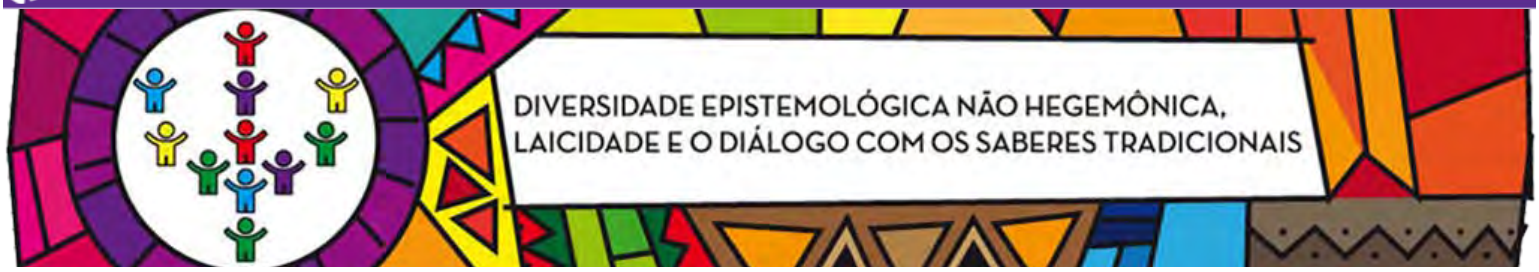
CRP SP



MENU

Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais (DIVERPSI)

Desde a instituição do GT Psicologia e Povos Indígenas (PSIND), ocorrida em 2008, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRPSP) atua junto a segmentos populacionais de racionalidades distintas das que fundamentam a ciência psicológica.

Ao longo de três gestões (2008-2013) o CRPSP promoveu eventos, produziu vídeos e realizou publicações que, além de refletirem o acúmulo de conhecimentos adquiridos, criaram referências e subsídios, sobretudo, para a reflexão sobre direitos humanos, foco central do projeto ético-político da categoria.

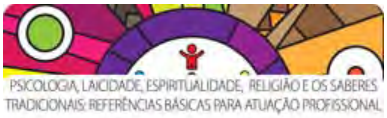
Tais ações culminaram na fundação do Núcleo de Produção do Conhecimento Psicologia e Povos Indígenas (NPC 17) na União Latino-americana das Entidades da Psicologia (ULAPSI), ocorrida no início de 2012.

Com a criação desse Núcleo foi dado um importante passo rumo à constituição de uma Psicologia desvinculada dos grilhões colonialistas de uma ciência excessivamente centrada nas perspectivas euro-estadunidenses...

Saiba mais

Vídeos

Referências para a Categoria



Glossário | Objetivos | Artigos

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para laipsi2@googlegroups.com, informando o número de seu CRP e a Região. Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

CRP SP

DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA NÃO HEGEMÔNICA, LAICIDADE E O DIÁLOGO COM OS SABERES TRADICIONAIS

MENU

Apresentação

Desde a instituição do GT Psicologia e Povos Indígenas (PSIND), ocorrida em 2008, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRPSP) atua junto a segmentos populacionais de racionalidades distintas das que fundamentam a ciência psicológica. Ao longo de três gestões (2008-2013) o CRPSP promoveu eventos, produziu vídeos e realizou publicações que, além de refletirem o acúmulo de conhecimentos adquiridos, criaram referências e subsídios, sobretudo, para a reflexão sobre direitos humanos, foco central do projeto ético-político da categoria. Tais ações culminaram na fundação do Núcleo de Produção do Conhecimento Psicologia e Povos Indígenas (NPC 17) na União Latino-americana das Entidades da Psicologia (ULAPSI), ocorrida no início de 2012. Com a criação desse Núcleo foi dado um importante passo rumo à constituição de uma Psicologia desvinculada dos grilhões colonialistas de uma ciência excessivamente centrada nas perspectivas euro-estadunidenses.

Tais ações do CRPSP fizeram-se acompanhar de outras, que tiveram por finalidade lidar com questões epistemológicas relativas a fenômenos próprios das fronteiras do saber psicológico com saberes tradicionais. No ano de 2011 o CRPSP promoveu a realização do Seminário Práticas Integrativas e Complementares e Racionalidades Profissionais que, por meio do Conselho Federal de Psicologia, alinhou-se aos propósitos do Congresso Nacional da Psicologia (VII CNP). Nesse lugar - fronteiras entre saberes - há oportunidades e ameaças.

As oportunidades acham-se latentes no potencial, tantas vezes demonstrado pela Psicologia, de dialogar com outras racionalidades, entre as quais a Medicina Tradicional Chinesa - Acupuntura, por exemplo. Haja vista que aos profissionais da Psicologia foi facultado, em 2002, o direito de atuarem como acupunturistas, ou seja, de utilizarem esse recurso complementar em sua prática profissional.

Quanto às ameaças, identificáveis principalmente no campo profissional, é possível classificá-las, grosso modo, em duas categorias - externas e internas. As ameaças "externas" advêm da disputa de mercado promovida principalmente pela Medicina que, por meio do "Ato Médico" procura restringir a atuação de psicólogos (e outros profissionais da Saúde) ao privá-los do direito de uso da acupuntura. As ameaças "internas" acham-se presentes no próprio coletivo de psicólogas(os) que, despreocupados ou despreparados para reconhecer as fronteiras entre, de um lado, conhecimentos que constituem a ciência psicológica e, de outro lado, conhecimentos acumulados por tradições culturais e religiosas, ultrapassam tais fronteiras, realizando um inconsequente vai-e-vem entre a Psicologia e a Religião.

Esse trânsito inaceitável se dá por meio da cooptação de profissionais cujas práticas associam dogmas religiosos a conhecimentos psicológicos, de forma acrítica e em franca violação do Código de Ética Profissional. Por adotarem discursos fundamentalistas ou, simplesmente, por uma formação profissional deficitária, esses psicólogos transgridem regras da ética profissional, por vezes sem dar-se conta disso.

Incluindo entre seus objetivos o de contribuir para sanar tais irregularidades, organizações profissionais da Psicologia, capitaneadas pelo CRP SP, constituíram um Coletivo de Organizações e Movimentos no início de 2013. Desde então esse Coletivo vem realizando reuniões regulares para discutir questões próprias das fronteiras do saber psicológico com saberes tradicionais. Dos eventos resultantes dessas reuniões merece destaque o Seminário Diversidade Epistemológica da Psicologia em Diálogo com Saberes Tradicionais e Políticas Públicas de Atenção à Saúde, realizado ainda em 2013, como ação preparatória para o Congresso Regional da Psicologia (VIII COREP).
As organizações integrantes do referido Coletivo elegeram delegados que as representassem no VIII COREP e no VIII CNP e estes, em parceria com representantes de outros Conselhos, pautaram a temática que veio a materializar-se nas diretrizes constantes do Caderno de Deliberações do VIII CNP e em duas Moções, que autorizam a Psicologia brasileira a debater essa temática durante a presente gestão (2013-2016).

Contemplados pelo atual Plenário do CRPSP (XIVo), tais quesitos vieram a integrar o Planejamento Estratégico desse Conselho de Psicologia, e é no esteio das articulações aqui descritas que surge o **Grupo de Trabalho Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia, Laicidade e Diálogo com Saberes Tradicionais (DIVERPSI)**, alocado no Núcleo de Métodos e Práticas Psicológicas do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para laipsi2@googlegroups.com, informando o número de seu CRP e a Região. Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

PSICOLOGIA, LAICIDADE, ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E OS SABERES TRADICIONAIS:
REFERÊNCIAS BÁSICAS PARA ATUAÇÃO PROFISSIONAL

PSICOLOGIA, LAICIDADE, ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E OS SABERES TRADICIONAIS: REFERÊNCIAS BÁSICAS PARA ATUAÇÃO PROFISSIONAL

FICHA TÉCNICA

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo
2014

SUMÁRIO

09 **APRESENTAÇÃO**

15 **NOTA TÉCNICA** Psicologia, Religião e Espiritualidade (2013)

19 **CARTA** dos Conselhos Regionais de Psicologia à População Brasileira: Psicologia, Laicidade e Discurso Religioso nas Eleições (2014)

21 **VIII CNP (14ª MOÇÃO)** – Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias não-hegemônicas e os Saberes Tradicionais nos Ambientes de Formação e Pesquisa (2013)

22 **VIII CNP (15ª MOÇÃO)** – Repúdio contra Ações Reducionistas que Atentem contra a Liberdade de Crença e Consciência (2013)

23 **RESOLUÇÃO CFP 10/97** – "Estabelece para divulgação, a publicidade e o exercício profissional do psicólogo, associados a práticas que não estejam de acordo com os critérios científicos estabelecidos no campo da Psicologia"

25 **RESOLUÇÃO CRP 11/97** – "Dispõe sobre a realização de pesquisas com métodos e técnicas não reconhecidas pela Psicologia"

26 **RESOLUÇÃO CFP 01/99** – "Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual"

28 **RESOLUÇÃO 18/02** – "Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação a preconceito e discriminação racial"

30 **CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO**

APRESENTAÇÃO

Além de fundamentar-se na legislação brasileira, a atuação profissional dos psicólogos baseia-se no Código de Ética da Psicologia, bem como em Resoluções, Notas Técnicas e Moções, entre outros documentos elaborados e divulgados pelo Sistema Conselhos de Psicologia, no esforço por garantir o estado de direito e as instituições democráticas, "condição sine qua non para a manutenção e o desenvolvimento da saúde psicossocial da população brasileira, base para um processo saudável de subjetivação.". [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia -– Texto aprovado na APAF de maio de 2013].

"A missão primordial de um código de ética profissional é a de assegurar, com base em valores relevantes para a sociedade e para as práticas desenvolvidas, um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria." Os códigos de ética expressam a "concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos", reunindo, portanto, os fundamentos do Projeto Ético Político das diversas categorias profissionais. [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia -– Texto aprovado na APAF de maio de 2013].

O Código de Ética da Psicologia,

> por constituir-se em expressão de valores universais, tais como os constantes na Declaração Universal dos Direitos Humanos; socioculturais, que refletem a realidade do país; e de valores que estruturam uma profissão, não pode ser visto como um conjunto fixo de normas imutáveis no tempo. As sociedades mudam, as profissões transformam-se e isso exige, também, uma reflexão contínua sobre o próprio código de ética que nos orienta.

Assim, esse Código de Ética, sistema aberto, reúne uma série de posicionamentos ideais, modelados coletivamente pela categoria com base na experiência profissional de seus integrantes, compartilhada nos diversos espaços democráticos de interação de psicólogos. Portanto, desde o Congresso Nacional de Psicologia (CNP), instância máxima de deliberação do Sistema Conselhos de Psicologia, passando pela Assembleia das Políticas Administrativas e Financeiras (APAF), instância executiva, bem como pelos diversos Grupos de Tra-

balhos (nacionais e regionais), constituídos para o estudo de temáticas específicas e para propor avanços, os posicionamentos vão sendo materializados em Resoluções, Notas Técnicas e Moções, entre outros documentos de referência para a reflexão e a prática profissional.

No que concerne ao posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia frente às questões da laicidade, da religião, da espiritualidade e dos saberes tradicionais, achamos oportuno reunir neste livreto a produção do Sistema Conselhos de Psicologia no que tange as relações da Psicologia com a Religião e os Saberes Tradicionais, para que as (os) profissionais possam encontrar orientação.

Analisando o Código de Ética da Psicologia, observamos que o eixo central das ações dos profissionais dessa área assenta-se no princípio da laicidade. Sua orientação para o respeito aos direitos humanos implica, obrigatoriamente, na necessidade imperiosa de reconhecimento da importância da diversidade.

A laicidade propõe que o exercício de poderes políticos, administrativos e científicos permaneça livre e isento de qualquer tipo de vínculo com as religiões, sobretudo no que diz respeito aos dogmas, embora não exclua a possibilidade de diálogo profícuo entre instâncias laicas e não laicas, assim como não exclui a de diálogo entre racionalidades próprias dessas instâncias e dos sistemas que as sustentam, como a espiritualidade e os conhecimentos tradicionais.

No Brasil, a laicidade do Estado é a base sobre a qual se assenta o propósito de trabalhar pela igualdade de direitos dos diversos segmentos da população.

> Como o estado de direito é preservado e retroalimentado pelas instituições que compõem a sociedade, tanto as ciências como as práticas profissionais delas decorrentes devem, obrigatoriamente, orientar suas ações com base no princípio pétreo da laicidade do Estado. Assim, a Psicologia brasileira, por meio do Sistema Conselhos de Psicologia, reconhece a obrigatoriedade de pautar-se por esse referencial ao realizar suas ações de orientação, fiscalização e regulamentação da profissão. [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013].

Ao tratarmos da diversidade, referimo-nos a pessoas e coletivos que apresentam diferenças nítidas entre si: ligados por "gênero, identidade racial, etnia, nacionalidade, religião, classe econô-

mica, idade, sexo, orientação sexual, habilidade física e mental etc." [Glossário pró Equidade de Gênero e Raça]. A diversidade exige diálogo: tanto no interior dos grupos de iguais quanto entre grupos diferentes, tendo sempre por base o pressuposto de que diferenças não devem implicar em desigualdades.

O respeito à diversidade é um dos principais motivadores da busca de diálogo entre a Ciência e os Saberes Tradicionais. Afirmar que o Estado é laico (e assim deve permanecer) "não implica em dizer que o povo deva ser desprovido de espiritualidade e da prática religiosa". Afirma-se, portanto, e, antes de tudo, "o direito à liberdade de consciência e de crença.". [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013].

As religiões, sistemas complexos presentes em todas as culturas, incluem aspectos transcendentais da existência entre seus pressupostos e orientam ações humanas de forma significativa. Por isso, o reconhecimento do valor da religião e da religiosidade na constituição das subjetividades conduz à constatação de que a Psicologia e a Religião, além de transitarem em campo comum da produção de significados, transitam, ainda, no campo da produção de subjetividades. "Por isso é fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos." [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013]

O profissional de psicologia no Brasil deve ter sua ação pautada pela laicidade. Isso é inquestionável. Não se trata, pois, de propormos debates sobre o fato de ser a Psicologia uma ciência laica ou não, pois isso é posto como princípio inquestionável. O foco de debates deverá incidir sobre as possíveis interfaces entre Psicologia e Religião e entre Psicologia e Saberes Tradicionais impregnados, como religiões, espiritualidade e religiosidade. O possível diálogo a ser estabelecido entre esses campos do saber exige cuidados, pois os desafios epistemológicos e metodológicos a serem enfrentados e superados são muitos e muito exigentes.

Temos exemplos disso na Moção 15 (VII CNP), referente à ameaça da adoção de posturas fundamentalistas, e na Moção 14 (VII CNP), que trata das oportunidades no campo da espiritualidade, tal como as refletidas nas Práticas Integrativas e Complementares e na Educação Popular em Saúde, ambas políticas públicas importantes que implicam no diálogo da Psicologia com Saberes Tradicionais.

Sendo a Psicologia laica, "é preciso que se aprofundem as discussões sobre as interfaces da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscar compreender como a religião se utiliza da Psicologia.". [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013]

A Resolução CFP 001/1999 determina que os psicólogos, atuando eticamente, não discriminem e promovam o bem-estar das pessoas e da humanidade; contribuam, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra comportamentos ou práticas homoeróticas; não exerçam qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas; não adotem ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados; não colaborem com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades; não se pronunciem nem participem de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica.

A Resolução CFP 018/2002, por sua vez, dispõe sobre a necessidade de que os psicólogos, ao atuarem eticamente, contribuam para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo; evitem qualquer ação que favoreça a discriminação ou o preconceito de raça ou etnia; não sejam coniventes nem omissos perante o crime de racismo; não utilizem instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial; não participem de eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória, ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias; não se pronunciem nem participem de pronunciamentos públicos nos meios de comunicação de massa de modo a reforçar o preconceito racial.

A Resolução CFP 010/1997 determina que o psicólogo, no exercício profissional, na divulgação e na publicidade, somente vincule ou associe o título de psicólogo e/ou ao exercício profissional, a técnicas ou práticas psicológicas já reconhecidas como próprias dessa profissão e que respeitem os critérios científicos. Determina que técnicas e práticas ainda não reconhecidas pela Psicologia possam ser utilizadas no exercício profissional somente enquanto recursos complementares, desde que atendidos os critérios de pesquisa preconizados pelo Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde,

e que também respeitem os princípios éticos fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo e desde que o profissional comprove estar habilitado para o uso desses recursos e o cliente declare expressamente ter conhecimento do caráter experimental do procedimento ao qual é submetido.

A Resolução CFP 011/1997 reforça a necessidade de registro de pesquisa no Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde, proíbe o recebimento de honorários da população pesquisada e reafirma que

> o reconhecimento da validade dos resultados das pesquisas em métodos ou técnicas não reconhecidas no campo da Psicologia depende da ampla divulgação dos resultados, derivados de experimentação e reconhecimento da comunidade científica e não apenas da conclusão das pesquisas.

Cabe enfatizar, finalmente, que o diálogo entre racionalidades distintas – de um lado, a Psicologia (laica), e de outro, os Saberes Tradicionais (apoiados no pressuposto segundo o qual o homem é dotado de uma dimensão transcendente, de cunho espiritual) –, demanda atenção ao fato de que

> a compreensão da integralidade dos seres humanos trazida por saberes tradicionais é perfeitamente articulável à trazida por saberes científicos. Daí a importância de colocar em diálogo os conhecimentos acumulados nesses dois âmbitos para maior compreensão das subjetividades e para maior conhecimento das interfaces estabelecidas pela Psicologia com outras ciências e com as religiões." [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013]

Quanto ao diálogo entre, de um lado, a Psicologia (laica) e, de outro, a Religião (como os Saberes Tradicionais, supõe a dimensão transcendente do humano), é preciso atentar ao fato de ser inadmissível qualquer tentativa de "imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a Ciência e a profissão.". [Carta GT Nacional Laicidade e Psicologia – Texto aprovado na APAF de maio de 2013]

O que pretendemos com essa exposição inicial de ideias é situar os leitores e as leitoras no âmbito de debates já em franco desenvolvimento no interior do Sistema Conselhos de Psicologia. Reconhecemos que a Psicologia, de laicidade inquestionável, ao ser praticada

num país como o Brasil, sociedade reconhecidamente plurirracial e multiétnica, que abriga um sem número de práticas religiosas, necessariamente impõe desafios à reflexão e à prática profissional.

Pretendendo, ainda, atingir o propósito de contribuir para o ingresso dos profissionais da Psicologia nesse universo de reflexões, reunimos na presente publicação um expressivo material produzido pelo Sistema Conselhos de Psicologia. Esperamos que os textos aqui reunidos sirvam de suporte para a necessária reflexão, a ser realizada individualmente e em grupos.

CRP SP
Conselho Regional de Psicologia de São Paulo

NOTA TÉCNICA
LAICIDADE E PSICOLOGIA

Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade (2013)

I. No momento histórico vivido pelo país, a Psicologia brasileira - ciência e profissão - vem a público apresentar seu posicionamento frente a uma das temáticas mais relevantes para a manutenção das instituições democráticas que garantem o estado de direito, conforme prevê o Artigo 5º da Constituição Federal: a laicidade do Estado e a liberdade religiosa.

II. A laicidade do Estado deve ser entendida como princípio pétreo, jamais pode ser colocada em questão, pois é sob essa base, segura e inquestionável, que se assenta a igualdade de direitos aos diversos segmentos da população brasileira, cuja extraordinária diversidade cultural e religiosa, uma das maiores do planeta, constitui um formidável potencial para resolução de inúmeros problemas da sociedade contemporânea.

III. O Estado Brasileiro, entretanto, não nasceu laico. Durante séculos o país viveu sob a égide de uma religião, o que determinou a interferência do dogma religioso na política do Estado. Durante esse período ocorreram perseguições religiosas e muitas arbitrariedades foram cometidas. Com a República o país tornou-se oficialmente laico e, com a Constituição de 1988, esse fato foi reafirmado de forma representativa pela população brasileira, conquistando total legitimidade. Portanto, entendemos ser legítimo afirmar que a laicidade do Estado configura-se como um princípio pétreo, inquestionável, que expressa o anseio da população brasileira.

IV. Afirmar que o Estado é laico não implica alegar que o povo deva ser desprovido de espiritualidade e da prática religiosa. No Brasil, como se sabe, o povo experimenta forte sentimento de religiosidade, expresso por meio de múltiplas formas de adesão religiosa, dadas as suas raízes indígenas, europeias e africanas, a cujas determinações culturais e religiosas se associaram outras, advindas do continente asiático. São exatamente os princípios constitucionalmente assegurados que permitiram a ampliação das denominações religiosas, hoje presentes na cultura nacional, e também

concederam aos cidadãos brasileiros o direito de declararem-se não adeptos de qualquer religião. Afirma-se, portanto, e, antes de tudo, o "direito à liberdade de consciência e de crença".

V. Como o estado de direito é preservado e retroalimentado pelas instituições que compõem a sociedade, tanto as ciências como as práticas profissionais delas decorrentes devem, obrigatoriamente, orientar suas ações com base no princípio pétreo da laicidade do Estado. Assim, a Psicologia brasileira, por meio do Sistema Conselhos de Psicologia reconhece a obrigatoriedade de pautar-se por esse referencial ao realizar suas ações de orientação, fiscalização e regulamentação da profissão. Isso faz parte do compromisso social da Psicologia.

VI. No Código de Ética da Psicologia há referências importantes sobre a questão como, por exemplo, os princípios fundamentais que afirmam o "respeito na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade", bem como a "eliminação de qualquer forma de discriminação", além disso a responsabilidade dos psicólogos e psicólogas passa necessariamente por uma "análise crítica e histórica da realidade política, econômica, social e cultural."

VII. Mas pautar-se na obrigatória laicidade não implica negar uma interface que pode ser estabelecida pela psicologia e a religião, e pela psicologia e a espiritualidade.

VIII. A religião é um dos elementos mais complexos e irredutíveis da tessitura das culturas.Aborda a relação das pessoas com aspectos transcendentais da existência. Seus fundamentos e práticas orientam de forma significativa as ações humanas. Pessoas e instituições que orientam seu fazer social tendo por referência a religião o fazem, a partir de um pressuposto que reflete suas crenças e, portanto, sua religiosidade.

IX. A busca do fundamento sagrado da vida, daquilo que confere sentido à existência é, entretanto, de ordem espiritual. Desta forma, compreende-se que as religiões se encontram na espiritualidade. Todavia, a buscado sentido último da existência, não se reduz à religião.

X. Como já se afirmou, compete ao Sistema Conselhos de Psicologia orientar, fiscalizar e disciplinar a categoria para que os profissionais da Psicologia prestem serviços à sociedade. Num estado democrático é obrigação das instituições que o compõem pautar

suas ações pela garantia dos direitos constitucionais. Esse é, portanto, o escopo maior que orienta as ações desse Sistema.

XI. Reconhecemos a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. Neste sentido compreendemos que tanto a religião quanto a psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. Este fator requer da Psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados na laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos dogmáticos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete ànecessidade deaprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da psicologia.

XII. Reconhecemos, portanto ser a espiritualidade o fundamento dos Saberes Tradicionais e suas racionalidades.

XIII. Segundo orientações da OMS, a compreensão da integralidade dos seres humanos trazida por saberes tradicionais é perfeitamente articulável à trazida por saberes científicos. Daí a importância de colocar em diálogo os conhecimentos acumulados nesses dois âmbitos para maior compreensão das subjetividades e para maior conhecimento das interfaces estabelecidas pela Psicologia com outras ciências e com as religiões.

XIV. Todavia, somos terminantemente contrários a qualquer tentativa fundamentalista de imposição de dogma religioso, seja ele qual for, sobre o Estado, a Ciência e a profissão e, a qualquer forma de conhecimento que procure naturalizar a desigualdade social, a pobreza ou o cerceamento dos direitos constitucionais. Por isso, não pouparemos esforços para garantir o estado de direito e as instituições democráticas, compreendendo ser essa a condição sine qua non para a manutenção e o desenvolvimento da saúde psicossocial da população brasileira, base para um processo saudável de subjetivação.

GT Nacional Laicidade e Psicologia
Texto aprovado na APAF de maio de 2013.

CARTA
ELEIÇÕES E LAICIDADE

Carta dos Conselhos Regionais de Psicologia à população brasileira - Psicologia, laicidade e discurso religioso nas eleições (2014)

Neste momento de proximidade das eleições no Brasil, a Psicologia não pode se manter neutra em função de seu compromisso com a democracia em sua plenitude. Os Conselhos Regionais de Psicologia vem a público reafirmar o seu posicionamento frente à consolidação do Estado Laico e manifestar sua preocupação acerca do uso indiscriminado do discurso religioso na política.

A liberdade, inclusive a religiosa, vem sendo cerceada por manifestações fundadas na segregação e na polarização dos mais diversos grupos. A diversidade de crenças, saberes, posicionamentos sociais e existenciais precisa ser assegurada. A agenda de Direitos Humanos e, consequentemente, os direitos dos mais diversos segmentos da sociedade brasileira, tais como direitos sexuais e reprodutivos, das diversas configurações de família, da infância e juventude, dos usuários de álcool e outras drogas, dos povos tradicionais, vem sendo reiteradamente prejudicados pela imposição de propostas políticas pautadas em argumentos religiosos fundamentalistas.

A Psicologia reconhece a diversidade das subjetividades e da autodeterminação dos grupos sociais na expressão de suas livres consciências, moralidades e práticas. Entende também a importância da religião, da religiosidade e da espiritualidade na constituição de subjetividades, particularmente num país com as especificidades do Brasil. A riqueza da democracia reside na preservação da diversidade manifesta nos diferentes modos de ser e de viver, que precisam ser preservados em sua pluralidade de acordo com o marco constitucional. A autonomia de indivíduos e grupos sociais não pode ser violada devido à imposição de grupos fundamentalistas.

Para a manutenção democrática do debate eleitoral, acreditamos que candidatos e partidos devem manifestar seus projetos, sem apelar para ideologias que promovam a violência e a cristalização de valores fundamentalistas. A psicologia, comprometida com seus princípios éticos, defende veementemente a liberdade do voto

e repudia qualquer forma de cerceamento. Desta forma, nós, psicólogas e psicólogos, reafirmamos nossa corresponsabilidade na edificação de uma sociedade democrática.

Conselho Regional de Psicologia da 1ª Região - Distrito Federal
Conselho Regional de Psicologia da 2ª Região - Pernambuco
Conselho Regional de Psicologia da 3ª Região - Bahia
Conselho Regional de Psicologia da 4ª Região - Minas Gerais
Conselho Regional de Psicologia da 5ª Região - Rio de Janeiro
Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região - São Paulo
Conselho Regional de Psicologia da 7ª Região - Rio Grande do Sul
Conselho Regional de Psicologia da 8ª Região - Paraná
Conselho Regional de Psicologia da 10ª Região - Pará e Amapá
Conselho Regional de Psicologia da 12ª Região - Santa Catarina
Conselho Regional de Psicologia da 13ª Região - Paraíba
Conselho Regional de Psicologia da 14ª Região - Mato Grosso do Sul
Conselho Regional de Psicologia da 16ª Região - Espírito Santo
Conselho Regional de Psicologia da 17ª Região - Rio Grande do Norte
Conselho Regional de Psicologia da 18ª Região - Mato Grosso
Conselho Regional de Psicologia da 20ª Região - Amazonas, Acre, Roraima e Rondônia
Conselho Regional de Psicologia da 21ª Região - Piauí

VIII – CNP
14ª MOÇÃO

Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias não Hegemônicas e os Saberes Tradicionais nos Ambientes de Formação E Pesquisa (2013-2016)

Cientes da necessidade de uma visão em Saúde e Educação que contemple a integralidade do Ser Humano, conforme preconizam orientações internacionais apresentadas por órgãos como: OMS, OPAS e UNESCO. Cientes também de que a redução das desigualdades passa por um acesso universal e humanizado à Saúde e Educação, conforme preconizam muitas das políticas públicas deste campo, tais como Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares, HumanizaSuS, Politica Nacional de Educação Popular em Saúde;

E no entendimento de que o avanço científico da Psicologia se dá nas fronteiras do paradigma de seus conhecimentos, onde se situam o diálogo com as epistemologias não hegemônicas lastreadas na laicidade da ciência, bem como no diálogo com os conhecimentos tradicionais tais como os das Medicinas Tradicionais indígena, africana e chinesa, entre outras;

Nós, delegadas e delegados do VIII CNP, apoiamos e conclamamos as entidades de formação a incluírem esse debate no âmbito do ensino e da extensão, bem como no fomento a pesquisas no campo.

VIII – CNP
15ª MOÇÃO

Repúdio Contra Ações Reducionistas que Atentem Contra a Liberdade de Crença E Consciência (2013-2016)

Nós, delegados e delegadas do VIII CNP, cientes de nosso compromisso social pela construção de uma ciência e prática psicológica comprometida com a realidade do povo brasileiro e latino-americano, considerando que em sua diversidade este povo vivencia intensos sentimentos de religiosidade, cuja especificidade congrega elementos da cultura indígena, africana, europeia e asiática, ao lado de outros que se declaram agnósticos:

Reafirmamos nosso entendimento de que a redução das desigualdades, muitas vezes naturalizadas em nossas sociedades, passa pela afirmação constante da liberdade de crença e consciência, conforme preconiza a Constituição Federal, e que somente pela afirmação constante da laicidade do Estado, da ciência e da prática profissional – fundamento soberano de nossa ação -– poderemos construir uma sociedade mais justa e inclusiva.

Portanto, repudiamos qualquer tentativa fundamentalista de quaisquer grupos, sejam eles religiosos científicos ou de quaisquer naturezas que procurem cooptar consciências, naturalizar as desigualdades, recusar-se a um diálogo que desconsidere a construção histórica da realidade e que, portanto, queiram impor sobre a sociedade quaisquer formas de reducionismo dogmático proposto por projetos, sejam de lei ou de outra natureza, regulamentações ou quaisquer outras formas de imposição totalitárias que atentem sobre as liberdades instituídas e o Estado de Direito.

(VII Congresso Nacional da Psicologia
Caderno de Deliberações pág. 65-66)

RESOLUÇÃO
CFP Nº 010/97

estabelece critérios para a divulgação, a publicidade e o exercício profissional do psicólogo, associados a práticas que não estejam de acordo com os critérios científicos estabelecidos no campo da Psicologia.

O Conselho Federal de Psicologia, no uso de suas atribuições legais e regimentais;

Considerando a necessidade de disciplinar a divulgação do exercício profissional associado às técnicas em desacordo com os critérios científicos estabelecidos pela Psicologia;

Considerando as propostas discutidas e aprovadas pelo Fórum de Práticas Alternativas realizado em Brasília no período de 27 a 29 de junho de 1997.

Resolve:

Art. 1º É permitido ao psicólogo, no exercício profissional, na divulgação e publicidade, através dos meios de comunicação, vincular ou associar o título de psicólogo e/ou ao exercício profissional, somente técnicas ou práticas psicológicas já reconhecidas como próprias do profissional psicólogo que estejam de acordo com os critérios científicos estabelecidos pela Psicologia.

Art. 2º As técnicas e práticas ainda não reconhecidas pela Psicologia poderão ser utilizadas no exercício profissional, enquanto recursos complementares, desde que:

1. estejam em processo de pesquisa conforme critérios dispostos na Resolução 196/96, do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde;

2. respeitem os princípios éticos fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo;

3. o profissional possa comprovar junto ao CRP a habilitação adequada para desenvolver aquela técnica; e

4. o cliente declare expressamente ter conhecimento do caráter experimental da técnica e da prática utilizadas.

Art. 3º A não-observância desta resolução constituir-se-á em infração ao Código de Ética Profissional do Psicólogo.

Art. 4º Caberá aos Conselhos Regionais orientar, disciplinar e fiscalizar, junto à categoria, a observância do disposto nesta resolução.

Art. 5º Esta resolução entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário, em especial as resoluções CFP nº 29/95 de 16/12/95 e 16/94 de 03/12/94.

RESOLUÇÃO
CFP Nº 011/97

dispõe sobre a realização de pesquisas com métodos e técnicas não reconhecidos pela Psicologia.

O Conselho Federal de Psicologia, no uso de suas atribuições legais e regimentais,

Considerando a necessidade de disciplinar as pesquisas com técnicas e métodos não reconhecidos pela Psicologia;

Considerando as propostas debatidas e aprovadas pelo Fórum de Práticas Alternativas, realizado em Brasília no período de 27 a 29 de junho de 1997.

Resolve:

Art. 1º Todo psicólogo que esteja desenvolvendo pesquisas em métodos ou técnicas não reconhecidas no campo da Psicologia deverá ter protocolo de pesquisa aprovado por Comitê de Ética em pesquisa reconhecido pelo Conselho Nacional de Saúde, conforme Resolução CNS 196/96 ou legislação que venha a substituí-la.

Art 2º É vedado ao psicólogo pesquisador receber, a qualquer título, honorários da população pesquisada.

Parágrafo Único - A população pesquisada dará o seu consentimento expresso para participar da pesquisa, ficando vedada qualquer forma de remuneração do pesquisado.

Art. 3º O reconhecimento da validade dos resultados das pesquisas em métodos ou técnicas não reconhecidas no campo da Psicologia depende da ampla divulgação dos resultados, derivados de experimentação e reconhecimento da comunidade científica e não apenas da conclusão das pesquisas.

Art. 4º As pesquisas em andamento adequar-se-ão a esta resolução no prazo de 90 (noventa) dias.

Art. 5º Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

RESOLUÇÃO
CFP Nº 001/99

Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual.

O Conselho Federal de Psicologia, no uso de suas atribuições legais e regimentais, Considerando que o psicólogo é um profissional da saúde;

Considerando que na prática profissional, independentemente da área em que esteja atuando, o psicólogo é freqüentemente interpelado por questões ligadas à sexualidade;

Considerando que a forma como cada um vive sua sexualidade faz parte da identidade do sujeito, a qual deve ser compreendida na sua totalidade;

Considerando que a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio e nem perversão;

Considerando que há, na sociedade, uma inquietação em torno de práticas sexuais desviantes da norma estabelecida sócio-culturalmente;

Considerando que o Psicólogo pode e deve contribuir com seu conhecimento para o esclarecimento sobre as questões da sexualidade, permitindo a superação de preconceitos e discriminações;

Resolve:

Art. 1º Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão notadamente aqueles que disciplinam a não-discriminação e a promoção e bem-estar das pessoas e da humanidade.

Art. 2º Os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles comportamentos ou práticas homoeróticas.

Art.3º Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados.

Parágrafo Único - Os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades.

Art. 4º Os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica.

Art. 5º Esta Resolução entre em vigor na data de sua publicação.

Art. 6º Revogam-se todas as disposições em contrário.

RESOLUÇÃO
CFP Nº 018/02

Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação a preconceito e discriminação racial

O CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, no uso de suas atribuições legais e regimentais, que lhe são conferidas pela Lei n.º 5.766, de 20 de dezembro de 1971 e pelo Decreto 79.822;

CONSIDERANDO a Declaração Universal dos Direitos Humanos, onde se lê: "todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade humana" e a "Declaração de Durban", adotada em 8 de setembro de 2001, que reafirma o princípio de igualdade e de não discriminação;

CONSIDERANDO a Convenção Internacional Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial;

CONSIDERANDO que o racismo é crime inafiançável e imprescritível conforme o art. 5º, XLII da Constituição Federal de 1988;

CONSIDERANDO os dispositivos da lei 7.716, de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor;

CONSIDERANDO os artigos VI e VII dos Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional dos Psicólogos:

> "Art. VI - O Psicólogo colaborará na criação de condições que visem a eliminar a opressão e a marginalização do ser humano.
>
> Art. VII - O Psicólogo, no exercício de sua profissão, completará a definição de suas responsabilidades, direitos e deveres de acordo com os princípios estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 10/12/1948 pela Assembléia Geral das Nações Unidas;"

CONSIDERANDO que o art. 27 do Código de Ética do Psicólogo prevê a quebra do sigilo quando se tratar de fato delituoso cujo conhecimento for obtido através do exercício da atividade profissional;

CONSIDERANDO que o preconceito racial humilha e a humilhação social faz sofrer;

CONSIDERANDO a decisão tomada na reunião plenária do dia 19 de dezembro de 2002,

RESOLVE:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.

Art. 2º - Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito de raça ou etnia.

Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime do racismo.

Art. 4º - Os psicólogos não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial.

Art. 5º - Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias.

Art. 6º - Os psicólogos não se pronunciarão nem participarão de pronunciamentos públicos nos meios de comunicação de massa de modo a reforçar o preconceito racial.

Art. 7º - Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação.

Brasília-DF, 19 de dezembro de 2002.
ODAIR FURTADO
Conselheiro-Presidente

RESOLUÇÃO CFP Nº 023/07

Atualiza as Resoluções do CFP em relação ao novo Código de Ética da Profissão.

O CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, no uso de suas atribuições legais, estatutárias e regimentais,

CONSIDERANDO a necessidade de adequação das Resoluções ao Novo Código de Ética Profissional;

CONSIDERANDO a decisão deste Plenário em Sessão realizada no dia 19.10.2007,

RESOLVE:

Art. 1º - O artigo 5º da Resolução 015/96, onde se lê: "...dentre outros, do artigo 2º, alínea "m"..." Leia-se: "...zelo e competência conforme o Código de Ética Profissional do Psicólogo, em especial o artigo 2º, alínea "g" ".

Art. 2º - O 3º Considerando da Resolução 012/97, onde se lê: "CONSIDERANDO o disposto no art. 35 da Resolução CFP nº 2/87, de 15 de agosto de 1987, que aprovou o Código de Ética Profissional do Psicólogo..." Leia-se "CONSIDERANDO o artigo 18 do Código de Ética Profissional do Psicólogo que diz que o psicólogo não divulgará, ensinará, cederá, emprestará ou venderá a leigos instrumentos e técnicas psicológicas que permitam ou facilitem o exercício ilegal da profissão";

Art. 3º - O 3º Considerando da Resolução 010/2000, onde se lê: "CONSIDERANDO o disposto no art. 2º, alíneas "e" e "n" do Código de ética Profissional do psicólogo, que veda..." Leia-se: "CONSIDERANDO o disposto no art. 2º, alíneas "b" e "j" do Código de ética Profissional do psicólogo, que veda ao psicólogo induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais; e estabelecer com a pessoa atendida, familiar ou terceiro, que tenha vínculo com o

atendido, relação que possa interferir negativamente nos objetivos do serviço prestado;"

Art. 4º - O 4° Considerando da Resolução 011/2000, onde se lê: "CONSIDERANDO os Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo, item I, que estabelece que o Psicólogo baseará o seu trabalho no respeito à dignidade e integridade do ser humano" Leia-se: "CONSIDERANDO os Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo, item I, que estabelece que o Psicólogo baseará o seu trabalho no respeito, e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos".

O 5° Considerando, onde se lê: "CONSIDERANDO o contido no art. 1º, alínea "c", do Código de Ética Profissional do Psicólogo, que o Psicólogo deve prestar serviços psicológicos em condições de trabalho eficiente, de acordo com os princípios e técnicas reconhecidas pela ciência, pela prática e pela ética profissional " Leia-se: "CONSIDERANDO o contido no art. 1º, alínea "c", do Código de Ética Profissional do Psicólogo, que o Psicólogo deve prestar serviços psicológicos de qualidade, em condições de trabalho dignas e apropriadas à natureza desses serviços, utilizando princípios, conhecimentos e técnicas reconhecidamente fundamentados na ciência psicológica, na ética e na legislação profissional".

O 6° Considerando, onde se lê: "CONSIDERANDO o art. 35, do Código de Ética Profissional do Psicólogo, que o Psicólogo não divulgará, ensinará, cederá, dará, emprestará ou venderá a leigos instrumentos e técnicas psicológicas, que permitam ou facilitem o exercício ilegal da profissão" Leia-se: "CONSIDERANDO o art. 18, do Código de Ética Profissional do Psicólogo, que o Psicólogo não divulgará, ensinará, cederá, emprestará ou venderá a leigos instrumentos e técnicas psicológicas, que permitam ou facilitem o exercício ilegal da profissão".

O 7° Considerando, onde se lê: "CONSIDERANDO o art. 37, do Código de Ética Profissional do Psicólogo, que o Psicólogo, ao promover publicamente seus serviços, informará com exatidão seu número de registro, suas habilitações e qualificações, limitando-se a estas" Leia-se: "CONSIDERANDO o art. 20, do Código de Ética Pro-

fissional do Psicólogo, que o Psicólogo, ao promover publicamente seus serviços, informará o seu nome completo, o CRP e seu número de registro e divulgará somente títulos e qualificações que possua" .

O 8º Considerando, onde se lê: "CONSIDERANDO o art. 38 do Código..." Leia-se: "CONSIDERANDO o art. 20, do Código de Ética Profissional do Psicólogo, nas alíneas abaixo:

c) Divulgará somente qualificações, atividades e recursos relativos a técnicas e práticas que estejam reconhecidas ou regulamentadas pela profissão;

d) Não utilizará o preço do serviço como forma de propaganda;

e) Não fará previsão taxativa de resultados;

f) Não fará auto-promoção em detrimento de outros profissionais".

Art. 5º - O art. 2º da Resolução 013/2000, onde se lê: "O psicólogo poderá recorrer ... adequada, de acordo com o disposto na alínea "a" do artigo 1º do Código de Ética Profissional do Psicólogo." Leia-se: "O psicólogo poderá recorrer ... adequada, de acordo com o disposto na alínea "b" do artigo 1º do Código de Ética Profissional do Psicólogo".

Art. 6º - O art. 15 da Resolução 016/2000, onde se lê: "Quando das comunicações ... que tratam da matéria (artigos de 30 a 38)" Leia-se: "Quando das comunicações ... que tratam da matéria (artigos de 16 a 20)".

Art. 7º - O artigo 2º da Resolução 005/2002, onde se lê: "...de acordo com o disposto na alínea "a" do artigo 1o do Código de Ética Profissional do Psicólogo;" Leia-se: "...de acordo com o disposto na alínea "b" do artigo 1º do Código de Ética Profissional do Psicólogo;".

Art. 8º - O 5º Considerando da Resolução 018/2002, onde se lê: "CONSIDERANDO os artigos VI e VII dos Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional dos Psicólogos: ...." Leia-se: "CONSIDERANDO os artigos I e II dos Princípios Fundamentais do Código de Ética Profissional dos Psicólogos:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão".

No 6° Considerando, onde se lê: "CONSIDERANDO que o art. 27 do Código de Ética Profissional dos Psicólogos..." Leia-se: "CONSIDERANDO que o art. 10° do Código de Ética Profissional dos Psicólogos prevê a possibilidade de quebra do sigilo nas situações em que se configure conflito entre as exigências decorrentes do disposto no Art. 9º e as afirmações dos princípios fundamentais deste Código".

Art. 9º - O art. 16 da Resolução 002/2003, onde se lê: "Será considerada falta ética, conforme o disposto na alínea "c" do Art. 1° e na alínea "m" do Art. 2° do Código de Ética Profissional do Psicólogo..." Leia-se: "Será considerada falta ética, conforme o disposto na alínea "c" do Art. 1° e na alínea "g" e "h" do Art. 2° do Código de Ética Profissional do Psicólogo...".

Art. 10º - Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 20 de novembro de 2007.
ANA MERCÊS BAHIA BOCK
Conselheira-Presidente

INSTRUÇÃO NORMATIVA CFP Nº 001/1997

Ementa*: *regulamenta as resoluções CFP Nº 010/1997 e Nº 011/1997, que dispõem sobre as pesquisas e os critérios para a divulgação, publicidade e o exercício profissional associado a técnicas não consagradas pelos critérios científicos da Psicologia.

Art 1º As técnicas e práticas não reconhecidas pela Psicologia poderão ser utilizadas na atividade profissional de forma complementar, observando-se:

1. o Código de Ética Profissional do Psicólogo; e

2. a Resolução Nº 196/1996, sobre pesquisa envolvendo seres humanos, do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde.

Art 2º O Conselho Regional de Psicologia fornecerá autorização para a realização de pesquisas com técnicas e práticas alternativas. Parágrafo 1º - Na autorização fornecida pelo Conselho Regional constará:

1. qualificação do psicólogo responsável pela pesquisa, indicando:

   a) o número do Cadastro de Pessoas Físicas;
   b) o número do Registro Geral; e
   c) o número da inscrição profissional;
   d) indicação do órgão financiador, se houver.

Parágrafo 2º - Para obtenção da autorização, o psicólogo pesquisador fornecerá:

1. cópia do protocolo, com os respectivos documentos, aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde; e

2. declaração individualizada de cada participante da pesquisa em que conste o seu consentimento e concordância com os métodos e técnicas a serem utilizados.

Art. 3º Esta instrução normativa entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Código de Ética Profissional do Psicólogo que está em vigor desde o dia 27 de agosto de 2005

Índice do Código

Aos Psicólogos

O XIII Plenário do Conselho Federal de Psicologia entrega aos psicólogos e à sociedade o novo Código de Ética Profissional do Psicólogo.

O trabalho de construção democrática deste Código esteve sob responsabilidade do XII Plenário, sob a presidência do psicólogo Odair Furtado e sob a coordenação do psicólogo Aluízio Lopes de Brito, então Secretário de Orientação e Ética. Ao XII Plenário coube também a formação do Grupo de Profissionais e Professores convidados, responsável por traduzir os debates nacionais do II Fórum Nacional de Ética. Ao Grupo, nossos agradecimentos e elogios pelo trabalho de tradução fiel aos debates e preocupações expressas no Fórum.

Em nossa Gestão, os resultados foram submetidos à aprovação da Assembléia de Políticas Administrativas e Financeiras do Sistema Conselhos de Psicologia, APAF, quando foi finalizado o texto que ora se apresenta.

Deixamos aqui registrado nosso reconhecimento aos colegas do XII Plenário e a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para os avanços obtidos e expressos neste novo texto.

Brasília, agosto de 2005
XIII Plenário do Conselho Federal de Psicologia

CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DO PSICÓLOGO (RESOLUÇÃO CFP Nº 010/05)

O CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, no uso de suas atribuições legais e regimentais, que lhe são conferidas pela Lei no 5.766, de 20 de dezembro de 1971;

CONSIDERANDO o disposto no Art. 6º, letra "e", da Lei no 5.766 de 20/12/1971, e o Art. 6º, inciso VII, do Decreto no 79.822 de 17/6/1977;

CONSIDERANDO o disposto na Constituição Federal de 1988, conhecida como Constituição cidadã, que consolida o Estado Democrático de Direito e legislações dela decorrentes;

CONSIDERANDO decisão deste Plenário em reunião realizada no dia 21 de julho de 2005;

RESOLVE:

Art. 1º - Aprovar o Código de Ética Profissional do Psicólogo.

Art. 2º - A presente Resolução entrará em vigor no dia 27 de agosto de 2005.

Art. 3º - Revogam-se as disposições em contrário, em especial a Resolução CFP n º 002/87.

Brasília, 21 de julho de 2005.
ANA MERCÊS BAHIA BOCK
Conselheiro Presidente

APRESENTAÇÃO

Toda profissão define-se a partir de um corpo de práticas que busca atender demandas sociais, norteado por elevados padrões técnicos e pela existência de normas éticas que garantam a adequada relação de cada profissional com seus pares e com a sociedade como um todo.

Um Código de Ética profissional, ao estabelecer padrões esperados quanto às práticas referendadas pela respectiva categoria profissional e pela sociedade, procura fomentar a auto-reflexão exigida de cada indivíduo acerca da sua práxis, de modo a responsabilizá-lo, pessoal e coletivamente, por ações e suas conseqüências no exercício profissional. A missão primordial de um código de ética profissional não é de normatizar a natureza técnica do trabalho, e, sim, a de assegurar, dentro de valores relevantes para a sociedade e para as práticas desenvolvidas, um padrão de conduta que fortaleça o reconhecimento social daquela categoria.

Códigos de Ética expressam sempre uma concepção de homem e de sociedade que determina a direção das relações entre os indivíduos. Traduzem-se em princípios e normas que devem se pautar pelo respeito ao sujeito humano e seus direitos fundamentais. Por constituir a expressão de valores universais, tais como os constantes na Declaração Universal dos Direitos Humanos; sócio-culturais, que refletem a realidade do país; e de valores que estruturam uma profissão, um código de ética não pode ser visto como um conjunto fixo de normas e imutável no tempo. As sociedades mudam, as profissões transformam-se e isso exige, também, uma reflexão contínua sobre o próprio código de ética que nos orienta.

A formulação deste Código de Ética, o terceiro da profissão de psicólogo no Brasil, responde ao contexto organizativo dos psicólogos, ao momento do país e ao estágio de desenvolvimento da Psicologia enquanto campo científico e profissional. Este Código de Ética dos Psicólogos é reflexo da necessidade, sentida pela categoria e suas entidades representativas, de atender à evolução do contexto institucionallegal do país, marcadamente a partir da promulgação da denominada Constituição Cidadã, em 1988, e das legislações dela decorrentes.

Consoante com a conjuntura democrática vigente, o presente Código foi construído a partir de múltiplos espaços de discussão sobre a ética da profissão, suas responsabilidades e compromissos com a promoção da cidadania. O processo ocorreu ao longo de três anos, em todo o país, com a participação direta dos psicólogos e aberto à sociedade.

Este Código de Ética pautou-se pelo princípio geral de aproximar-se mais de um instrumento de reflexão do que de um conjunto de normas a serem seguidas pelo psicólogo. Para tanto, na sua construção buscou-se:

a. Valorizar os princípios fundamentais como grandes eixos que devem orientar a relação do psicólogo com a sociedade, a profissão, as entidades profissionais e a ciência, pois esses eixos atravessam todas as práticas e estas demandam uma contínua reflexão sobre o contexto social e institucional.

b. Abrir espaço para a discussão, pelo psicólogo, dos limites e interseções relativos aos direitos individuais e coletivos, questão crucial para as relações que estabelece com a sociedade, os colegas de profissão e os usuários ou beneficiários dos seus serviços.

c. Contemplar a diversidade que configura o exercício da profissão e a crescente inserção do psicólogo em contextos institucionais e em equipes multiprofissionais.

d. Estimular reflexões que considerem a profissão como um todo e não em suas práticas particulares, uma vez que os principais dilemas éticos não se restringem a práticas específicas e surgem em quaisquer contextos de atuação.

Ao aprovar e divulgar o Código de Ética Profissional do Psicólogo, a expectativa é de que ele seja um instrumento capaz de delinear para a sociedade as responsabilidades e deveres do psicólogo, oferecer diretrizes para a sua formação e balizar os julgamentos das suas ações, contribuindo para o fortalecimento e ampliação do significado social da profissão.

Princípios Fundamentais

1. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

2. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

3. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural.

4. O psicólogo atuará com responsabilidade, por meio do contínuo aprimoramento profissional, contribuindo para o desenvolvimento da Psicologia como campo científico de conhecimento e de prática.

5. O psicólogo contribuirá para promover a universalização do acesso da população às informações, ao conhecimento da ciência psicológica, aos serviços e aos padrões éticos da profissão.

6. O psicólogo zelará para que o exercício profissional seja efetuado com dignidade, rejeitando situações em que a Psicologia esteja sendo aviltada.

7. O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código.

Das Responsabilidades do Psicólogo

Art. 1º - São deveres fundamentais dos psicólogos:

1. Conhecer, divulgar, cumprir e fazer cumprir este Código;

2. Assumir responsabilidades profissionais somente por atividades para as quais esteja capacitado pessoal, teórica e tecnicamente;

3. Prestar serviços psicológicos de qualidade, em condições de trabalho dignas e apropriadas à natureza desses serviços, utilizando princípios, conhecimentos e técnicas reconhecidamente fundamentados na ciência psicológica, na ética e na legislação profissional;

4. Prestar serviços profissionais em situações de calamidade pública ou de emergência, sem visar benefício pessoal;

5. Estabelecer acordos de prestação de serviços que respeitem os direitos do usuário ou beneficiário de serviços de Psicologia;

6. Fornecer, a quem de direito, na prestação de serviços psicológicos, informações concernentes ao trabalho a ser realizado e ao seu objetivo profissional;

7. Informar, a quem de direito, os resultados decorrentes da prestação de serviços psicológicos, transmitindo somente o que for necessário para a tomada de decisões que afetem o usuário ou beneficiário;

8. Orientar a quem de direito sobre os encaminhamentos apropriados, a partir da prestação de serviços psicológicos, e fornecer, sempre que solicitado, os documentos pertinentes ao bom termo do trabalho;

9. Zelar para que a comercialização, aquisição, doação, empréstimo, guarda e forma de divulgação do material privativo do psicólogo sejam feitas conforme os princípios deste Código;

10. Ter, para com o trabalho dos psicólogos e de outros profissionais, respeito, consideração e solidariedade, e,

quando solicitado, colaborar com estes, salvo impedimento por motivo relevante;

11. Sugerir serviços de outros psicólogos, sempre que, por motivos justificáveis, não puderem ser continuados pelo profissional que os assumiu inicialmente, fornecendo ao seu substituto as informações necessárias à continuidade do trabalho;

12. Levar ao conhecimento das instâncias competentes o exercício ilegal ou irregular da profissão, transgressões a princípios e diretrizes deste Código ou da legislação profissional.

Art. 2º - Ao psicólogo é vedado:

1. Praticar ou ser conivente com quaisquer atos que caracterizem negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade ou opressão;

2. Induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais;

3. Utilizar ou favorecer o uso de conhecimento e a utilização de práticas psicológicas como instrumentos de castigo, tortura ou qualquer forma de violência;

4. Acumpliciar-se com pessoas ou organizações que exerçam ou favoreçam o exercício ilegal da profissão de psicólogo ou de qualquer outra atividade profissional;

5. Ser conivente com erros, faltas éticas, violação de direitos, crimes ou contravenções penais praticados por psicólogos na prestação de serviços profissionais;

6. Prestar serviços ou vincular o título de psicólogo a serviços de atendimento psicológico cujos procedimentos, técnicas e meios não estejam regulamentados ou reconhecidos pela profissão;

7. Emitir documentos sem fundamentação e qualidade técnico-científica;

8. Interferir na validade e fidedignidade de instrumentos e técnicas psicológicas, adulterar seus resultados ou fazer declarações falsas;

9. Induzir qualquer pessoa ou organização a recorrer a seus serviços;

10. Estabelecer com a pessoa atendida, familiar ou terceiro, que tenha vínculo com o atendido, relação que possa interferir negativamente nos objetivos do serviço prestado;

11. Ser perito, avaliador ou parecerista em situações nas quais seus vínculos pessoais ou profissionais, atuais ou anteriores, possam afetar a qualidade do trabalho a ser realizado ou a fidelidade aos resultados da avaliação;

12. Desviar para serviço particular ou de outra instituição, visando benefício próprio, pessoas ou organizações atendidas por instituição com a qual mantenha qualquer tipo de vínculo profissional;

13. Prestar serviços profissionais a organizações concorrentes de modo que possam resultar em prejuízo para as partes envolvidas, decorrentes de informações privilegiadas;

14. Prolongar, desnecessariamente, a prestação de serviços profissionais;

15. Pleitear ou receber comissões, empréstimos, doações ou vantagens outras de qualquer espécie, além dos honorários contratados, assim como intermediar transações financeiras;

16. Receber, pagar remuneração ou porcentagem por encaminhamento de serviços;

17. Realizar diagnósticos, divulgar procedimentos ou apresentar resultados de serviços psicológicos em meios de comunicação, de forma a expor pessoas, grupos ou organizações.

Art. 3º - O psicólogo, para ingressar, associar-se ou permanecer em uma organização, considerará a missão, a filosofia, as políticas, as normas e as práticas nela vigentes e sua compatibilidade com os princípios e regras deste Código.

Parágrafo único: Existindo incompatibilidade, cabe ao psicólogo recusar-se a prestar serviços e, se pertinente, apresentar denúncia ao órgão competente.

Art. 4º - Ao fixar a remuneração pelo seu trabalho, o psicólogo:

1. Levará em conta a justa retribuição aos serviços prestados e as condições do usuário ou beneficiário;

2. Estipulará o valor de acordo com as características da atividade e o comunicará ao usuário ou beneficiário antes do início do trabalho a ser realizado;

3. Assegurará a qualidade dos serviços oferecidos independentemente do valor acordado.

Art. 5º - O psicólogo, quando participar de greves ou paralisações, garantirá que:

1. As atividades de emergência não sejam interrompidas;

2. Haja prévia comunicação da paralisação aos usuários ou beneficiários dos serviços atingidos pela mesma.

Art. 6º - O psicólogo, no relacionamento com profissionais não psicólogos:

1. Encaminhará a profissionais ou entidades habilitados e qualificados demandas que extrapolem seu campo de atuação;

2. Compartilhará somente informações relevantes para qualificar o serviço prestado, resguardando o caráter confidencial das comunicações, assinalando a responsabilidade, de quem as receber, de preservar o sigilo.

Art. 7º - O psicólogo poderá intervir na prestação de serviços psicológicos que estejam sendo efetuados por outro profissional, nas seguintes situações:

1. A pedido do profissional responsável pelo serviço;

2. Em caso de emergência ou risco ao beneficiário ou usuário do serviço, quando dará imediata ciência ao profissional;

3. Quando informado expressamente, por qualquer uma das partes, da interrupção voluntária e definitiva do serviço;

4. Quando se tratar de trabalho multiprofissional e a intervenção fizer parte da metodologia adotada.

Art. 8º - Para realizar atendimento não eventual de criança, adolescente ou interdito, o psicólogo deverá obter autorização de ao menos um de seus responsáveis, observadas as determinações da legislação vigente;

1. §1° - No caso de não se apresentar um responsável legal, o atendimento deverá ser efetuado e comunicado às autoridades competentes;

2. §2° - O psicólogo responsabilizar-se-á pelos encaminhamentos que se fizerem necessários para garantir a proteção integral do atendido.

Art. 9º - É dever do psicólogo respeitar o sigilo profissional a fim de proteger, por meio da confidencialidade, a intimidade das pessoas, grupos ou organizações, a que tenha acesso no exercício profissional.

Art. 10 - Nas situações em que se configure conflito entre as exigências decorrentes do disposto no Art. 9º e as afirmações dos princípios fundamentais deste Código, excetuando-se os casos previstos em lei, o psicólogo poderá decidir pela quebra de sigilo, baseando sua decisão na busca do menor prejuízo.

Parágrafo Único - Em caso de quebra do sigilo previsto no caput deste artigo, o psicólogo deverá restringir-se a prestar as informações estritamente necessárias.

Art. 11 - Quando requisitado a depor em juízo, o psicólogo poderá prestar informações, considerando o previsto neste Código.

Art. 12 - Nos documentos que embasam as atividades em equipe multiprofissional, o psicólogo registrará apenas as informações necessárias para o cumprimento dos objetivos do trabalho.

Art. 13 - No atendimento à criança, ao adolescente ou ao interdito, deve ser comunicado aos responsáveis o estritamente essencial para se promoverem medidas em seu benefício.

Art. 14 - A utilização de quaisquer meios de registro e observação da prática psicológica obedecerá às normas deste Código e a legislação profissional vigente, devendo o usuário ou beneficiário, desde o início, ser informado.

Art. 15 - Em caso de interrupção do trabalho do psicólogo, por quaisquer motivos, ele deverá zelar pelo destino dos seus arquivos confidenciais.

§ 1° - Em caso de demissão ou exoneração, o psicólogo deverá repassar todo o material ao psicólogo que vier a substituí-lo, ou lacrá-lo para posterior utilização pelo psicólogo substituto.

§ 2° - Em caso de extinção do serviço de Psicologia, o psicólogo responsável informará ao Conselho Regional de Psicologia, que providenciará a destinação dos arquivos confidenciais.

Art. 16 - O psicólogo, na realização de estudos, pesquisas e atividades voltadas para a produção de conhecimento e desenvolvimento de tecnologias:

1. Avaliará os riscos envolvidos, tanto pelos procedimentos, como pela divulgação dos resultados, com o objetivo de proteger as pessoas, grupos, organizações e comunidades envolvidas;

2. Garantirá o caráter voluntário da participação dos envolvidos, mediante consentimento livre e esclarecido, salvo nas situações previstas em legislação específica e respeitando os princípios deste Código;

3. Garantirá o anonimato das pessoas, grupos ou organizações, salvo interesse manifesto destes;

4. Garantirá o acesso das pessoas, grupos ou organizações aos resultados das pesquisas ou estudos, após seu encerramento, sempre que assim o desejarem.

Art. 17 - Caberá aos psicólogos docentes ou supervisores esclarecer, informar, orientar e exigir dos estudantes a observância dos princípios e normas contidas neste Código.

Art. 18 - O psicólogo não divulgará, ensinará, cederá, emprestará ou venderá a leigos instrumentos e técnicas psicológicas que permitam ou facilitem o exercício ilegal da profissão.

Art. 19 - O psicólogo, ao participar de atividade em veículos de comunicação, zelará para que as informações prestadas disseminem o conhecimento a respeito das atribuições, da base científica e do papel social da profissão.

Art. 20 - O psicólogo, ao promover publicamente seus serviços, por quaisquer meios, individual ou coletivamente:

1. Informará o seu nome completo, o CRP e seu número de registro;

2. Fará referência apenas a títulos ou qualificações profissionais que possua;

3. Divulgará somente qualificações, atividades e recursos relativos a técnicas e práticas que estejam reconhecidas ou regulamentadas pela profissão;

4. Não utilizará o preço do serviço como forma de propaganda;

5. Não fará previsão taxativa de resultados;

6. Não fará auto-promoção em detrimento de outros profissionais;

7. Não proporá atividades que sejam atribuições privativas de outras categorias profissionais;

8. Não fará divulgação sensacionalista das atividades profissionais.

Das Disposições Gerais

Art. 21 - As transgressões dos preceitos deste Código constituem infração disciplinar com a aplicação das seguintes penalidades, na forma dos dispositivos legais ou regimentais:

1. Advertência;
2. Multa;
3. Censura pública;
4. Suspensão do exercício profissional, por até 30 (trinta) dias, *ad referendum* do Conselho Federal de Psicologia;
5. cassação do exercício profissional, ad referendum do Conselho Federal de Psicologia.

Art. 22 - As dúvidas na observância deste Código e os casos omissos serão resolvidos pelos Conselhos Regionais de Psicologia, ad referendum do Conselho Federal de Psicologia.

Art. 23 - Competirá ao Conselho Federal de Psicologia firmar jurisprudência quanto aos casos omissos e fazê-la incorporar a este Código.

Art. 24 - O presente Código poderá ser alterado pelo Conselho Federal de Psicologia, por iniciativa própria ou da categoria, ouvidos os Conselhos Regionais de Psicologia.

Art. 25 - Este Código entra em vigor em 27 de agosto de 2005.

Glossário

ABERTURA: É onde estamos, é o Aí onde existimos e se constitui de: entendimento, de encontrar-se e da fala/linguagem. [Heidegger] - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

AGNÓSTICO: Do inglês *agnostic*, termo cunhado por Thomas Huxley a partir do grego ágnostos (aquele que não conhece). Pessoa ou pensamento que não afirma nem nega a existência de uma realidade transcendente. Tanto é agnóstico quem afirma que se essa realidade existe não é possível conhecê-la, quanto quem não tem posição definida sobre ela, mas admite que pode vir a tê-la. - FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ATENÇÃO BÁSICA À SAÚDE: A Atenção Básica caracteriza-se por um conjunto de ações de saúde, no âmbito individual e coletivo, que abrangem a promoção e a proteção da saúde, a prevenção de agravos, o diagnóstico, o tratamento, a reabilitação e a manutenção da saúde. É desenvolvida por meio do exercício de práticas gerenciais e sanitárias democráticas e participativas, sob forma de trabalho em equipe, dirigidas a populações de territórios bem delimitados, pelas quais assume a responsabilidade sanitária, considerando a dinamicidade existente no território em que vivem essas populações. Utiliza tecnologias de elevada complexidade e baixa densidade, que devem resolver os problemas de saúde de maior freqüência e relevância em seu território. É o contato preferencial dos usuários com os sistemas de saúde. Orienta-se pelos princípios da universalidade, da acessibilidade e da coordenação do cuidado, do vínculo e continuidade, da integralidade, da responsabilização, da humanização, da equidade e da participação social. (Brasil. PNAB 2006)

ATEU: Do grego átheos (sem deus). Pessoa ou instituição que nega a existência de um ser transcendental, que interfere na vida humana, assim como de qualquer dimensão sagrada nessa vida, isto é, que tenha a ver com esse ser (criação, salvação, condenação, inspiração, cura, etc.). - FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ALIENAÇÃO: É a perda da identidade individual ou social, gerada pela perda da autonomia e, consequentemente, da dependência de outrem. A alienação individual é gerada por um distúrbio psicológico, enquanto que a alienação social, resulta da dominação de um grupo ou uma classe. O termo é empregado em diversas acepções, como a alienação do colonizado pelo colonizador; do proletariado pela burguesia; dos indivíduos pelos meios de comunicação de massa. Veja *ideologia*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ANTIRRACISMO: Prática de identificar e mudar valores, estruturas e comportamentos que perpetuem o racismo sistêmico. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ANTISSEMITISMO: Atitude negativa e hostil em relação a judeus e à religião judaica. . Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

BIOÉTICA: A palavra provém do grego bios (vida) e ethos (propriedades do caráter ou hábito, costume) e pode ser compreendida como a investigação dos princípios e dos valores que regulam as práticas humanas relativas à saúde e às ciências da vida. O termo aparece pela primeira vez em 1971 no trabalho Bioethics. Bridge to the future escrito pelo biólogo e oncologista norte-americano Van R. Potter. As investigações são de natureza interdisciplinar, envolvendo cientistas das diferentes disciplinas biomédicas e estudiosos da moral. Constituem-se em principais objetos de estudo da bioética hoje a clonagem de embriões, o aborto, a eutanásia, as pesquisas com células tronco, a utilização de transgênicos, entre outros. Segundo Schramm e Braz (**http://www.ghente.org/bioetica/**), os conflitos gerados pelas diferentes visões acerca de como tratar esses temas encontram ressonância em ambientes seculares, que buscam discuti-los sem recorrer a um fundamento externo e transcendente (de natureza sobrenatural ou divina), mas a partir das negociações entre os agentes morais considerados competentes, nos planos ético e cognitivo, para conduzi-las. Ver ética ; *moral; secular*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CAMPO RELIGIOSO: É um conceito das Ciências Sociais, que designa o espaço social onde agentes e instituições disputam o monopólio das relações com o sagrado. O campo religioso é, portanto, um campo de conflitos, mesmo quando eles são dissimulados pelo ecumenismo ou pelo irenismo. Veja *ecumenismo, irenismo*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CLERO: Há religiões que dispõem de pessoal especializado no culto e na interpretação dos textos sagrados. A religião católica é a que tem esse pessoal dotado da estrutura mais complexa, em termos de recrutamento, seleção, formação e hierarquia. Em suma, é uma organização (uma burocracia) formada de sacerdotes, bispos, cardeais e do próprio papa, além de outras categorias. Dentre as denominações evangélicas, algumas têm um clero mais próximo da configuração católica (como os anglicanos); em outras, ao contrário, as igrejas são formadas de pastores que contam exclusivamente com seu próprio carisma. Veja *Vaticano, padroado*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CONCORDATA: A concordata é um tratado firmado entre os governos de dois Estados: o Vaticano, que representa a Igreja Católica, e um outro. Esse tratado estabelece privilégios para essa sociedade religiosa operar no território do país em questão. Em geral, o tratado estabelece condições especiais de atuação nas instituições estatais (escolas, hospitais, prisões, forças armadas), acesso aos meios de comunicação de massa, isenções tributárias, recebimento de recursos financeiros públicos, etc.
Veja *Estado concordatário, Estado confessional, Estado laico, Vaticano*.
FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CONFESSIONAL: Termo derivado de confissão, que é sinônimo de religião.
Veja *religião*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO: informação ou prática
individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético. (PNPIC, BRASIL, MS,

2006) (Ver Sistemas Tradicionais)

CRIACIONISMO: É a crença na criação do ser humano e dos demais seres vivos, por Deus, em suas formas atuais, conforme o relato dos livros sagrados das grandes religiões monoteístas, como por exemplo a Bíblia, em suas versões judaica e cristã, e o Corão. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CRIACIONISMO CIENTÍFICO: Movimento surgido nos Estados Unidos da América a partir da década de 70 do século XX baseado na defesa do Criacionismo como um corpo de conhecimento cientificamente legítimo e portanto capacitado a fazer parte do currículo de Ciências e Biologia nas escolas públicas norte-americanas. Entra em declínio a partir da rejeição de suas demandas na Suprema Corte Americana em 1982. Na sentença proferida o Criacionismo Científico é caracterizado como um movimento que carece das características essenciais que definem a Ciência, tendo na verdade, como propósito principal, a promoção da visão religiosa de um determinado grupo. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

CULTURA: Sistema comum de valores, comportamentos, crenças, normas sociais e relacionamentos que cria um senso de comunidade entre os indivíduos; a cultura é complexa e dinâmica e pode mudar ao longo do tempo. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

DEFICIÊNCIA: Restrição ou impedimento de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, para desenvolver habilidades consideradas normais para o ser humano. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

DESENHO INTELIGENTE: Movimento surgido nos Estados Unidos da América a partir da segunda metade da década de 90 do século XX, representando uma versão moderna do Criacionismo Científico. Deixando de lado quaisquer referências diretas a Deus ou aos textos bíblicos, busca a sua legitimidade como Ciência perante a sociedade. Baseia-se principalmente no argumento da complexidade irredutível, segundo o qual a presença de inúmeros exemplos de estruturas biológicas de grande complexidade encontradas na natureza não pode ser resultado unicamente da ação dos mecanismos não direcionados que fazem parte dos processos que compõem o campo de conhecimento da Biologia Evolutiva. Ao contrário, segundo os defensores desse movimento, tal complexidade é evidência da ação de uma inteligência suprema, um arquiteto metafísico ou força criadora que orienta o aparecimento das estruturas vivas e seus compotentes de modo definido e ordenado para executar suas funções atuais. Diante do fracasso da tentativa de incorporação do Criacionismo Científico ao currículo de Ciências e de Biologia nas escolas públicas norte-americanas, o Desenho Inteligente emerge como uma nova tentativa de capitanear a introdução desses temas no interior das escolas não confessionais. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

DIREITOS HUMANOS: O que são os direitos humanos é assunto de disputa teórica e prática. Para os universalistas, há um repertório de direitos pertinentes a todos os seres humanos, quaisquer que sejam as sociedades em que vivem. Para os relativistas, ao contrário, não há direitos humanos universais, mas, sim, direitos distintos, que têm validade no âmbito de cada sociedade, com suas peculiaridades históricas, sociais e culturais. Por outro lado, a tradição liberal enfatiza os direitos civis e políticos, enquanto que a tradição socialista acentua os direitos econômicos e sociais. A Constituição brasileira de 1988 tem todo um título dedicado aos "direitos e garantias fundamentais", que compreende, entre outros, os seguintes capítulos: "dos direitos e deveres individuais e coletivos", "dos direitos sociais" e dos "direitos políticos". No que diz respeito ao tema desta página, a Constituição assegura que: "É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção dos locais de culto e suas liturgias." FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

DIALÉTICA: 1. Método (atividade pensante do sujeito) da divisão; 2. Método do provável; 3. Lógica (ciência da demonstração e do saber demonstrativo); 4. Síntese dos opostos (nesse sentido ela é um modo de pensamento que reconhece, integra e trata o contraditório, transgredindo a lógica clássica - Hegel, nesse sentido ela é mais um modo de pensamento do que uma lógica). Método que corresponde ao mecânico e ao atômico faz parte da lógica dedutivo-identitária. - FONTE **CETRANS**

DISCIPLINA: "Uma disciplina é um campo do saber que se define pelos níveis de realidade que resistem às representações". "As disciplinas acadêmicas estudam fragmentos de níveis de Realidade. Há várias disciplinas associadas a um único nível de Realidade. As disciplinas acadêmicas estão conectadas exclusivamente ao Objeto (...). Baseadas no modelo mecanicista da ciência clássica, elas correspondem a um conhecimento in vitro : o conhecimento disciplinar (...). Elas são fortemente orientadas para a dominação do mundo exterior. Por definição, essas disciplinas são supostamente neutras, isto é, seu estudo tem que ser realizado de uma maneira independente de qualquer sistema de valores. Porém, (...) todos estes aspectos são de fato ad hoc, artificiais e ilusórios, pois o Objeto está sempre interagindo com o Sujeito, através do terceiro incluído, o termo de Interação. O conhecimento pleno é um novo tipo de conhecimento - o conhecimento transdisciplinar, que corresponde a um conhecimento in vivo. Esse novo conhecimento é, na verdade, o conhecimento do terceiro. Por definição o conhecimento transdisciplinar inclui um sistema de valores. É importante ressaltar que o conhecimento disciplinar e o conhecimento transdisciplinar não são antagônicos, mas complementares. A metodologia de ambos está fundada na atitude científica. [E devem ser articulados]". (B.Nicolescu - op.cit. p.57-58) - FONTE CETRANS - **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

DIVERSIDADE: Grupos de pessoas com nítidas diferenças e nítidas ligações entre elas; as ligações entre os grupos podem ser por gênero, identidade racial, etnia, nacionalidade, religião, classe econômica, idade, sexo, orientação sexual, habilidade física e mental etc. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

DIVINDADE

DIVINO

DOGMA: Do grego dogma-atos (decisão da assembléia popular ou do rei). Uma doutrina que não admite contestação é dogmática. Na doutrina da Igreja Católica, os dogmas estão formulados nas escrituras sagradas e no ensinamento dos papas, de modo que fiéis devem segui-los sem discussão. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

EDUCAÇÃO EM SAÚDE: 1. Processo educativo de construção de conhecimentos em saúde que visa à apropriação temática pela população e não a profissionalização ou carreira na saúde. 2. É também o conjunto de práticas do setor que contribui para aumentar a autonomia das pessoas no seu cuidado e no debate com os profissionais e os gestores a fim de alcançar uma atenção de saúde de acordo com suas necessidades. Notas: 1. A educação em saúde potencializa o exercício do controle social sobre as políticas e os serviços de saúde para que estes respondam às necessidades da população. 2. A educação em saúde deve contribuir para o incentivo à gestão social da saúde (BVS, 2005). - FONTE - PNPIC, BRASIL, MS, 2006.

EFICÁCIA: probabilidade de que indivíduos de uma população definida obtenham um benefício da aplicação de uma tecnologia a um determinado problema em condições ideais de uso (OTA, 1978) - FONTE - PNPIC, BRASIL, MS, 2006

ESTEREÓTIPO: Generalizações fixas sobre pessoas ou grupos; conjunto positivo ou negativo de crenças de um indivíduo em relação às características de um grupo. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ETNIA: Grupos definidos pelo compartilhamento histórico, religioso ou cultural. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ÉTNICO: Relativo a pessoas agrupadas conforme origem racial, nacional, tribal, religiosa, linguística ou cultural comum. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ETNOCENTRISMO: Crença na superioridade de uma raça ou de uma cultura própria; maneira de perceber as pessoas pertencentes ao próprio grupo cultural como superiores às não pertencentes. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

EXCLUSÃO: Não participação de segmentos da população na vida social, econômica, política e cultural, devido à dificuldade de acesso à legalidade, ao mercado de trabalho, à educação, às tecnologias de informação, aos sistemas de saúde e proteção social. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ECUMENISMO: Derivado de ecumênico, adjetivo oriundo do grego oikoumenikós (relativo ao mundo habitado). É o movimento pela unidade das igrejas cristãs, mas o termo pode ser empregado em sentido mais amplo, para designar a busca da unidade de religiões de outras tradições, especialmente da judaica. Um culto ecumênico encerra ritos e orações aceitos pelos adeptos das religiões envolvidas. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

EQUIDADE: Sistema de práticas garantidoras a todos os indivíduos de igualdade de tratamento, de oportunidades de desenvolvimento, de condições para a concorrência com base na competência e de acesso a serviços, independentemente de gênero, raça, idade, religião, nacionalidade etc. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ECUMENISMO: Derivado de ecumênico, adjetivo oriundo do grego oikoumenikós (relativo ao mundo habitado). É o movimento pela unidade das igrejas cristãs, mas o termo pode ser empregado em sentido mais amplo, para designar a busca da unidade de religiões de outras tradições, especialmente da judaica. Um culto ecumênico encerra ritos e orações aceitos pelos adeptos das religiões envolvidas. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

EQUIDADE: Sistema de práticas garantidoras a todos os indivíduos de igualdade de tratamento, de oportunidades de desenvolvimento, de condições para a concorrência com base na competência e de acesso a serviços, independentemente de gênero, raça, idade, religião, nacionalidade etc. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ESPIRITUALIDADE: (1) Ela pode se assentar em valores e perspectivas religiosas ou não. Está fortemente presente na luta dos movimentos e nas práticas populares de cuidado. Refere-se a dimensões da subjetividade, nem sempre conscientes, que são fundamentais na estruturação desta motivação e precisam ser consideradas e valorizadas nas práticas de saúde**.** (2) A valorização da espiritualidade significa uma inovação epistemológica da educação popular em saúde, na medida em que supera a usual redução das ações educativas e das práticas de cuidado ao que é compreendido e orientado de forma racional e lógica. A mística desenvolvida por muitos movimentos sociais em suas reuniões e encontros é uma estratégia pedagógica da valorização da espiritualidade e cria condições para que o diálogo educativo inclua também a linguagem simbólica da sensibilidade, emoção e intuição. - FONTE: BRASIL, PNEPS, 2012.

ESTADO ATEU: O Estado ateu é aquele que proclama que toda e qualquer religião é alienada e alienante, em termos sociais e/ou individuais. Para combater a alienação, o Estado ateu tenta suprimir toda e qualquer religião. Se não consegue proibi-la, completamente, dificulta ao máximo suas práticas, inibe sua difusão e desenvolve contínua e sistemática propaganda anti-religiosa. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ESTADO CONFESSIONAL: O Estado confessional é aquele que estabelece uma religião como oficial. Em consequência, essa religião desfruta de condições privilegiadas, assim como seu clero. Por vezes, ser adepto dessa religião é condição para acesso a certos cargos públicos, como na administração, nas escolas e no judiciário. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ESTADO LAICO: O que, antigamente, era chamado de Estado leigo, agora se chama Estado laico, aquele que tem sua legitimidade em todo o povo (laikós, em grego), ou seja, na soberania popular. O Estado laico é imparcial em matéria de religião. Ele respeita todas as crenças religiosas, desde que não atentem contra a ordem pública, assim como respeita a não crença religiosa. Ele não apóia nem dificulta a difusão das idéias religiosas nem das idéias contrárias à religião. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**
ESTADO CONCORDATÁRIO: Mesmo sem ter firmado uma concordata, no sentido jurídico do termo, o Estado concordatário protege uma religião ou um grupo delas, com privilégios políticos e/ou econômicos, explícita ou implicitamente. A forma mais comum de Estado concordatário, na atualidade, é a que resulta no privilegiamento das religiões do tronco judaico-cristão, sob a forma de ecumenismo ou de interconfessionalismo. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

ÉTNICO: Relativo a pessoas agrupadas conforme origem racial, nacional, tribal, religiosa, linguística ou cultural comum. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ETNOCENTRISMO: Crença na superioridade de uma raça ou de uma cultura própria; maneira de perceber as pessoas pertencentes ao próprio grupo cultural como superiores às não pertencentes. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ÉTICA: Do grego ethos (com e longo, propriedade do caráter; com e curto, costume). Aristóteles denominou "éticas" as investigações que realizou sobre os caracteres e os costumes humanos. A palavra foi traduzida para o latim por moralis, que por sua vez deriva de mores (hábito ou costume). As raízes etimológicas revelam, portanto, porque os termos "ética" e "moral" podem ser considerados intercambiáveis: ambos se referem ao mesmo objeto, isto é, à conduta humana. Não obstante, historicamente muitos filósofos buscaram distinguir ética de moral, dando origem a diferentes interpretações. A tradição filosófica oriunda do idealismo alemão (Kant, Fichte, Hegel) considera a ética como a parte da filosofia dedicada ao trabalho de reflexão sobre a vida prática, a qual é atravessada por uma série de questões e dilemas morais, relativos aos juízos feitos pelos indivíduos e pelas sociedades acerca do Bem e do Mal. Alguns conceituados dicionários de Filosofia, como o de Lalande (1993, p. 349), aprofundam essa tradição, conferindo à ética o caráter de "ciência que toma por objeto imediato os juízos de apreciação sobre os atos qualificados como bons ou maus". Veja fundamentação moral, moral. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

EXCLUSÃO: Não participação de segmentos da população na vida social, econômica, política e cultural, devido à dificuldade de acesso à legalidade, ao mercado de trabalho, à educação, às tecnologias de informação, aos sistemas de saúde e proteção social. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

FEMINISMO: Conjunto de ideologias e de movimentos políticos, culturais e econômicos cujo objetivo é a igualdade de direitos entre mulheres e homens; defesa de igualdade educacional e ocupacional entre homens e mulheres. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

FENOMENOLOGIA I: (1) conjunto de fenômenos associados a uma classe de unidades (Varela/Maturana); (2) descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição; (3) [De fenômeno + -logia; al. Phänomenologie.] S. f. Filos. 1. Estudo descritivo de um fenômeno ou de um conjunto de fenômenos em que estes se definem quer por oposição às leis abstratas e fixas que os ordenam, quer por oposição às realidades de que seriam a

manifestação. 2. Sistema de Edmund Husserl (1859-1938), filósofo alemão, e de seus seguidores, caracterizado principalmente pela abordagem dos problemas filosóficos segundo um método que busca a volta "às coisas mesmas", numa tentativa de reencontrar a verdade nos dados originários da experiência, entendida esta como a intuição das essências. (Aurélio Buarque. Dicionário da Língua Portuguesa) (3.) Descrição dos fenômenos. Segundo Husserl, método filosófico que se propõe, através da descrição das próprias coisas, fora de toda construção conceitual, descobrir as estruturas transcendentes da consciência e das essências. Entretanto, para trazer à luz o princípio de toda realidade, a partir do método fenomenológico, não se trata de ficar apenas numa descrição das aparências, dos acontecimentos, mas de buscar estabelecer os princípios explicativos suscetíveis de trazer à luz a significação dos fenômenos descritos. (Verrier, Christian. Glossaire); (4) Para Husserl, o fenômeno é antes aparição que aparência, ele é manifestação plena de sentido, e toda filosofia consiste em elucidar esse sentido. (...) [Ele vê] em todo conhecimento a atividade de um sujeito pensante, de um sujeito transcendental. (ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.438); (5) Descrição daquilo que aparece (essência ou fatos) ou ciência que tem com objetivo ou projeto essa descrição. - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

FENOMENOLOGIA II: O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl (1859-1938). Todavia, ela está longe de estar resolvida. A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua "facticidade". É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo está sempre "ali", antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. [Ref.: Orelha do livro Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau - Ponty da Martins Fontes, 1999]- FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

FUNDAMENTAÇÃO MORAL: Segundo a tradição judaico-cristã, Deus é o fundamento último de toda a moral, pois suas palavras são inquestionáveis. É considerado "bom" tudo o que agrada a Ele e "mau" tudo o que lhe desagrada. O problema deste tipo de fundamentação reside no fato de que só pode responder à questão "Deus Existe?" classificando-a como blasfêmia, o que encerra a discussão. As filosofias racionalistas, por sua vez, buscaram fundamentar a moral na razão, mas não conseguiram explicar o que serve de fundamento à própria razão. Já as filosofias empiristas buscaram o fundamento na natureza humana, o que também não é satisfatório, pois o conceito, além de vago, só encontra seu fundamento último em uma entidade metafísica, "A Natureza". O debate permanece em aberto e dele participam as filosofias que defendem a substituição do fundamento último, absoluto, pela fundamentação intersubjetiva (Habermas, Perelman), construída a partir de procedimentos argumentativos, e as filosofias de orientação pós-modernista (Lyotard, Maffesoli) que defendem a impossibilidade ou a não necessidade de fundamentar a moral. Veja *moral, ética*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

FUNDAMENTALISMO: (1) É a qualificação de um movimento religioso que segue estritamente os princípios e/ou as práticas do fundador, rejeitando como desvios ou heresias as mudanças realizadas nos ritos, nos valores, assim como na interpretação dos textos sagrados. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/** (2) 0 vocábulo "Fundamentalismo" tem origem no protestantismo norte-americano da segunda metade do século XIX e do começo do século XX. Com efeito; entre 1878 e 1918 formaram-se, dentro do protestantismo dos Estados Unidos, duas correntes: uma dita "fundamentalista" e a outra "modernista" ou "liberal". A diversidade entre uma e outra estava no modo de interpretar a Bíblia. Os fundamentalistas ensinavam que a Bíblia é obra de Deus, e não dos homens; Deus terá inspirado palavra por palavra a homens santos; por isto o texto sagrado há de ser tomado ao pé da letra, quer se trate de história, de poesia, quer de profecia, quer de apocalipse... Qualquer tentativa de recolocar os livros sagrados em seu ambiente histórico e penetrá-los mediante o instrumental da lingüística, da literatura antiga, da geografia, da arqueologia... é tida como concessão à pouca fé e à profanação do texto inspirado. Aos fundamentalistas se opunham os modernistas, professores da Universidade de Chicago, tidos como infiéis; recorriam aos subsídios das ciências profanas para entender a Bíblia e, além disto, se filiavam à corrente protestante liberal tendente ao racionalismo. 0 fundamentalismo tem semelhanças com o integrismo, o conservadorismo, o tradicionalismo, mas distingue-se destas correntes afins por sua origem histórica e sua atuação. Podem-se atribuir dois significados ao Fundamentalismo (um mais amplo, outro mais restrito), como nota F. Galindo na obra "El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para la America Latina", pp. 136-138: *"Em sentido amplo, o Fundamentalismo é uma tendência atual das tradições judaica, cristã e muçulmana, que costuma manifestar-se em reações mais ou menos violentas contra as mudanças culturais. Os estudos de psicologia descrevem os seus adeptos mais zelosos como pessoas autoritárias, indivíduos que se sentem ameaçados num mundo dominado por potências malvadas que estão em permanente atitude de conspiração. Pensam segundo esquemas simplicistas e imutáveis; diante dos problemas de hoje são propensos a dar respostas autoritárias e moralizantes. Quando as mudanças culturais chegam a um ponto crítico, essas pessoas se agrupam em movimentos radicais dentro das suas próprias tradições religiosas. Em sentido estrito, o fundamentalismo é uma modalidade do protestantismo norte-americano, uma `subespécie de evangelismo' (Marsden). Mais precisamente, do ponto de vista histórico, é um movimento protestante recente, que tem suas raízes no século XIX e se organizou no inicio do século XX; na década de 1920 envolveu-se em controvérsias com diversas denominações protestantes norte-americanas. Surgiu como reação a correntes sociais e teológicas, que os fundamentalistas designaram como liberalismo e modernismo, correntes tidas como ameaças ao Cristianismo tradicional ou como apostasia religiosa... Mais precisamente, o Fundamentalismo pode ser definido como um evangelismo reacionário frente a um evangelismo liberal ou social"*. FONTE **http://agnusdei.50webs.com/div225.htm**

GÊNERO: Classificação sexual baseada na construção social do que sejam mulheres e homens; difere de sexo, que significa a diferença física entre fêmeas e machos. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

GRUPO DE IDENTIDADE: Grupo, cultura ou comunidade com a qual um indivíduo se identifica ou com que compartilha algum sentimento de pertença. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

GRUPO DE MINORIA: Grupo de pessoas de determinada sociedade que tem pouco ou nenhum acesso ao poder social, econômico, político ou religioso. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

GRUPO DOMINANTE: Grupo de pessoas em determinada sociedade que controla outros grupos em termos de poder econômico, cultural, político, religioso ou social. FONTE GLOSSARIO PRÓ EQUIDADE DE GÊNERO E RAÇA **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

HERMENÊUTICA: reflexão filosófica sobre os símbolos religiosos, os mitos e, em geral, toda forma de expressão humana (sobre o sentido da emoção, o de uma obra de arte, etc.). A hermenêutica dos fenômenos humanos, que requerem uma interpretação e uma compreensão, opõe-se à análise objetiva dos fenômenos da natureza. (Verrier, Christian. Glossaire. www.barbier-rd.nom.fr <http://www.barbier-rd.nom.fr>) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

IDEOLOGIA: Este termo tem muitas definições, sendo objeto de disputas teóricas e práticas. Para Norberto Bobbio, o termo ideologia tem dois significados. O significado fraco do termo ideologia é o de um conjunto de idéias e de valores referentes à ordem pública, que têm como função orientar os comportamentos políticos coletivos. O significado forte do termo ideologia é o que lhe deu Karl Marx, o da falsa consciência das relações de dominação entre as classes sociais. No significado fraco, a ideologia não é verdadeira nem falsa, é simplesmente de caráter prático, tem, portanto, um valor positivo. No significado forte, a ideologia tem um valor negativo, devido ao seu caráter mistificador. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

IMAGINÁRIO: "Buscar Sentido, encontrar o significado, nos remete à dimensão do simbólico, pois simbolizar significa descobrir o sentido. É própria do ser

humano a atitude simbolizadora. Segundo Hollis (1997), os homens apresentam como parte de sua constituição essencial, um processo de natureza estruturante que lhes permite ordenar o caos, estabelecendo um relacionamento significativo com o mundo. Ao impor, através dos mitos, uma estrutura ao caos aparente, o imaginário coloca o homem em relação de significado com o mundo, com o Outro e consigo mesmo. O imaginário é um mapa com o qual lemos o mundo, pois o real é uma construção imaginária. Nessa organização imaginária, cabe à imagem, entendida como representação concreta, sensível, de um objeto material ou ideal, presente ou ausente do ponto de vista perceptivo, (Wunenburger: 1997), um papel eminentemente mediador e relacional, evidenciando o dinamismo do imaginário. (...)As imagens aglutinam-se, no imaginário, em torno de núcleos organizadores da simbolização que são polarizados. Em cada núcleo, ou pólo, há uma força homogeneizante, ordenadora de sentido, que organiza semanticamente as imagens, configurando-as, miticamente, em três estruturas básicas, que gravitam em torno de três esquemas matriciais: heróico (separar), místico (incluir) e sintético (dramatizar). O primeiro põe em ação imagens e temas de luta (do herói contra o monstro, do Bem contra o Mal), o segundo, imagens assimiladoras e confusionais, e o terceiro põe em conjunto imagens divergentes, integrando-as numa ação. Nessa perspectiva, o imaginário não é um simples conjunto de imagens que vagueiam livremente na memória e na imaginação. Ele é uma rede de imagens na qual o sentido é dado na relação entre elas, as quais organizam-se de acordo com uma certa lógica, uma certa estruturação, de modo que a configuração mítica do nosso imaginário depende da forma como arrumamos nele nossas fantasias. É dessa configuração que decorre o nosso poder de melhorar o mundo, recriando-o cotidianamente, pois o imaginário é o denominador fundamental de todas as criações do pensamento humano (Durand, 1997). Nesse sentido, o imaginário é um dinamismo equilibrador que se apresenta como a tensão entre duas "forças de coesão" de dois "regimes" - o diurno e o noturno - 6, cada um relacionando as imagens em dois universos antagonistas (o heróico e o místico); estes se acomodam, no estado médio e normal da atividade psíquica, em um outro universo - o dramático. Neste, as imagens antagonistas conservam a sua individualidade, a sua potencialidade e só se reúnem no tempo, na linha narrativa, num sistema, e não propriamente numa síntese (Durand, 1988). (VEJA MAIS IN: TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. O imaginário como dinamismo organizador e a educação como prática simbólica <http://www.cice.pro.br/textos/cecilia_brasilia.doc>. Acesso em: 26.03.03) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

INCLUSÃO: Ato de incluir pessoas pertencentes a grupos de minoria, permitindo-lhes a plena participação em todo o processo educacional, laboral, de lazer e de atividades comunitárias e domésticas. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

INTEGRISMO: Esse termo refere-se ao movimento oposto ao da laicidade. Enquanto a laicidade aponta para a separação entre religião e política, o integrismo defende a fusão entre os dois campos. O termo tem, também, outra conotação, que o aproxima do fundamentalismo. Nesta conotação, o integrismo refere-se à defesa da integridade dos textos os princípios ou das doutrinas em sua situação original, que estaria ameaçada por mudanças descaracterizadoras. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

INTERDISCIPLINARIDADE: interação entre duas ou mais disciplinas, como método de pesquisa e de ensino promovendo a interação desde a simples comunicação das idéias até a integração mútua de conceitos, da epistemologia, da terminologia, dos procedimentos. Explica-se ainda que o interdisciplinar consiste num tema, objeto ou abordagem em que duas ou mais disciplinas intencionalmente relacionam-se entre si para alcançar maior abrangência de conhecimento. Interdisciplinaridade é também entendida como uma busca de "retotalização" do conhecimento. (SOMMERMAN, A. Intrer e Transdisciplinariade, São Paulo:
Paulus, 2006)

IRENISMO: Apesar das disputas entre as sociedades religiosas, cruentas e incruentas, no passado como no presente, o irenismo pretende que essas disputas tenham caráter secundário, e proclama que todas as religiões, no fundo, querem o mesmo, estão todas empenhadas na difusão do mesmo fundamento ético, de caráter pacífico e solidário. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

LAICIDADE: Atributo da posição laica, seja de um Estado, de uma instituição, de um grupo ou de um indivíduo.
Veja *Laico, Estado laico*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

LAICISMO: Esse termo é geralmente empregado como sinônimo de laicidade. Mas, ele tem um significado restritivo para o clero católico, que designa de laicista a posição que ele considera contra seus próprios interesses materiais ou simbólicos. Assim, a posição oficial da Igreja Católica (inclusive alguns documentos pontifícios recentes) é pelo reconhecimento do Estado laico, mas não do "Estado laicista".
Veja *laico, laicidade, Estado laico, Estado confessional, Estado concordatário*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

LAICO: A posição laica é imparcial em matéria de religião, seja nos conflitos ou nas alianças entre as crenças religiosas, seja diante da atuação dos não crentes. A posição laica não implica a rejeição de qualquer religião. Implica, isto sim, o não envolvimento no proselitismo nem nas disputas entre elas pela fé dos crentes, nem na crítica a qualquer delas ou a todas elas pelos não crentes. Como a língua inglesa não dispõe de palavra equivalente, os que se expressam nela empregam o termo secular como sinônimo, embora seja crescente o uso da palavra francesa laïc pelos autores anglófonos.
Veja *Estado laico, secular, secularização*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

LAUDÊMIO: É um resquício do direito medieval, que persiste até hoje no Brasil. Ele consiste numa taxa que o proprietário de um imóvel tem de pagar anualmente (foro) a uma instituição que detém esse privilégio por força de lei. Além do foro anual, cada vez que o imóvel sujeito ao laudêmio é vendido, o vendedor tem de pagar uma taxa calculada à base de 2,5% a 5,5% do valor da transação - chega a ser maior do que o imposto de transmissão devido às Prefeituras Municipais. A família imperial beneficia-se desse imposto sobre os imóveis situados no distrito central da cidade de Petrópolis, no Estado do Rio de Janeiro. Mas, as maiores beneficiadas são as dioceses da Igreja Católica e as irmandades religiosas a quem são transferidos os pagamentos referentes ao laudêmio devido pelos proprietários de imóveis situados nas áreas centrais das cidades mais antigas do país, inclusive e principalmente, Rio de Janeiro e Salvador. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

LEIGO: Esse termo de origem cristã/católica designou, originalmente, todo indivíduo que não tinha a preparação para as funções clericais, nem feito os votos que levavam ao sacerdócio. Esse termo foi estendido ao Estado que não tinha religião oficial. A expressão "Estado leigo" foi abandonada em proveito de outra, mais apropriada, a de Estado laico. Atualmente, o adjetivo leigo é empregado para indicar a falta de qualificação específica de uma pessoa ou de um grupo de pessoas. Ex: professor leigo, aquele que não tem formação em escola normal ou em curso superior de licenciatura. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

MEDICINA TRADICIONAL - (1)Sistemas médicos complexos e recursos terapêuticos , os quais são também denominados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) de medicina tradicional e complementar/alternativa. (2) Compreende-se por Sistemas Médicos Complexos as abordagens do campo das PIC que possuem teorias próprias sobre o processo saúde/doença, diagnóstico e terapêutica. (LUZ.T.M, Novos Saberes e Práticas em Saúde Coletiva, São Paulo, Editora Hucitec, 2003 - IN PNPIC, Brasil, MS, 2006)

MEDITAÇÃO - procedimento que foca a atenção de modo nãoanalítico ou discriminativo, promovendo alterações favoráveis no humor e no desempenho cognitivo. (PNPIC, BRASIL, MS, 2006)

MORAL: Do latim moralis, termo criado por Cícero para traduzir a palavra grega "ética". A moral pode ser compreendida como o que é relativo aos costumes ou às regras de conduta admitidos pelas sociedades humanas. Na visão kantiana, torna-se universal na medida em que, pelo uso da razão prática, o sujeito transcende a todas as contingências empíricas que a cercam, alcançando a forma pura da lei que deve regular a conduta humana, chamada de lei moral: "age de tal maneira que a máxima da tua vontade seja sempre o princípio de uma legislação universal". A formulação de Kant tem sido criticada tanto no âmbito da

filosofia quanto no da antropologia cultural. O principal argumento apresentado pelos críticos é o de que os costumes e as regras de conduta se modificam conforme a história e a cultura das sociedades, sendo a lei moral, portanto, apenas um princípio formal e não um construto aplicável à facticidade histórica. Veja *ética, fundamentação moral*. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

MÍSTICO: Termo derivado de mito. Refere-se a atitudes, crenças e valores baseados em mitos, com ênfase em dimensões espirituais. Relaciona-se também a todas as formas de mediação com o sagrado que se manifestam através de uma relação direta com a divindade ou força transcendente. Nele se incluem todos os transes de possessão, meditativos, bem como as diversas formas de profetismo ou glossolalia. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

MITO: O termo mito foi empregado, originalmente, para designar uma narrativa que dizia respeito aos deuses, à natureza, à origem divina dos homens, etc. Nas Ciências Sociais, esse termo tem uma acepção estrita, designando a dimensão da cultura humana externa à ciência e à tecnologia; e uma acepção ampla, que se refere ao conjunto das crenças e dos valores de uma determinada sociedade. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

MITO II: (1) Mircea Eliade (Mito e Realidade 1972; 11)" o mito conta uma historia sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do " principio". Em outros termos , o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre portanto a narrativa de uma criação: ele relata de que modo algo foi produzido ou começou a ser. O Mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente... Em suma os mitos descrevem as diversas , e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do " sobrenatural") no mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural." O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma "história verdadeira", porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é verdadeiro porque a existência do Mundo ai está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro" porque é provado pela mortalidade dos homens e assim por diante. (2) A natureza do mito e da consciência mítica provém de uma camada muito profunda da realidade e da própria consciência humana. É por isso que não podemos conceitualizá-lo, defini-lo, objetivá-lo, mas apenas vivê-lo profundamente, diretamente, sem intermediários».(...) "O mito é aquilo em que acreditamos, sem saber que nele acreditamos" (Panikkar). E não deve ser confundido com a fé (que ele permite que se expresse), nem com a crença (articulação da fé). «O mito é aquilo que é evidente, que não precisa ser explicitado, porque o consideramos como adquirido, escapando à consciência intelectual. Mais que indizível e impensável, ele seria não-dito (pois não é dizível) e não pensado (porque não pensável). Ele é "(...) o que faz ver, mas não pode ser visto. Como a luz" (Pannikar). Derradeiro horizonte da inteligibilidade, ele se encontra "(...) na origem do pensamento, não no sentido de fornecer o alimento para o pensamento, mas no sentido de purificar o pensamento, contorná-lo, ou melhor, atravessá-lo, para que o não-pensado emerja e que o intermediário desapareça" (Pannikar). Ele dirige o nosso pensamento e nossa ação para determinada direção, levando-nos a escolher um caminho e não outro». Se seguirmos o mito do logos e da história, orientaremos a nossa ação para «as definições e para os projetos nesta vida ou na outra. O mito do círculo (...) o orientará a encontrar o seu lugar no círculo da vida ...(Vachon). «A linguagem do mito articula-se sobre o relato mítico, mas também sobre o símbolo (instrumento do mito), a fé (veículo do mito), as crenças (articulação da fé), o rito/culto (o mito em ação, expressão do mito).Cada cultura e também cada civilização, repousa e fundamenta-se em mitos próprios que não são redutíveis uns aos outros, o que não impede que possam existir semelhanças». º(COLL, Agustí Nicolau. As culturas não são disciplinas: existe o transcultural? In: Educação e transdisciplinaridade II. São Paulo: TRIOM, 2002.) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

MULTICULTURAL: Coexistência de indivíduos de culturas diferentes**.** Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

MULTICULTURALISMO: Aceitação e compreensão das diferentes culturas de pessoas que vivem juntas numa mesma comunidade. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

ONTOLOGIA: Parte da filosofia que trata do ser concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e cada um dos seres. FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

PADROADO: Foi o regime de estreita colaboração política e ideológica entre o Estado português a Igreja Católica, estabelecido na luta contra os mouros, na península ibérica e contra reforma protestante. Esse regime consistia na transferência para os reis de poderes especiais, como o de censurar as próprias bulas papais. Por outro lado, o Estado português mantinha o catolicismo como religião oficial e sustentava o clero. A Espanha também teve seu padroado, similar ao português. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

PLURALISMO: Promoção do respeito mútuo, da aceitação, do trabalho em equipe e da valorização das diferenças num ambiente em que há diversidade. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

POLÍTICAS PÚBLICAS - são conjuntos de programas, ações e atividades desenvolvidas pelo Estado diretamente ou indiretamente, com a participação de entes públicos ou privados, que visam assegurar determinado direito de cidadania, de forma difusa ou para determinado seguimento social, cultural, étnico ou econômico. As políticas públicas correspondem a direitos assegurados constitucionalmente ou que se afirmam graças ao reconhecimento por parte da sociedade e/ou pelos poderes públicos enquanto novos direitos das pessoas, comunidades, coisas ou outros bens materiais ou imateriais. - FONTE SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE.

PRAGMÁTICA: a máxima pragmática, segundo Peirce, é a seguinte: "Todo o sentido símbolo consiste na totalidade de todos os modos gerais da conduta racional que, condicionando todas as possíveis circuntâncias e desejos, seguir-se-iam à sua aceitação" (CP. 5438). Conjunto de investigações que têm como objeto a relação dos signos com os objetos, ou seja, a situação em que o signo é usado.º(Fonte: Charles Sanders Peirce, filosofo americano (1859-1913). Sua teoria foi redescoberta pela semiologia, pela filosofia, pela fenomenologia e agora pela transdisciplinaridade) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

PRÁXIS: em grego significa "ação". Na terminologia marxista designa o conjunto de relações de produção e trabalho, que constituem a estrutura social, e a ação transformadora que a revolução deve exercer sobre tais relações. Para Engels, isso implica em inserir-sena relação de produção e trabalho e transformá-las ativamente. - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

PRECONCEITO: Atitude fortemente enraizada que considera diferenças como fraquezas. FONTE GLOSSARIO PRÓ EQUIDADE DE GÊNERO E RAÇA **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**
(2) "é um julgamento formulado sobre uma pessoa, grupo de indivíduos ou povo (ou campo de conhecimento) que ainda não se conhece ou não compreendemos. É um dado universal, ligado à psicologia humana, um dado inerente a todas as culturas e a todas as civilizações. A discriminação refere-se a um tratamento desfavorável. Um comportamento coletivo ligado a certos modos de funcionamento social (ou a postulados teóricos). Ela é produzida quando se recusa aos indivíduos ou aos grupos humanos, a igualdade de tratamento que tem direto de receber. Enquanto o estereótipo, por sua vez, são preconceitos cristalizados em imagens ou expressões verbais. Reduz o diferente em traços pejorativos que em geral não se baseiam em experiências verdadeiras". (AMA, 2008)

QUANTUM: a menor e indivisível quantidade de energia de uma grandeza física, que só pode variar como múltiplo desse valor mínimo. O campo dos quanta (Plural lat. de quantum) é racionalmente (matematicamente) compreensível, mas contrariamente ao universo newtoniano, não pode ser visualizado. - FONTE

CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

RAÇA: Grupo definido socialmente devido a características físicas, tais como cor da pele, textura do cabelo, traços faciais. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

RACISMO: Práticas individuais, institucionais e políticas baseadas na crença de que determinada raça é superior a outra. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

REALIDADE: Ao tratar da abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento, B. Nicolescu diz: "Aqui, o significado que damos à palavra "realidade" é, ao mesmo tempo, pragmática e ontológica. Entendemos por "Realidade" (com R maiúsculo) primeiramente aquilo que resiste às nossas experiências, representações, descrições, imagens e mesmo às formulações matemáticas. Considerando que a Natureza participa no ser do mundo, temos que dar uma dimensão ontológica ao conceito de Realidade. Realidade não é uma mera construção social, o consenso de uma coletividade ou algum acordo intersubjetivo. Também tem uma dimensão trans-subjetiva. Exemplo: dados experimentais podem arruinar a mais bela teoria científica. Claro que temos que distinguir as palavras "Real" e "Realidade". Real designa aquilo que é, enquanto Realidade diz respeito à resistência na nossa experiência humana. Por definição, o "Real" está velado para sempre; enquanto a "Realidade" é acessível ao nosso conhecimento". (op.cit. p. 48) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

RECURSOS TERAPEUTICOS - Compreende-se por recursos terapêuticos aqueles instrumentos utilizados nos diferentes sistemas médicos complexos. (PNPIC,BRASIL,MS, 2006)

RELIGIÃO: É um conjunto de crenças e de valores compartilhados por um grupo de pessoas, que se reúnem para certas práticas rituais. Entre as crenças compartilhadas estão a de um mundo sobrenatural; a de seres sobrenaturais que podem influir na vida material; narrativas sobre a criação dos seres vivos, inclusive os seres humanos; na "vida" após a morte. As religiões podem ser monoteístas, que acreditam na existência de um único deus, como as que nasceram no Oriente Médio (judaísmo, cristianismo e islamismo); politeístas, como as afro-brasileiras, que acreditam na existência de diversas entidades sobrenaturais; ou até mesmo não terem deus algum, como o budismo, o confucionismo e o taoísmo. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

RITO: Segundo o Aurélio, rito: regras e cerimônias próprias da prática de uma religião; culto; religião.Ritual: relativo a rito; liturgia; cerimonial; etiqueta. - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

SABEDORIA - Saber, ciência "A sabedoria acumulada nos séculos" (Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica, Cuvillier, A. Cia Ed. Nacional, 1976)

SAGRADO - A palavra sagrado (ou sacro) tem uma referência mais ampla e outra mais restrita, e seu emprego em Ciências Sociais aceita ambas. Em sentido amplo aquilo que é protegido pela religião ou não, inclui o religioso, mas não se limita a esse aspecto. Também não é sinônimo de santo. H. S. Becker defende enfaticamente o uso amplo do termo: sagrado não se limita ao significado de santo, religioso, espiritual divino, abençoado, consagrado, pio, devoto, eclesiástico, clerical etc. Neste sentido sagrado tem sentido de respeitado venerado e inviolável. Paralelamente, uma grande variedade de objetos práticas, lugares, costumes e ideias religiosas, ou não-religiosas pode adquirir um caráter sagrado. (Dicionário de Ciência Sociais - FGV 1986)

SECULAR: Expressão de origem religiosa cristã/católica que designava, originalmente, todo o mundo de fora da Igreja. O mundo secular era, então, o mundo da economia, da administração, da política, da família, enfim, de tudo o que não estava sob o controle direto da Igreja. Em suma, secular era tudo o que dizia respeito à dimensão mundana da vida humana, isto é, à vida neste mundo. Num sentido mais amplo, o termo secular é também empregado para designar tudo o que é oposto ao sagrado, ao inviolável, ao que não pode ser discutido, mesmo fora da conotação explicitamente religiosa. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

SECULARIZAÇÃO: O termo secular deu origem a secularização, expressão que designa o processo de mudança pelo qual a sociedade deixa de ter instituições legitimadas pelo sagrado, baseadas no ritualismo e na tradição, tornando-se cada vez mais profanas (ou seculares). O processo de secularização leva à compreensão do mundo e da humanidade a partir de critérios imanentes, isto é, internos a eles próprios, sem o recurso ao sobrenatural. A secularização implica a perda da força da religião para regular a vida social, mas não implica, necessariamente, o fim da religião, que pode se manter e até mesmo aumentar sua força na dimensão íntima da vida dos indivíduos. Num sentido mais geral, a secularização remete à cultura que se torna mais baseada em critérios racionais ou utilitários do que em valores e práticas tradicionais. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

SEMIÓTICA: teoria geral dos signos. "Doutrina quase necessária ou formal dos signos (CP. 2227). É o outro nome para a Lógica.º(Fonte: Charles Sanders Peirce, filosofo americano (1859-1913). Sua teoria foi redescoberta pela semiologia, pela filosofia, pela fenomenologia e agora pela transdisciplinaridade.) FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

SIGNO: (1) Direção semântica das palavras signo, algorítmo e notação, designando a «função de ligação operada pelo símbolo entre duas ordens de realidade», sendo mais convencional e artificial. Galvani acrescenta que, ainda segundo Borella, «signo e símbolo significam, ou seja, ambos orientam o "leitor" para um objeto ou referente, mas o modo de referência é diferente para cada um, que é o que funda toda a distinção entre signo e símbolo». O modo de referência do signo é designativo, o do símbolo é de presentificação, «ele presentifica tornando presente por seu próprio ser».Nesse ponto de vista, a distinção entre símbolo e signo repousa sobre sua função referencial. O símbolo não designa um referente preciso e não define uma ordem de realidade particular, podendo ser interpretado em diferentes níveis. O que não acontece com o signo, que define o objeto designado e sua ordem de realidade (signo matemático, por ex.).
(2) relação triádica envolvendo um signo, um objeto e o interpretante. O interpretante como elemento ativo reenvia o signo a seu objeto.º(Fonte: Charles Sanders Peirce, filósofo americano (1859-1913). Sua teoria foi redescoberta pela semiologia, pela filosofia, pela fenomenologia e agora pela transdisciplinaridade) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

SÍMBOLO: Aspecto mais convencional e social do termo: atributo, insígnia e representação, sendo religados por a sua codificação convencional. (1) Galvani trata de outras significações da palavra símbolo: «Uma das significações mais antigas da palavra remete aos termos imagem, reflexo, ícone, traço e vestígio (escolas pitagórica, platônica e egípcia)», aplicando-se à toda a criação como o reflexo do mundo espiritual; e a natureza icônica do mundo sensível faz do símbolo um reflexo que "significa por presentificação". Outra significação remete «aos termos alegoria, parábola, metáfora», referindo-se à retórica, ao discurso, e, em seu conjunto, evocando o deslocamento, o transporte (a metáfora evoca uma idéia de transporte, de transferência de sentido).
(2) "O primeiro [conceito] a ser aprofundado foi o de Símbolo, ferramenta que me pareceu importante para poder pesquisar as questões que me intrigavam. Os símbolos pareciam se apresentar como enigmas, escritos em linguagem cifrada que, ao ser decifrados, nos permitiam adentrar em outros

SISTEMAS TRADICIONAIS INDÍGENAS DE SAÚDE: são baseados em uma abordagem holística de saúde, cujo princípio é a harmonia de indivíduos, famílias e comunidades com o universo que os rodeia. As práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena e são o produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem. Essas práticas e concepções são, geralmente, recursos de saúde deeficácias empírica e simbólica, de acordo com a definição mais recente de saúde da Organização Mundial de Saúde. - FONTE - BRASIL, PNAPIS, 2002

TOLERÂNCIA: Respeito aos diversos valores, comportamentos e crenças dos indivíduos. Fonte: **Glossario Pró-Equidade de Gênero e Raça**

TRANSDISCIPLINARIDADE: A Transdisciplinaridade é uma abordagem científica multidimensional, calcada numa postura de rigor, tolerância e abertura, que procura reconciliar o conhecimento científico com outras racionalidades e formas de percepção, inclusive com a arte e a experiência espiritual, com vista a uma "unificação semântica e operativa das acepções através e além das disciplinas". (Berni, LEV - Síntese da Carta da Transdisciplinaridade, UNESCO, 1994)

TRANSCULTURAL: "Pessoalmente acredito que podemos falar de transcultural somente no que diz respeito a determinadas estruturas fundamentais da cultura, tal como vimos no que diz respeito ás três dimensões ontonômicas (mito, logos, mistério) ou à dimensão cosmoteândrica. O transcultural corresponderia então à partilha de certas invariantes humanas que estão presentes em todas as culturas como elementos estruturantes destas, mas não em seus conteúdos e explicitações....não acho que a passagem a fazer seja do intercultural ao transcultural, mas precisamente, pelo que acabo de dizer, do transcultural ao intercultural. É por existirem certas dimensões transculturais que podemos pretender um diálogo intercultural como realidade plausível , não para chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas para que as diferentes culturas possam chegar a ser mais completas , em todas suas dimensões, para serem mais plenamente o que já são. ...Finalmente, não acho que cada cultura seja um instrumento de uma sinfonia, mas antes uma sinfonia em si mesma que, certamente, através da escuta atenta e amorosa de outras sinfonias, com outros ritmos e outros instrumentos, pode enriquecer a maneira de tocar a sua partitura. º(COLL, Augustí Nicolau. As culturas não são disciplinas: existe o transcultural? In: Educação e transdisciplinaridade II. São Paulo: Triom, 2002.) - FONTE CETRANS **http://cetrans.com.br/textos-2/glossario/**

VATICANO: É um Estado situado num distrito de Roma, na Itália, território de um Estado criado em 1929, mediante tratado firmado pelo papa com o duce Benito Mussolini. O Vaticano é uma monarquia eletiva, cujo chefe de Estado e de governo é o papa, que concentra em sua pessoa os poderes legislativo, executivo e judiciário. Ele é eleito por um órgão colegiado de cardeais de todo o mundo, após a morte do antecessor, para um mandato vitalício. O Vaticano foi aceito como membro da Organização das Nações Unidas, mas não exerce o direito de voto, mantendo-se como observador. Ao Vaticano, instituição política, corresponde a Santa Sé, instituição religiosa, que exerce a direção mundial da Igreja Católica. FONTE OLE **http://www.edulaica.net.br/artigo/1/conceitos/dicionario/**

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para laipsi2@googlegroups.com, informando o número de seu CRP e a Região. Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

CRP SP

DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA NÃO HEGEMÔNICA, LAICIDADE E O DIÁLOGO COM OS SABERES TRADICIONAIS

MENU

Objetivos

a) Constituir uma rede de organizações, movimentos e indivíduos alinhados com o projeto ético-político da Psicologia brasileira, lastreado nos Direitos Humanos e na laicidade do Estado e da Ciência.

b) Refletir e debater sobre os fundamentos epistemológicos não-hegemônicos da Psicologia, em suas dimensões de ciência e de prática profissional;

c) Com o objetivo específico de criar e estabelecer referências de atuação no campo da Psicologia, debater questões epistemológicas e metodológicas relativas a fenômenos próprios da fronteira entre saber psicológico e saberes tradicionais, aí incluídas práticas próprias das dimensões cultural, religiosa e espiritual

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para laipsi2@googlegroups.com, informando o número de seu CRP e a Região. Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

Artigos

Os textos e artigos selecionados nesta página abordam o campo de atuação do GT DiverPsi e estão divididos nos seguintes tópicos: Laicidade, Fundamentalismo, Coping Religioso, Religião e Espiritualidade, Epistemologias Não-Hegemônicas, Saberes Tradicionais.

RIBEIRO, R. - Relatório Final de Atividades no XVI Simpósio ANPEPP
Berni, LEV - "As relações entre Psicologia, Laicidade e Religião, para uma sociedade mais democrática e igualitária"
Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! RIBEIRO, Ronilda Iyakemi & SALAMI, Sikiru. King.
Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. RIBEIRO, Ronilda Iyakemi In ANGERAMI, Waldemar. Augusto (org) Psicologia e Religião. São Paulo: Cengage Learning, 2008.
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Macumba - Isso é coisa de preto
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Ifá Orummilá em Cuba e no Brasil
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Aconselhamento através do Oráculo de Ifá
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - O envelhecimento de mulheres iorubas à luz do diálogo entre C Lasch e Lin Yutang
RIBEIRO, Ronilda Iyakemi - Alma Africana no Brasil
"Psicologia, Religião e Espiritualidade: como dialogar?" - EntreLinhas nº 68 - Conselho Regional de Psicologia do RS
Religiosidade e laicidade: o que nós, psicólogos, temos a ver com isso? - José Henrique Lobato
Fundamentalismo - Leonardo Boff
Psicologia, Religião e Direitos Humanos: Onde está o limite? - Luiz Eduardo V Berni
Glossário de Termos Sobre Diversidade e Inclusão
Psicologia e Fundamentalismo Religioso - Luiz Eduardo V. Berni
O Processo de Construção do Conhecimento e as Relações entre as Teorias e Práticas Alternativas - Luiz Eduardo V Berni
Religião na Política - Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes
A Ciência da Religião Aplicada à Psicoterapia - Ênio Brito Pinto
A Saúde Existencial e a Pessoa Religiosa - Ênio Brito Pinto
As Ciências da Religião a Psicologia da Religião e Gestaltterapia - Ênio Brito Pinto
As Realidades Últimas e a Psicoterapaia - Ênio Brito Pinto
Casos de Pedofilia na Igreja Retirando Alguns Véus - Ênio Brito Pinto
Espiritualidade e Religiosidade Articulações - Ênio Brito Pinto
Formação e Personalidade - conceitos e orientações - Ênio Brito Pinto
Globalização, religião, sexualidade - Ênio Brito Pinto
Gestalt Terapia e as Realidades últimas do cristianismo - Ênio Brito Pinto
O Padre e a Saúde Emocional - Ênio Brito Pinto
Orientação Sexual na Escola e Religião um diálogo que se faz urgente - Ênio Brito Pinto
Os Padres e a sexualidade na visão de um psicoterapeuta - Ênio Brito Pinto
Reflexões sobre o trabalho psicológico para pessoas de vida consagrada - Ênio Brito Pinto
Religião, Utopia e Corpo- Ênio Brito Pinto
Sexualidade e ética um olhar psicológico - Ênio Brito Pinto

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para laipsi2@googlegroups.com, informando o número de seu CRP e a Região. Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

Contato

Todos as(os) psicólogas(os) interessados em participar da lista de discussão poderão enviar um e-mail para **laipsi@googlegroups.com**, informando o número de seu CRP e a Região.

Sejam todas(os) muito bem-vindas/os

GLOSSÁRIO DE TERMOS SOBRE DIVERSIDADE E INCLUSÃO

ACESSIBILIDADE
Condição para utilização, com segurança e autonomia, total ou assistida, dos espaços, mobiliários e equipamentos urbanos, das edificações, dos serviços de transporte e dos dispositivos, sistemas e meios de comunicação e informação, por pessoa com deficiência ou mobilidade reduzida.

ACULTURAÇÃO
Processo pelo qual o contato contínuo entre duas ou mais sociedades causa mudanças culturais; processo de aprender e incorporar a linguagem, os valores, as crenças e os comportamentos de determinada cultura.

AÇÃO AFIRMATIVA
Medidas proativas para eliminar e remediar os efeitos da discriminação contra grupos de minoria e para garantir igualdade de oportunidades educacionais e empregatícias.

AGEÍSMO
Preconceito, discriminação e hostilidade para com pessoas de determinada idade, inclusive jovens.

ANTIRRACISMO
Prática de identificar e mudar valores, estruturas e comportamentos que perpetuem o racismo sistêmico.

ANTISSEMITISMO
Atitude negativa e hostil em relação a judeus e à religião judaica.

BARREIRA
Obstáculo que deve ser removido ou superado para permitir a equidade; pode ser física, atitudinal, sociológica, financeira, geográfica e/ou sistêmica.

BULLYING
Comportamento intimidador, malicioso ou humilhante com o objetivo de depreciar um indivíduo ou um grupo.

CLASSISMO
Atitudes preconceituosas e crenças que ajudam a justificar tratamento injusto para com indivíduos ou grupos por causa do grupo socioeconômico a que pertencem.

COLUSÃO
Cooperação com outros grupos, conscientemente ou não, para reforçar atitudes estereotipadas, comportamentos e normas de dominância de determinado grupo.

COTA
Percentagem mínima de pessoas que deve fazer parte de determinado grupo ou organização; termo frequentemente usado em relação a percentual reservado de vagas na admissão a faculdades, universidades e organizações.

CULTURA
Sistema comum de valores, comportamentos, crenças, normas sociais e relacionamentos que cria um senso de comunidade entre os indivíduos; a cultura é complexa e dinâmica e pode mudar ao longo do tempo.

DEFICIÊNCIA
Restrição ou impedimento de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, para desenvolver habilidades consideradas normais para o ser humano.

DISCRIMINAÇÃO
Toda distinção, exclusão ou preferência, com base em raça, cor, sexo, idade, estado civil, aparência, orientação sexual, deficiência, doença, religião, opinião política, nacionalidade, origem social ou outra razão, que tenha por efeito anular ou reduzir a igualdade de oportunidade ou de tratamento no emprego ou na profissão; preconceito em ação.

DIVERSIDADE
Grupos de pessoas com nítidas diferenças e nítidas ligações entre elas; as ligações entre os grupos podem ser por gênero, identidade racial, etnia, nacionalidade, religião, classe econômica, idade, sexo, orientação sexual, habilidade física e mental etc.

EQUIDADE
Sistema de práticas garantidoras a todos os indivíduos de igualdade de tratamento, de oportunidades de desenvolvimento, de condições para a concorrência com base na competência e de acesso a serviços, independentemente de gênero, raça, idade, religião, nacionalidade etc.

ESTEREÓTIPO
Generalizações fixas sobre pessoas ou grupos; conjunto positivo ou negativo de crenças de um indivíduo em relação às características de um grupo.

ETNIA
Grupos definidos pelo compartilhamento histórico, religioso ou cultural.

ÉTNICO
Relativo a pessoas agrupadas conforme origem racial, nacional, tribal, religiosa, linguística ou cultural comum.

ETNOCENTRISMO
Crença na superioridade de uma raça ou de uma cultura própria; maneira de perceber as pessoas pertencentes ao próprio grupo cultural como superiores às não pertencentes.

EXCLUSÃO
Não participação de segmentos da população na vida social, econômica, política e cultural, devido à dificuldade de acesso à legalidade, ao mercado de trabalho, à educação, às tecnologias de informação, aos sistemas de saúde e proteção social.

FEMINISMO
Conjunto de ideologias e de movimentos políticos, culturais e econômicos cujo objetivo é a igualdade de direitos entre mulheres e homens; defesa de igualdade educacional e ocupacional entre homens e mulheres.

GÊNERO
Classificação sexual baseada na construção social do que sejam mulheres e homens; difere de sexo, que significa a diferença física entre fêmeas e machos.

GRUPO DE IDENTIDADE
Grupo, cultura ou comunidade com a qual um indivíduo se identifica ou com que compartilha algum sentimento de pertença.

GRUPO DE MINORIA
Grupo de pessoas de determinada sociedade que tem pouco ou nenhum acesso ao poder social, econômico, político ou religioso.

GRUPO DOMINANTE
Grupo de pessoas em determinada sociedade que controla outros grupos em termos de poder econômico, cultural, político, religioso ou social.

GRUPO ÉTNICO
Grupo de pessoas que compartilham a mesma linguagem, cultura, herança, idioma ou religião.

INCLUSÃO
Ato de incluir pessoas pertencentes a grupos de minoria, permitindo-lhes a plena participação em todo o processo educacional, laboral, de lazer e de atividades comunitárias e domésticas.

MULTICULTURAL
Coexistência de indivíduos de culturas diferentes.

MULTICULTURALISMO
Aceitação e compreensão das diferentes culturas de pessoas que vivem juntas numa mesma comunidade.

PLURALISMO
Promoção do respeito mútuo, da aceitação, do trabalho em equipe e da valorização das diferenças num ambiente em que há diversidade.

PRECONCEITO
Atitude fortemente enraizada que considera diferenças como fraquezas.

RAÇA
Grupo definido socialmente devido a características físicas, tais como cor da pele, textura do cabelo, traços faciais.

RACISMO
Práticas individuais, institucionais e políticas baseadas na crença de que determinada raça é superior a outra.

TETO DE VIDRO
Barreira invisível que impede determinadas pessoas de serem contratadas ou promovidas no local de trabalho.

TOLERÂNCIA
Respeito aos diversos valores, comportamentos e crenças dos indivíduos.

REFERÊNCIAS

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Glossário de Acessibilidade. Disponível em: http://www2.camara.gov.br/responsabilidade-social/acessibilidade/glossario.html. Acesso em: 25 mai 2012.

FERREIRA, A. B. H. Novo Dicionário Eletrônico Aurélio, versão 1.0. Positivo Informática, 2009.

PAROLE CITOYENNE. Compendium of Diversity Terms and Concepts. Disponível em: http://parolecitoyenne.org/extraits/media/compendium_diversity_terms_eng.pdf. Acesso em: 21 mai 2012.

THE NATIONAL MULTICULTURAL INSTITUTE. Glossary of Diversity Terms. Disponível em: https://our.ptsem.edu/UploadedFiles/Multicultural/MCRDiversityTerms.pdf. Acesso em: 23 mai 2012.

Elaboração e organização: Amanda Zauli
Colaboradoras: Adriana Padula Jannuzzi e Juliana Werneck de Souza

CEFOR

Relatório Final de Atividades no XVI Simpósio ANPEPP

Diálogos ANPEPP – Sociedade

Diálogo entre o GT Psicologia e Religião (ANPEPP) e a Comunidade Alagoana

Coordenação do Grupo de Debates: Profa. Dra. Ronilda Iyakemi Ribeiro

Coordenadora do GT Psicologia e Religião: Profa. Dra. Marta Helena de Freitas

Local: Faculdade Estácio de Sá de Alagoas (FAL) – R. Sá e Albuquerque, 574 . Jaraguá. Maceió
Data: 06 de junho de 2016
Horário: Das 14 às 18 horas

Durante o período de realização do XVI Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio Científico da ANPEPP *Pesquisa em Psicologia: dimensões éticas e produção científica*, realizamos um Encontro na Faculdade Estácio de Sá de Alagoas (FAL), com o **objetivo geral**de criar um espaço de debates sobre a relevância social e política das produções científicas, reuniram-se integrantes do GT Psicologia e Religião e moradores de Maceió (AL). Representaram nosso GT os Profs. Drs. Ronilda Iyakemi Ribeiro (SP), Marta Helena de Freitas (DF), Karin Kepler Wondracek (RS) e Wladimir Porreca (DF). O grupo de moradores de Maceió foi integrado por 60 pessoas – docentes e discentes de cursos de Graduação em Psicologia, ministros e sacerdotes religiosos, outras pessoas interessadas pela temática. A mobilização local foi realizada pelo Prof. Paulo dos Santos Nascimento, docente da Faculdade Estácio de Sá de Alagoas (FAL) e coordenador do recém criado GT Psicologia e Religião, nessa faculdade.

No âmbito de debates sobre os temas *Exercício e Ética Profissional; Formação e Ensino da Psicologia*e *Direitos Humanos*, definimos como **objetivo específico** desse Encontro debater o tema *Diálogo da Psicologia com a Religião e com Saberes Tradicionais e Populares*,tomando por base a produção científica do GT*Psicologia e Religião* (ANPEPP) e da Comissão de Estudos *Diverpsi* (Diversidade Epistemológica Não Hegemônica e Diálogo da Psicologia com a Religião e com os Saberes Tradicionais) do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo).

O debate incluiu referências à publicação resultante de quatro "Seminários Estaduais *Psicologia, Laicidade e as relações com a Religião e a Espiritualidade*" realizados em São Paulo, SP, ao longo de 2015. Incluiu referências, também, às Moções 14 e 15,

aprovadas no VIII Congresso Nacional de Psicologia (Brasília 30/05 a 02/06 de 2013): aMoção 14 de *Repúdio contra ações reducionistas que atentem contra a liberdade de crença e consciência*, que enfatiza "o compromisso social dos psicólogos com a construção de uma ciência e prática psicológica comprometidas com a realidade do povo brasileiro e latino-americano que em sua diversidade vivencia intensos sentimentos de religiosidade, cuja especificidade congrega elementos da cultura indígena, africana, europeia e asiática, ao lado de outros que se declaram agnósticos" ea Moção 15 de *Apoio à inclusão do diálogo com as epistemologias não hegemônicas e com os saberes tradicionais nos ambientes de formação e pesquisa*, a partir do "entendimento de que o avanço científico da Psicologia se dá nas fronteiras de seus conhecimentos, onde se situam o diálogo com as epistemologias não hegemônicas lastreadas na laicidade da ciência, bem como o diálogo com conhecimentos tradicionais, como os das Medicinas Tradicionais Indígena, Africana e Chinesa, entre outras".

O entusiasmo dos participantes e a consecução dos objetivos pretendidos não deixam margem à dúvida: essa iniciativa da ANPEPP é de expressiva relevância acadêmica e social. Reconhecendo o mérito dos proponentes dessa atividade, que coloca acadêmicos em diálogo com a sociedade, enfatizamos a necessidade de perpetuarmos essa iniciativa e de ampliarmos o número de eventos dessa natureza durante os próximos Simpósios da ANPEPP.

São Paulo, 23 de junho de 2016

Ronilda Iyakemi Ribeiro

As relações entre Psicologia, Laicidade e Religião, para uma sociedade mais democrática e igualitária

Luiz Eduardo Valiengo Berni - *Psicólogo, CRP 06/35863, Doutor em Psicologia (USP), Mestre em Ciências da Religião PUCSP. Conselheiro Presidente da Comissão de Orientação e Fiscalização e Coordenador do Projeto DIVERPSI do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo - CRPSP (gestão 2013-2016), membro do GT Nacional da APAF – Psicologia, Religião e Laicidade (gestão 2010-2013; 2013-2016). E-mail: berni@usp.br*

Quando o Estado compreende que uma ocupação profissional é fundamental para o bem-estar da população regulamenta o campo, e assim essa ocupação passa ser uma "profissão regulamentada". Esse é o caso da Psicologia que, desde 1962 tornou-se um bem social, por meio de sua regulamentação pela Lei 4119/1962. Regulamentar a profissão significa restringir o campo de atuação profissional estabelecendo regras, para que a ação profissional possa ser pautada por padrões básicos de qualidade, na prestação dos serviços oferecidos à população.

Toda categoria profissional regulamentada tem um compromisso social mais ou menos consciente por parte de seus membros. Algumas são mais corporativistas, outras, como a Psicologia é muito voltada para o bem-estar social. Tal compromisso encontra materialidade nos preceitos estabelecidos do Código de Ética Profissional. Esse documento estabelece os padrões da conduta profissional e pauta-se por uma "ética de responsabilidade" à coletividade, se afastando, portanto, de uma ética individual, pautada na convicção pessoal.

Assim, a despeito da diversidade de abordagens, campos e fazeres que constitua a Psicologia como área de atuação profissional e produção de conhecimentos, ao se analisar a visão de Ser Humano preconizada no Código de Ética observa-se um traço comum, os Seres Humanos são potencialmente livres e íntegros.

Liberdade é, portanto, um atributo chave nessa visão humanista, pois pressupõe a capacidade para autodeterminação, ou livre arbítrio. O atributo da liberdade vem acompanhado da capacidade que os seres humanos possuem para a integralidade, ou seja, as pessoas são capazes por si mesmas de realizarem uma integração biopsicossocial-espiritual[1].

Com essa visão de Ser Humano e posicionamento crítico, a categoria tem construído seu fazer profissional que é, por óbvio, um fazer social. Esta ação consciente é denominada de Projeto Ético-Político da Psicologia para com a Sociedade brasileira e tem se dado, de forma democrática, desde meados dos anos 1990, por meio do Congresso Nacional da Psicologia (CNP) onde são estabelecidos trienalmente os compromissos que permitem à categoria alinhar suas ações aos anseios sociais.

No que diz respeito à pauta da ***Psicologia, Laicidade e Religião,*** o VIII CNP (2013) cujo tema foi "Psicologia, Ética e Cidadania: Práticas Profissionais a Serviço da Garantia de Direitos" trouxe importantes contribuições, dentre suas proposições e moções, para o avanço no posicionamento da profissão frente à temática.

Durante a gestão 2013-2016 o Sistema Conselho, a partir de diferentes Regionais, avançou muito na discussão das relações da Psicologia com a Religião. O campo, em sua abrangência, foi discutido ampliando-se o olhar, não apenas para o problema do fundamentalismo. Reduziram-se as tensões, na medida em que se ampliou o diálogo e houve um entendimento do papel de complementaridade entre as racionalidades, entre a Ciência e a Religião.

A Espiritualidade, por exemplo, foi mais bem compreendida como um elemento que não se restringe ao universo religioso, ou seja, uma noção fundamental para o

[1] Esse é um ponto de atrito direto com perspectivas religiosas que possam tolher, por imposição de norma (dogma) e padrões de conduta pré-estabelecidos, a capacidade inerente aos seres humanos à autodeterminação. A subjetivação proposta pela Psicologia é a da autonomia, enquanto que a subjetivação normalmente proposta pela Religião é a da heteronomia, ou seja, à sujeição às normas supostamente estabelecidas por Deus.

entendimento do sentido da existência. Assim, aquilo que parecia ser um conflito generalizado, entre a Psicologia e a Religião ficou circunscrito a sua real dimensão - o fundamentalismo - e abriu-se um diálogo profícuo com os aspectos positivos da Religião ou da Espiritualidade, Saberes Tradicionais, Práticas Integrativas e Complementares e Epistemologias não-Hegemônicas e suas relações com a Laicidade e os Direitos Humanos[2].

O fundamentalismo tem origens no pensamento protestante estadunidense, como reação ao processo de secularização (ou laicização) da sociedade, e pauta-se pela rigidez dogmática, ao considerar a Bíblia ao pé da letra, portanto, sem uma atualização hermenêutica à contemporaneidade (BOFF, 2009).

As tensões entre a Religião e a Psicologia, entretanto, são históricas visto que, ambas transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, sobretudo na área da Saúde, aonde a Religião sempre chegou antes do Estado. A proposta de subjetivação pautada pela Psicologia, amparada pelo Código de Ética, é a da libertação das subjetividades para a autonomia dos sujeitos, enquanto, normalmente, a proposta de subjetivação pautada pela Religião é a do ajustamento da subjetividade às normas de Deus, portanto um princípio heterônomo.

Do ponto de vista clínico[3] – área principal de conflito entre a Psicologia e a Religião – há uma disputa de campo. O caso da psicoterapia é emblemático, pois essa prática tem sua origem a partir da "terapia da alma", prática de cura religiosa fundamentada na fé e na intervenção divina, mas se distingue desta por ser fundamentada numa racionalidade científica, centrada na busca das evidências e da eficácia. (BERNI, 2016b).

Esta ocupação social (terapia da alma), entretanto, é ainda exercida no presente por religiosos, dentre eles pessoas que também têm formação profissional, como os psicólogos, médicos, entre outros. Esses profissionais, por desconhecerem o limite entre os campos (ciência e religião), normalmente em função de uma formação deficitária, confundem sua atuação profissional com sua prática religiosa, o que os leva a misturar as racionalidades, e assim se autodenominam, por exemplo, "psicólogos cristãos", "psicólogos espíritas", etc.. Isso os coloca em flagrante desalinho com a ética, pois o cristianismo, o espiritismo, ou o budismo, não são teorias psicológicas e/ou científicas que possam, portanto, ser usadas para adjetivar o termo profissional psicólogo, visto ser a Psicologia regulamentada, laica, baseada numa racionalidade científica, que deve atender à população em geral, independente de sua crença. Apresentar-se como "psicólogo cristão" implica e assumir-se como praticante de uma suposta "psicologia cristã" que não tem respaldo acadêmico para aplicação profissional e, portanto, viola os preceitos constitucionais e éticos, uma vez que a fé, e não a ciência, torna-se a base de sua conduta profissional. Isso coloca o usuário à mercê de uma prática indutiva a uma crença religiosa. Tais profissionais carecem de compreensão de que, na verdade, eles são cristãos, espíritas, budistas que também são psicólogos, ou médicos, e não o contrário[4]. Assim, enfatiza-se que há uma diferença na declaração "psicólogo cristão" e "cristão psicólogo"[5].

---

[2] Neste quesito, destacam-se atividades ocorridas em São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro e Santa Catarina. Para uma visão completa consulte a Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade disponível em e-book no site do CRPSP www.crpsp.org.br

[3] Embora a área da Saúde seja uma das áreas principais de conflito, há atritos também no campo da Educação, que sofre forte interferência das igrejas, haja vista o número considerável de escolas religiosas que existe no país; além do fato de ser previsto o ensino religioso na LDB. Para uma visão mais completa sobre o assunto consulte a Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade, em três volumes, disponíveis no site do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, seção "Psicologia em Todo Lugar/ Livros" – www.crpsp.org.br

[4] Não há nenhum impedimento para que um religioso possa ser um profissional de Saúde, alguns conseguem fazer com maestria essa distinção. A "cura espiritual" é igualmente importante do ponto de vista social, mas não pode ser confundida com a "cura" proporcionada por uma posição científica.

[5] Isso pode parecer um preciosismo, mas não é. Na frase "psicólogo cristão" o termo cristão (adjunto adnominal) modifica o substantivo psicólogo, como o faz, por exemplo, "psicólogo junguiano". Isso significa, na prática que o profissional atua a partir do referencial que foi apresentando na qualificação de sua profissão, "cristianismo" ou "Psicologia Analítica". No caso do cristianismo os problemas tornam-se evidentes, enquanto não há problema algum na denominação "junguiana". Por outro lado, o fato do cristianismo ser adjetivado como psicólogico, não constitui problema, pois uma Religião não é passível de regulação profissional.

Isso nos leva à associação de profissionais, a partir de suas confissões de fé, elemento legítimo no estado democrático de direito. Assim temos associações profissionais, de cristãos, de espíritas, etc. A maioria desses grupos apresenta equívoco em sua forma de apresentação, pelas razões já expostas[6], muitos deles estão preocupados com os limites entre as racionalidades, de modo a ajudar seus associados a compreenderem bem a fronteira entre esses campos, outros procuram qualificar profissionais para atuarem junto a religiosos, mas lamentavelmente há os que querem usar a profissão para disseminação da fé o que é, por óbvio um equívoco.

Tudo isso acontece porque vivemos num estado laico. O princípio da laicidade, ou seja, um princípio que valoriza a diversidade das crenças, sem valer-se de nenhuma delas para pautar Políticas Públicas, é fundamental para a manutenção da diversidade. Isso gerou uma reação à perda do poder religioso, manifesta em segmentos fundamentalistas[7].

No IX CNP cujo tema é "Psicologia no Cotidiano, por uma Sociedade mais Democrática e Igualitária" abre-se uma nova oportunidade para serem aprofundadas as reflexões no sentido de continuar resistindo aos ataques do fundamentalismo, que certamente não cessarão, mas espera-se que estes não paralisem os importantes canais abertos com os setores progressistas, que apontam o lado positivo da Religião, para uma proposição epistêmica que possa romper a "linha abissal da desigualdade", portanto torne-se mais igualitária, na construção de uma Psicologia que seja menos importada, acrítica, e que possa, sem medo de se perder, dialogar criticamente com a fé, com a Religião, com os Saberes Tradicionais e Populares que refletem importante dimensão da natureza humana do povo brasileiro, e latino. Portanto, que possamos aprofundar o diálogo para que a Psicologia possa contribuir para a construção de uma sociedade mais democrática e igualitária. Sigamos, pois para o IX Congresso Nacional da Psicologia!

Referências:

BERNI, LEV. **"Os Saberes Psicológicos à Luz da Legislação e Normatização Profissional"** In CRPSP Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade, VOL.2 – *Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas.* SP: CRPSP, 2016 (no prelo).

_____. **"A Terapia da Alma e Psicoterapia: As Problemáticas de se Compartilhar o Mesmo Campo de Atuação"** VOL.2 – *Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas.* SP: CRPSP, 2016b (no prelo).

BOFF, L. ***Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafios para o século XXI.*** Petrópolis: Vozes, 2009.

BRASIL, ***Código de Ética Profissional dos Psicólogos*** - Resolução 10/2005.

_____, Conselho Federal de Psicologia (CFP) – ***Resolução 02/2006.***

_____, Presidência da República - ***Lei 4.119*** de 27 de agosto de 1962.

[6] Deveríamos ter uma Associação de Cristãos Psicólogos e não uma Associação de Psicólogos Cristãos ou pior uma Associação de Psicologia Cristã.

[7] Esse segmento é representado pela Bancada Evangélica no Congresso Nacional que tem apresentado Projetos de Lei que interferem diretamente no campo da Psicologia, como o PDL 234/11 do deputado pastor João Campos (Projeto Cura Gay). A despeito de ser algo conflituoso para a Psicologia, trata-se de uma prática absolutamente legítima na democracia, onde vigora o estado democrático de direito.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 179

7

Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá

RONILDA IYAKEMI RIBEIRO
SIKIRU KING SÀLÁMÌ

Introdução

Antes de iniciar nossa reflexão sobre valores pessoais na busca pela felicidade, esclarecemos que a abordagem de ética aqui adotada baseia-se em princípios universais mais do que religiosos. Utilizamos como principais fontes de referência o *Corpus literário de Ifá* (Abimbola, 1976), livro da sabedoria dos iorubás (África ocidental), a obra de Dalai Lama, especialmente o conjunto de reflexões por ele desenvolvidas em *Uma ética para o novo milênio* (2000), e as reflexões de Comte-Sponville (1996) registradas no *Pequeno tratado das grandes virtudes*.

Dalai Lama lembra que, apesar de toda a diversidade própria do grupo humano, temos em comum o fato de compartilharmos o mesmo impulso de esquiva ou fuga dos sofrimentos e idêntica aspiração por uma vida feliz.

Reconhecemos nas sociedades ocidentais uma característica que Cristopher Lasch (1983) aborda brilhantemente em *A cultura do narcisismo*: *a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Segundo esse autor, nessas sociedades o individualismo é muito incentivado, o que determina o privilégio de tudo o que é de caráter individual sobre qualquer aspecto coletivo. Nas sociedades industriais modernas, nas quais se desenvolve a *cultura do narcisismo*, a vida é organizada de modo a possibilitar o máximo de autonomia individual e um mínimo de dependência mútua. Cada qual busca ser o mais independente possível, e seus esforços e conquistas nesse sentido são aplaudidos pelos demais, por corresponderem às expectativas de grupo.

O desenvolvimento da tecnologia favoreceu a noção de que toda necessidade individual pode ser suprida por máquinas, e o desenvolvimento da telein-

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 180

formática fortaleceu a crença na possibilidade de superarmos a solidão e lidarmos com as angústias existenciais por meio de relações virtuais estabelecidas no ciberespaço. Esses progressos reforçaram a ilusão de não dependermos uns dos outros. Como diz Dalai Lama (2000), cada um de nós é levado a supor o seguinte: bem, se os outros não são importantes para a minha felicidade, a felicidade deles também não é importante para mim. O enfraquecimento da noção de comunidade e de pertença grupal, próprio da cultura do narcisismo, conduz ao estremecimento ou mesmo à perda de laços afetivos e, nessa conjuntura, é reforçada a tendência à inveja e à competitividade.

O que sugere o Dalai Lama como caminho de cura dessa "moléstia" cuja etiologia é a impossibilidade de perceber a si mesmo como membro de um organismo coletivo? Propõe uma revolução espiritual. Vejam bem: revolução espiritual e não religiosa. Tal revolução demanda reorientação radical do modo de perceber. Cada um de nós deve responder ao desafio de desenvolver um novo olhar, um olhar que possibilite uma nova percepção de si mesmo, dos demais e das relações estabelecidas. O olhar terá de ser redirecionado: o excesso de cuidados para consigo mesmo deverá ceder lugar a uma preocupação com a ampla comunidade de seres aos quais estamos conectados. Quando o olhar volta-se para o bem-estar dos outros – e isso não se restringe à dimensão do humano –, torna-se possível reconhecer os interesses e as necessidades das outras pessoas e da natureza. Dalai Lama sugere que se utilize como técnica o cultivo de um estado de espírito sadio, caracterizado pela intenção de tornar-se útil, o mais possível, para os outros. A ética proposta por esse mestre resume-se, praticamente, na tarefa de cultivar uma nova forma de perceber, realizando esforços contínuos para não retroceder, sempre atento e sempre disposto a auto-avaliar-se.

Essas recomendações de ordem geral, úteis a qualquer pessoa, mostram-se particularmente importantes para aqueles que exercem funções de liderança. Gestores, administradores, gerentes e demais lideranças são atores sociais responsáveis pelo desenvolvimento de outras pessoas, sendo, por isso, confrontados diariamente com grandes desafios. Cada um de nós já teve inúmeras oportunidades de observar a ocorrência de uma lacuna – e às vezes, mais que uma lacuna, um abismo – entre fatos objetivos e a forma como tais fatos são percebidos. Como *cada um vê o pôr-de-sol da janela de sua casa*, conforme diz o provérbio africano, em cada situação haverá tantas maneiras de perceber os fatos quantas as pessoas que ali estiverem compartilhando tempo e espaço.

Nossa compreensão dos fenômenos, ou seja, o modo como percebemos o entorno, é decisiva em nossas ações porque os comportamentos sempre decorrem do modo como lemos a realidade. Todos nós já tivemos oportunidade de

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 181

observar isso em nossa convivência com outras pessoas: muitas discórdias, mal-entendidos e conflitos decorrem exatamente do fato de haver distintas leituras possíveis de uma única situação. Impasses são muitas vezes equacionados, e a seguir superados, se as partes envolvidas dispõem-se a dialogar, o que nem sempre ocorre. O afastamento entre pessoas, produzido pelas distintas possibilidades de leitura de dada situação, é freqüentemente causa de infelicidade. Ou não?

Há pessoas que buscam alcançar o máximo de eficiência e satisfação no trabalho, que almejam melhorar a qualidade de suas relações nos diversos âmbitos da vida pessoal e profissional e pretendem explorar ao máximo o próprio potencial para conferir maior qualidade à sua ação em todos os setores da vida. Pois bem. É recomendável que, ao estabelecermos para nós mesmos tais metas, procuremos permanecer atentos ao próprio modo de perceber o entorno, ousemos questionar nossa percepção e ousemos, além disso, realizar o exercício de olhar cada fenômeno sob distintas óticas.

Estamos nos propondo a refletir sobre os valores pessoais como chaves para o sucesso e para a conquista da felicidade. Perguntamos: é possível realizar uma correção de ótica que amplie nossas chances de alcançar um melhor estado de espírito e uma condição de vida mais feliz? O que se observa é que a leitura de realidade cultivada na cultura do narcisismo, própria da sociedade industrial moderna, dificulta o reconhecimento de pertença do humano à Natureza e à Humanidade, e conduz a atitudes e condutas individualistas. É desejável que se modele outra leitura da realidade, reconhecendo a interdependência decorrente do fato de integrarmos uma imensa rede de relações. Essa ótica favorece a adoção de atitudes e condutas solidárias. Não há quem possa questionar o fato de haver no universo uma mútua dependência entre as partes, e destas em relação ao todo: os fenômenos são interdependentes.

Essa maneira de perceber não é estranha à concepção negro-africana de universo e de pessoa. Pelo contrário. É exatamente assim que o universo é concebido nas sociedades tradicionais africanas. Como diz Erny (1968, p. 21), o universo africano é como uma imensa teia de aranha, da qual *não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto. Tudo ligado a tudo. Cada parte, solidária com o todo, contribui para formar uma unidade*. Uma vez adotado esse ponto de vista, torna-se impossível permanecer indiferente ante as questões ecológicas e o bem-estar alheio. A árvore abatida desnecessariamente e tantos outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal ou animal passam a serem reconhecidos como gestos de agressão contra si mesmo.

Na tradição oral africana, encontramos um grande número de poemas e provérbios que expressam essa concepção. Elegemos, para apresentar aqui, uma

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 182

das mais belas e sucintas expressões literárias dessa tradição. Trata-se do mito cosmogônico dos bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande, no Mali. Esse mito narra que o ser Supremo, denominado *Maa-Ngala* nesse grupo étnico, tendo sentido falta de um interlocutor, tratou de criá-lo. Ouçamos a narração bambara da Gênese Primordial:

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

Maa, simbiose de todas as coisas, recebeu algo que cada uma de suas partes, agora em interação, não havia recebido antes: o sopro divino. Essa origem estabelece um vínculo profundo do homem com cada ser, com cada coisa existente no plano material e, ainda, com os seres do plano cósmico. A tudo e a cada coisa, o homem se relaciona em uma grande *rede de participação*, diz o tradicionalista Hampate Bâ (1982, p. 184).

Ao constatarmos que tudo aquilo que percebemos e experimentamos integra um único organismo, a perspectiva por nós adotada se modifica. A constatação de que o universo, esse organismo vivo, somente sobreviverá se houver

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 183

cooperação equilibrada entre as partes que o compõem, conduz necessariamente a atitudes e condutas responsáveis e solidárias.

Conforme o expresso nessa narrativa mítica dos bambara, o bem-estar pessoal de cada um de nós acha-se profundamente relacionado ao bem-estar dos demais e ao equilíbrio do ambiente em que vivemos. Sendo o universo uma imensa teia de relações e mútuas correspondências, a ressonância que cada idéia, palavra ou ação produz nessa teia tem suas conseqüências para o sujeito que, por meio dessa idéia, palavra ou ação, dinamiza forças e desencadeia movimentos, cujas decorrências serão experimentadas por ele próprio e pelas demais pessoas. Tal concepção de realidade é proveitosa porque favorece a atrofia da tendência a supervalorizar aspectos das experiências cotidianas que, de fato, são de reduzida importância.

Todo sofrimento tem suas causas, e, enquanto algumas ações conduzem ao sofrimento, outras levam à felicidade. Nas sociedades de consumo, cuja lógica é o lucro, busca-se a satisfação em fatores externos, como se toda condição de felicidade pudesse ser comprada em supermercados e *shopping centers*. Não vamos incorrer no erro de negar a importância dos fatores externos na promoção da felicidade. Isso seria uma estupidez, como seria estupidez acreditar que a felicidade pode advir apenas de fatores externos. A felicidade só se torna possível pelo cultivo de um sentimento fundamental de bem-estar em nossa interioridade, um sentimento de paz interior inabalável diante de dificuldades e de circunstâncias aparentemente desfavoráveis.

Se a paz interior é condição indispensável para a felicidade, como proceder para obtê-la? Uma coisa é certa: nenhum fator externo poderá produzi-la, pois seu desenvolvimento demanda cultivo, exatamente como demanda cultivo um belo e perfumado jardim. O cultivo exige dedicação e disciplina, e implica dois movimentos – evitar fatores desfavoráveis e buscar fatores favoráveis. Essa tarefa deverá ser continuamente realizada. Porém, se o que se quer é um estado duradouro de felicidade, tratemos de arregaçar as mangas e colocar mãos à obra.

Ainda utilizando a metáfora do belo e perfumado jardim que desejamos possuir para nele passear e dele usufruir, lembremos que a tarefa de construção da paz interior depende, como qualquer outra tarefa, de um processo que se inicia pelo diagnóstico – identificação de causas e condições – e prossegue com um planejamento estratégico para atingir metas estabelecidas com precisão. Porque, afinal de contas, podemos ser líderes de nosso caminho de vida! Sem perder de vista o fato de que nem sempre é possível alterar as condições situacionais, como desejaríamos, mas sempre é possível mudar nossa atitude.

Podemos realizar mudanças em nosso estado mental e em nosso estado emocional, por meio de esforço deliberado. Podemos optar pela realização de atos

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 184

éticos, voltados antes para o bem coletivo do que para os interesses individuais. Podemos optar pela recusa de agir de modo antiético, entendendo como antiético qualquer ato que negligencie as outras pessoas e a natureza.

Adotar uma postura ética implica evitar pensamentos e emoções negativos e cultivar qualidades positivas. Quais são essas qualidades positivas? Nossas qualidades humanas ou espirituais básicas. E, chegando a esse ponto, agora no domínio da Ética, começamos a falar das virtudes, elegendo para isso conhecimentos advindos de distintas fontes de sabedoria, particularmente, do *Corpus literário de Ifá* (Abimbola, 1976), livro da sabedoria iorubá, dos ensinamentos do Dalai Lama (2000) e das reflexões de Comte-Sponville (1996).

O Dalai Lama (2000) faz uma distinção entre atos éticos e espirituais. Considera éticos os atos realizados com a intenção de não prejudicar a experiência nem a expectativa de felicidade dos outros, e espirituais os realizados para favorecer o bem-estar dos outros e promover felicidade em suas vidas. Ou seja, se me preocupo com a felicidade de alguém, sou orientado pela ética a proceder de modo a não prejudicar essa pessoa, e a espiritualidade me orienta a proceder de modo a lhe proporcionar felicidade.

Temos, entretanto, de contar com um fator adverso: há funções psíquicas que interferem continuamente em nossas ações e a percepção é uma delas. Pode ocorrer que a capacidade perceptual de uma pessoa não lhe permita reconhecer com nitidez o que ocorre no entorno; pode ocorrer que alguém seja incapaz de estabelecer uma comunicação eficiente; pode haver dificuldade para avaliar o possível impacto das próprias ações sobre os demais; pode ocorrer, ainda, que alguém não tenha discernimento para distinguir o correto do incorreto, o que dificultará, ou mesmo impossibilitará, a avaliação das conseqüências dos próprios atos. Considerando esses possíveis impedimentos de ordem psicológica, perguntamos: o que é preciso fazer? É preciso aperfeiçoar a própria capacidade de discernir, o que somente é possível pelo desenvolvimento da empatia, ou seja, pela sensibilidade para o sofrimento alheio.

A capacidade inata para a empatia, se bem trabalhada, pode transformar-se em capacidade para o amor e a compaixão. A conduta ética consiste em não fazer mal às pessoas, e, para isso, é preciso levar em consideração os sentimentos alheios. Como no cultivo de um jardim, será preciso precaver-se das adversidades e zelar, atenta e amorosamente, para que as sementes entregues à terra possam crescer até o desabrochar das flores. No cultivo da empatia, com vistas ao desenvolvimento da compaixão, a prática da ética se desenvolve, melhorando a qualidade de vida dos envolvidos no processo e buscando promover felicidade a todos.

Aprimorar a própria capacidade empática demanda coragem. Por quê? Porque implica experimentar compaixão, em sentir a dor alheia. À compaixão

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 185

todas as grandes tradições religiosas do mundo atribuem função primordial. Ela é fonte e produto de paciência, tolerância, capacidade de perdoar e todas as demais virtudes. Ainda que não consideremos nenhuma perspectiva espiritual, a compaixão e o amor são fundamentais para todos.

Ao nos referirmos às virtudes e a seu cultivo, estamos tratando de questões relativas ao caráter e à personalidade das pessoas, pois a prática das virtudes acha-se intimamente relacionada ao caráter de quem as exercita. Há um provérbio iorubá que diz *Iwa re ni o nse e!* (*Teu caráter proferirá sentença contra ti!*). É interessante refletirmos sobre esse tema a partir de uma ótica negro-africana, uma vez que, conforme já assinalado, a concepção de universo e de pessoa adotada pelos povos africanos supõe a inter-relação e a interdependência das partes, e de cada parte com o todo. Para essa reflexão, vamos recorrer a ensinamentos da tradição iorubá. Impossível tratar de qualquer tema a partir dessa ótica, sem recorrer ao *Odu Corpus*, ou *Corpus literário de Ifá* (Abimbola, 1976), o grande livro vivo da sabedoria iorubá. Vivo por tratar-se de um "compêndio" de informações transmitidas oralmente ao longo das gerações e por constituir-se em sistema aberto, continuamente enriquecido pela adição de narrativas de eventos cotidianos. Nesse *corpus* da tradição iorubá, estão contidos os princípios da educação e da saúde em seus aspectos preventivos e terapêuticos. Nele estão também, zelosamente guardados, ensinamentos relativos às normas de conduta, ou seja, os princípios ético-morais que regem atitudes e comportamentos.

No *Corpus literário de Ifá*, cada um dos 256 volumes distintos denominados *Odu* inclui numerosos capítulos chamados *ese* que, de forma predominantemente poética, guardam conhecimentos de história, geografia, religião, música e filosofia, entre outros, além de registrar as normas ideais de conduta social. Breves ou longos, pois variam de tamanho – de três ou quatro linhas a conjuntos de até seiscentas linhas –, os *Odu* compõem-se de narrativas de acontecimentos míticos e históricos denominadas *itan*. Os parâmetros éticos e morais e as normas relativas aos valores e às virtudes encontram-se nos *ese* que, em sua maioria, são apresentados metaforicamente.

Os *odus*, composições literárias de caráter divinatório, são também enunciados orais relativos a uma ou a diversas temáticas, todas passíveis de desdobramentos, de modo a abranger vasto campo de conhecimentos e de práticas sociais. Trata-se, pois, de uma instância sacralizada de extrema importância, por instituir-se como fonte, extremamente sintética, de um corpo vital e organizado de conhecimentos esotéricos e exotéricos.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 186

O código ético-moral Iorubá

Os iorubás entendem o bem como neutralização do mal, e, na dinâmica estabelecida entre ambos, cumprem papel fundamental a vontade e a responsabilidade pessoais. Ou seja, o exercício do livre-arbítrio é considerado indispensável para a consecução dos objetivos existenciais. O indivíduo escolhe abraçar a prática do mal ou trabalhar a favor de sua neutralização e realiza essa escolha a partir de determinações de seu Ori e seu Iwa.

Para melhor compreensão da dinâmica Bem-Mal, convém tratar das relações entre Orunmilá, também chamado Ifá,[1] Exu, Ori e Iwa. Para isso, é preciso relembrar as noções iorubás de natureza e destino humanos, as principais características dos orixás Ifá-Orunmilá e Exu, e retomar os conceitos de Ori e Iwa.

Natureza e destino humanos: as relações entre Ifá-Orunmilá e Ori

A noção iorubá de pessoa supõe a associação de componentes materiais e visíveis a outros, imateriais, invisíveis: *ara*, corpo físico, casa ou templo dos demais componentes; *ojiji*, *fantasma* humano, sombra, representação visível da essência espiritual, que acompanha o homem durante toda sua vida e perece com *ara*; *okan*, literalmente *coração físico*, intimamente conectado ao sangue, que representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital associado à respiração, *sopro divino*, que retorna à sua origem por ocasião da morte; *Ori,* essência real do ser, guia da pessoa desde antes de seu nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *Ori* é *cabeça física* e esta simboliza a *cabeça interior – Ori inu*. O *Ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando *Ori inu* está bem, todo o ser do homem se encontra em boas condições.

Segundo o mito, quando um homem atravessa o portal que conduz de *orun* a *aiye*, do mundo espiritual ao material, ali encontra *onibode orun*, o porteiro do céu,[2] que lhe pede que declare o próprio destino. Este é então selado e, embora

[1] A palavra Ifá designa simultaneamente o orixá Orunmilá e o recurso divinatório utilizado pelos babalaôs, sacerdotes dessa divindade.

[2] Os autores chamam a atenção do leitor ao fato de a palavra *céu*, no contexto iorubá, possuir significado bastante distinto daquele adotado por essa palavra no contexto judaico-cristão.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 187

a lembrança disso se apague no homem, *Ori* retém integralmente a memória de tudo e, baseado nesse conhecimento, guia seus passos na terra. A única testemunha do encontro entre *Ori* e *Onibode orun* é Orunmilá, divindade da sabedoria, e é por isso que ele conhece todos os destinos e procura ajudar os homens a trilharem seus verdadeiros caminhos. Orunmilá é *eleri-ipin*, *testemunha* (ou *defensor*) *do destino humano*, conhecedor do *ipin ori – destino do Ori* e por isso pode sondar passado, presente e futuro para orientar a quem o procura. Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá possibilita a obtenção de instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos de Ori, nem com os interesses coletivos.

Ori

O*ri*, divindade pessoal, a mais interessada de todas pelo bem-estar do homem, deve simpatizar com suas causas porque, caso isso não ocorra, nada poderá ser feito por outra divindade nem mesmo por Olodumare, o Ser Supremo. Um poema de Ifá, registrado por Abimbola (1976, p. 76), diz:

> Somente Ori
> pode seguir seu devoto a qualquer parte
> sem retornar.
> Se tenho dinheiro,
> renderei graças a meu Ori.
> Se tenho crianças na terra,
> é a meu Ori que devo render graças.
> Por todas as boas coisas que tenho na terra
> Devo render graças a meu Ori.
> Ori, eu o saúdo!
> Nenhuma divindade abençoa um homem
> sem o consentimento de seu Ori.
> Ori, eu o saúdo.
> Verdadeiramente, revelarei a meu Ori
> todos os desejos de meu coração.
> O Ori de um homem é seu simpatizante.
> Meu Ori, salva-me!
> Você é meu simpatizante!

Um destino pode ser afetado de modo benfazejo ou adverso por forças exteriores, como a ação de pessoas ou de seres naturais. Simultaneamente, todo destino é afetado por Iwa, o caráter e personalidade da própria pessoa, pois um

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 188

bom destino deve ser sustentado por um bom caráter e este também poderia ser entendido como uma divindade que, se bem cultuada, oferece proteção. Assim, um destino pode ser arruinado pelo caráter, pela personalidade e pelo comportamento da própria pessoa. A dinâmica das relações entre Ori e Iwa acha-se sujeita à influência de outros dinamismos de forças, entre as quais as de Exu e Orunmilá. Para melhor compreensão dessa dinâmica complexa, recordemos algumas das principais características desses orixás e a relação estabelecida entre eles.

Ifá-Orunmilá

Orunmilá, *Okitibiri, a-pa-aja-iku-da, o Grande Transformador, aquele que pode alterar a data da morte,* divindade da sabedoria, é oráculo de homens e deuses. A palavra *Orunmilá* forma-se da contração de *orun-l'o-mo-a-ti-la, somente o céu conhece os meios de libertação*; resulta também da contração de *orun-mo-ola*, *somente o céu pode libertar.* A palavra Ifá, cuja raiz *fa* significa *acumular*, *abraçar*, *conter*, indica o fato de todo conhecimento iorubá estar contido no *Corpus literário de Ifá*.

Narra o mito que Ifá-Orunmilá, em companhia de outras divindades primordiais, veio para a Terra participar do processo de criação. Teria descido em Ifé, considerada ponto de origem da espécie humana. Tendo recebido de Olodumare o privilégio de conhecer a origem de todos os orixás, de toda a humanidade e de todas as coisas, tornou-se responsável pela tarefa de guiar os destinos.

Muitas narrativas do *Corpus literário de Ifá* fazem referência ao fato de Orunmilá encontrar em Exu o seu maior amigo.

Exu

Exu é personagem controversa, talvez a mais controversa de todas as divindades do panteão iorubá. Alguns o consideram exclusivamente mau, outros o consideram capaz de atos benéficos e maléficos e outros, ainda, enfatizam seus traços de benevolência. Em grande parte da literatura disponível, Exu é apresentado como um ser ambíguo, entidade neutra entre o bem e o mal, ou, ainda, como simultaneamente bom e mau. Há quem se refira a ele como o grande inimigo do homem.

As muitas faces da natureza de Exu acham-se apresentadas nos odus e em outras formas da narrativa oral iorubá: sua competência como estrategista, sua inclinação para o lúdico, sua fidelidade à palavra e à verdade, seu bom senso e sua ponderação, que propiciam sensatez e discernimento para julgar com justiça

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 189

e sabedoria, sua disciplina e organização, sua extrema paciência. Tais qualidades o tornam interessante e atraente para algumas pessoas e indesejável para outras. Sendo disciplinador, exigente de ordem e organização, Exu, o inspetor dos rituais, julga e, ao manifestar a verdade, nem sempre agradável de ser ouvida, pode ser considerado um inimigo.

Abrimos parênteses para tecer breves considerações sobre o fato de Exu haver sido indevidamente sincretizado com o Demônio das tradições cristã e muçulmana em alguns países da diáspora africana, entre os quais o Brasil. Cabe enfatizar que tal sincretismo ocorreu ainda na África, ou seja, antes de seu culto ser transportado para as Américas e o Caribe, pois ainda em continente africano Exu já fora atribuído de qualidades alheias à sua natureza por europeus que lá estiveram.

Exu, Orunmilá e o código ético-moral dos Iorubás

Os iorubás incluem *suru*, a paciência, entre as virtudes cardeais e a consideram o princípio de todo bem-estar. Há expressões desse fato em muitos odus. O *Odu Ogbe-Ogunda*, apresentado a seguir, narrado pelo Babalawo Fabunmi Sowunmi e registrado por Sikiru Sàlámì (1999), evidencia a importância do cultivo da paciência e a forte amizade que une Exu a Orunmilá.

Odu Ogbe-Ogunda[3]

Gbengbeleku adivinhou onde quis foi quem realizou a consulta oracular para Igun, primogênito de Eledunmare, no dia em que ele adoeceu, e a preocupação de seu pai era curá-lo. Igun, primogênito de Eledunmare, que é Agotun, *aquele que faz da chuva uma fonte de riqueza*. Eledunmare fez pelo filho tudo o que pôde, sem sucesso. Cansado, abriu-lhe a porta do *aiye* para que ele fosse morar lá.

Enquanto isso, *Toto Ibara* adivinhou para Orunmilá quando este lamentava sua falta de sorte na vida. Orunmilá fora consultar seu adivinho para saber se

[3] Observamos que no contexto divinatório as narrativas sempre trazem uma mensagem em resposta à necessidade do consulente, repetindo-se, em muitas delas, a seguinte estrutura: 1. nome do babalaô, geralmente sob forma de uma sentença; 2. nome do consulente; 3. descrição da situação vivida pelo consulente; 4. apresentação do conselho; 5. referência ao fato de haverem sido acatadas, ou não, as recomendações oraculares; 6. descrição das conseqüências decorrentes de haverem sido, ou não, acatadas as recomendações; e 7. apresentação de um último conselho, válido para todas as ocasiões em que esse Odu se manifeste.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 190

teria dinheiro para construir um lar e criar seus filhos. Por essa razão, foi consultar Ifá. Seu adivinho o aconselhou a fazer um ebó com cinco galinhas. Se fizesse este ebó durante cinco dias, no quinto dia toda a riqueza desejada chegaria às suas mãos.

As galinhas deveriam ser sacrificadas a seu Eledá,[4] uma a uma, diariamente, até completar cinco dias. As vísceras de cada galinha sacrificada seriam retiradas, colocadas em uma cabaça, cobertas com azeite de dendê e levadas a uma encruzilhada. A carne da galinha poderia ser consumida por ele e sua família. A caminho da encruzilhada onde seria entregue a oferenda, Orunmilá deveria ir cantando em alto e bom tom: "Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!". Esse ritual deveria ser repetido em cada um dos cinco dias.

Orunmilá procedeu de acordo com a orientação e, assim, começou a fazer o ebó. Sacrificava as galinhas e levava suas vísceras cobertas com azeite de dendê para a encruzilhada. Lá chegando, depositava a oferenda no chão e rezava pedindo que a sorte chegasse para ele.

Em frente à encruzilhada onde Orunmilá entregava as oferendas, havia um mato e era ali que vivia Igun, filho de Eledunmare. Assim que Orunmilá deixava os ebós e saía dali, Igun ia lá e comia a oferenda.

Igun, filho de Eledunmare, tinha cinco doenças: na cabeça, nos braços, no peito, uma corcunda nas costas e um aleijão nos pés. No primeiro dia em que comeu a oferenda de Orunmilá, Igun ficou curado do problema que tinha na cabeça e surpreendeu-se. No dia seguinte, Orunmilá levou novamente seu ebó à encruzilhada, repetindo os mesmos rituais, sem saber que alguém comia sua oferenda. Assim que Orunmilá saiu da encruzilhada, Igun foi lá e comeu de novo a oferenda, e seus dois braços, que antes não se estendiam, estenderam-se. No terceiro dia, Orunmilá continuou o seu processo, levando nova oferenda à encruzilhada. Mal terminara de colocar o ebó, Igun foi lá e comeu, e seu peito, que era inchado, desinchou assim que ele acabou de comer. No quarto dia, Orunmilá levou seu ebó à encruzilhada, cantando: "Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!". Mal terminara de colocar o ebó na terra, Igun foi lá novamente e o comeu. Assim que acabou de comer, a corcunda que havia em suas costas desapareceu. No quinto dia, Orunmilá levou sua oferenda à encruzilhada para completar os rituais. No caminho ia cantando o mesmo refrão dos dias anteriores. Mal terminara de colocar o ebó na terra, Igun foi lá novamente e o comeu. Na manhã do sexto dia, seus dois pés aleijados haviam adquirido

[4] Eledá – Criador, Deus, Ser Supremo; *Preexistente*, essência vital do homem, *Ori*.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 191

vitalidade e ele passou a andar sem dificuldade alguma, caminhando agora por todo canto. E foi assim que Igun se curou de todas as suas moléstias.

Impressionado com esses fatos, Igun se levantou e foi ao *orun* para encontrar-se com Eledunmare, que logo percebeu que o filho estava sadio e lhe perguntou quem o curara. Igun relatou todo o ocorrido a Eledunmare. Disse-lhe que quem entregava as oferendas era Orunmilá e acrescentou que sempre realizava a oferenda entoando o refrão "Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!".

Eledunmare disse a Igun que presentearia essa pessoa com riquezas. Pegou então os quatro *ado* (dons, graças) e os deu a Igun para que os levasse a Orunmilá, no *aiye*. Eram os *ado* da prosperidade (riqueza, dinheiro), da fertilidade, da longevidade e da paciência. Igun disse a Eledunmare que não sabia chegar à casa de Orunmilá, mas o pai lhe disse para perguntar às pessoas, que elas lhe indicariam o caminho. Antes de Igun sair do *orun*, Eledunmare recomendou que Orunmilá poderia escolher apenas um dos quatro *ado* e Igun deveria trazer de volta os três restantes.

Igun voltou para o *aiye* trazendo os quatro *ado* e ao chegar foi diretamente à casa de Orunmilá para mostrá-los. Orunmilá surpreendeu-se muito. Perplexo, em dúvida quanto à melhor escolha a ser feita, mandou chamar os filhos para lhes pedir conselho sobre qual dos quatro *ado* deveria escolher. Os filhos aconselharam-no a escolher o *ado* da longevidade, para que vivesse muito.

Orunmilá chamou então suas esposas a fim de ouvir o conselho delas, e elas o aconselharam a escolher o *ado* da fertilidade, para que pudessem ter muitos filhos.

Orunmilá chamou seus irmãos a fim de lhes pedir conselho sobre qual dos quatro *ado* deveria escolher, e eles o aconselharam a escolher o *ado* da prosperidade, para que pudessem ter muita riqueza e dinheiro.

Então, Orunmilá mandou chamar seu melhor amigo. Esse melhor amigo era Exu. Quando Exu chegou à sua casa, Orunmilá relatou o ocorrido e lhe pediu conselho quanto à escolha que deveria fazer. Exu, homem hábil, fez as seguintes perguntas a Orunmilá:

– Teus filhos te aconselharam a escolher qual *ado*?

Orunmilá respondeu:

– O da longevidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque não há uma única pessoa que tenha vencido a morte e lembrou que, por mais tempo que se viva, um dia se morre. Exu perguntou então:

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 192

– E tuas esposas te aconselharam a escolher qual *ado*?

Orunmilá respondeu:

– O da fertilidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque Orunmilá já tivera filhos. Perguntou-lhe de novo:

– E teus irmãos? Aconselharam-te a escolher qual *ado*?

Orunmilá respondeu:

– O da prosperidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque se ficasse rico eliminaria a pobreza da família. E acrescentou que, se seus irmãos quisessem prosperar, deveriam ir trabalhar.

Orunmilá perguntou então a Exu qual dos *ado* deveria escolher. E Exu lhe disse para escolher o *ado* da paciência, porque sua paciência era insuficiente para que atingisse os seus objetivos. Caso Orunmilá seguisse de fato esse conselho e escolhesse o *ado* da paciência, todos os dons restantes seriam seus. Orunmilá aceitou a orientação de Exu. Escolheu o *ado* da paciência e devolveu a Igun os três restantes. Nem os filhos, nem as esposas, nem os irmãos de Orunmilá ficaram felizes com sua escolha.

Igun iniciou sua viagem de volta ao *orun*, levando consigo os três *ado* restantes para devolvê-los a Eledunmare. Porém, mal andara um pouco com eles, o *ado* da riqueza lhe perguntou:

– Onde está Paciência?

Igun respondeu que ela ficara na casa de Orunmilá. Riqueza disse a Igun que voltaria para ficar com Paciência porque só fica onde ela está. Igun lhe disse que isso era inaceitável e que Riqueza deveria retornar com ele ao *orun*. Riqueza insistiu que só fica onde há paciência e que, por isso, não tinha por que retornar ao *orun*. Em pouco tempo, desapareceu da mão de Igun e foi juntar-se à Paciência na casa de Orunmilá.

Fertilidade também perguntou a Igun por Paciência. Igun lhe respondeu que ela estava na casa de Orunmilá. Fertilidade lhe disse que só fica onde há paciência. Assim, Fertilidade levantou-se e procurou estar, em pouco tempo, com Paciência na casa de Orunmilá.

Longevidade também perguntou a Igun onde estava Paciência. Igun lhe respondeu que ela estava na casa de Orunmilá. Longevidade também foi se juntar a Paciência.

Quando Igun chegou ao *orun*, Eledunmare lhe perguntou onde estavam os três *ado* restantes. Igun lhe respondeu que retornara para contar a Eledunmare

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 193

que todos os *ado* haviam querido ficar com Paciência na casa de Orunmilá. E que pretendia retornar ao *aiye* para buscá-los e trazê-los de volta ao *orun*. Eledunmare lhe disse que ele não precisava ir buscar os três *ado*, pois, de fato, todos pertencem a quem escolher Paciência. Quem tiver paciência terá Longevidade e Fertilidade: procriará e viverá bem com o que procriar. E terá também Prosperidade.

Assim, tudo transcorreu bem com Orunmilá, e, com essas graças, ele veio a ser rei de Ketu. Procriou e viveu bastante com esses *ado*. Teve tanta riqueza que construiu casas pelo mundo. Feliz por suas conquistas, montou em seu cavalo e cantou: "Recebi o *ado* da prosperidade, recebi o *ado* da fertilidade, recebi o *ado* da longevidade, oh, escolhi o *ado* da paciência". Dançou e alegrou-se. Louvou seus adivinhos e louvou também a Exu, o seu amigo.

★ ★ ★

Vemos nesse *odu* a participação fundamental de Exu como conselheiro desinteressado e amigo sensato, fiel, leal e solidário. O principal conselho contido nesse *odu* diz respeito à paciência, a grande virtude dessa divindade. Outras de suas virtudes também se acham representadas: amizade, lealdade, solidariedade, bom senso, discernimento. Podem-se identificar, ainda, outras funções desse orixá: ele aproxima e une pessoas, cura, favorece o encontro (entre Orunmilá e Igun), torna possível o aparentemente impossível (a cura de Igun) e age nas encruzilhadas, ajudando, inclusive, na escolha de caminhos.

Nessa narrativa, observa-se que, para quem busca prosperidade e progresso, Exu aconselha o exercício da paciência, pois todo o bem necessário ao homem depende de seu esforço por tornar-se paciente. A articulação entre as duas situações da trama narrativa – uma referente à trajetória de Igun e outra referente à trajetória de Orunmilá - ocorre na encruzilhada, espaço privilegiado da ação de Exu, lugar de encontro do invisível (*orun*) com o visível (*aiye*), lugar de escolhas e decisões.

Ao ser convidado a escolher apenas um entre quatro dons, Orunmilá pôde exercer seu livre-arbítrio e assumir responsabilidade pelo próprio bem-estar, e, ao buscar conselho com os a filhos, esposas, irmãos e amigo, expressa um dos valores principais dos iorubás: a necessidade e a importância do conselho. Os filhos de Orunmilá valorizam a longevidade, que lhes possibilitará usufruir a companhia paterna por mais tempo e, além disso, garantirá maiores chances de conservar o pai na condição de ancestral, após a morte; as esposas valorizam a fertilidade, que lhes proporcionará um número maior de filhos, expressão de seu

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 194

axé e garantia de suporte familiar; os irmãos valorizam a prosperidade, que poderá tornar suas vidas mais fáceis. O amigo – Exu – o aconselha, desinteressadamente, a valorizar o exercício e o esforço na prática de uma virtude – a paciência – que termina por beneficiar todos ao possibilitar grandes realizações. Sem esforço e empenho pessoal, é impossível prosperar e alcançar sucesso.

Chegando ao *orun*, Igun constata que Prosperidade, Fertilidade e Longevidade retornaram para associar-se à Paciência que, de exercício possível a partir de uma tomada de decisão e de uma disciplina auto-imposta, traz muitos benefícios.

Tendo considerado alguns aspectos das relações entre Ori e Orunmilá e deste com Exu, vejamos o que significa *Iwa* e *Omoluwabi*.

Iwa e Omoluwabi

Iwa é um conceito iorubá que sintetiza o que chamamos de caráter e de personalidade e que inclui, além disso, atitudes, posturas, condutas, comportamentos, padrões de reação, em razão de as atitudes e os comportamentos expressarem a relação dinâmica entre personalidade e caráter. Tanto é assim que a educação iorubá tem por ideal formar *omoluwabi*, pessoas cujo *iwa* esteja bem desenvolvido, o que implica, necessariamente, a formação de indivíduos solidários. Pessoas dotadas de *iwa pele* têm atitudes reverentes, são serenas, responsáveis, pacientes, equilibradas e harmoniosas: demonstram possuir bom caráter e personalidade bem equacionada. Esse tipo de pessoa, chamada *alakoso*, onde quer que esteja, favorece a união, dificulta processos de ruptura e carrega em si múltiplas possibilidades para a realização de feitos relevantes. À sua volta há ocorrências favoráveis e felizes.

Conforme já mencionado, *Iwa re ni o nse e!* (*Teu caráter proferirá sentença contra ti!*) – teu comportamento é teu juiz e teu caráter profere sentença a teu favor ou sentença contrária a teus interesses. *Iwa* profere sentença a favor ou contra o praticante da ação. Isto é, cada qual tem poder de escolha e decisão nas encruzilhadas tão numerosas do caminho existencial.

Iwa pele/iwa rere
Iwa rere ni eso eniyan
(O bom comportamento – boa postura e boas atitudes –
é a beleza do ser – beleza interior)
Iwa
ni oba awure
(O comportamento – postura, atitude –
é o rei de awure – magia para atrair a sorte.
Quem tem bom iwa terá sorte)

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 195

Ou seja, atitudes e comportamentos, como expressões da personalidade e do caráter, constituem os principais fatores de atração da fortuna, trazendo a sorte, de maneira aparentemente mágica, para as pessoas dotadas de *iwa pele*.

Por sua vez, pessoas dotadas de *iwa buruku* manifestam atitudes irreverentes, são inquietas, irresponsáveis, impacientes, desequilibradas, pouco harmoniosas e normalmente consideradas indivíduos de mau caráter e personalidade perturbada. Esse tipo de pessoa, onde quer que esteja, favorece a ruptura, a desunião e a intriga, e onde chega provoca, no mínimo, desconfortos.

> Iwa re lo nse e
> Bi o ba ya, wa ni won o feran e
> (Teu comportamento te joga pra lá e pra cá
> Depois você reclama que não é amado)

Esses ensinamentos enfatizam que, mesmo para ser amado e viver o amor, é preciso adotar atitudes e comportamentos apropriados. Sugerem a necessidade de revisão das próprias posturas e da própria participação nas diversas situações. Uma boa avaliação das próprias atitudes e comportamentos favorece a percepção da própria responsabilidade pelos sucessos e fracassos, o que poderá contribuir para uma mudança importante, pois não somos meras vítimas de condições existenciais. Pelo contrário. Temos participação ativa em nossos sucessos e fracassos.

Relações entre Ori e Iwa

Como cada Ori pode ser *rere* ou *buruku*, sempre se estabelecem dinâmicas resultantes do fato de entrarem em jogo *Ori rere* ou *Ori buruku* com *Iwa pele* ou *Iwa buruku*, em todas as possibilidades combinatórias desses fatores.

Ori Rere designa o bom Ori e *Olori Rere* designa o "dono do bom Ori", "dono do bom comportamento", aquele que se comporta bem. E é desse modo que as pessoas se referem a quem procede corretamente. As pessoas de bom comportamento, boa postura e boas atitudes são pessoas afortunadas, a quem ocorrem fatos e fenômenos excepcionais.

> Ori wo ibi rere gbe mi de
> Ese wo ibi rere gba mi gba
> (Ori procure um bom lugar para você me levar – me conduza até a sorte
> Meus passos – meu comportamento, minha postura, minha atitude – me encaminham na direção das coisas boas)

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 196

Um *Olori*[5] *buruku* pode ter suas condições atenuadas pelo fato de possuir *Iwa pele*, isto é, uma pessoa "azarada" pode ter boas chances de progresso caso seja dotada de bom caráter e se discipline para proceder corretamente. Por sua vez, um *Olori rere*, ou seja, uma pessoa "sortuda", poderá ver-se prejudicada pelo próprio caráter, caso seja dotada de *Iwa buruku*, isto é, pode estragar as próprias oportunidades de progresso em decorrência de ações incorretas. *Ori rere* é mantido e fortalecido por *Iwa pele.* Assim sendo, *Iwa buruku* compromete negativamente um Ori, e afirmam os iorubás que para progredir na vida mais vale uma mudança de postura, de atitudes e de comportamentos do que um bom ritual de bori.[6] O bori pode gerar uma energia favorável às mudanças, porém estas terão efeito breve caso não haja um compromisso de transformação pessoal e uma disciplina auto-imposta, com vistas a promover as necessárias mudanças de atitude e de conduta.

Olori rere ti ko lese rere é expressão que se refere a pessoas afortunadas que não adotam postura adequada. Pessoas que são *Olori Rere*, mas não adotam um caminhar igualmente *rere*, terminam por perder a sorte original.

Uma vida sem sentido, sem diretriz nem rumo, carregada de sofrimentos, carente da prática de virtudes, sugere a ausência de *Ori rere*. A uma vida dessa natureza se dá o nome de *itaraka*. Não há como escapar. Mesmo que uma pessoa realize todos os rituais recomendados, se não opera mudanças em *Iwa,* nada nem ninguém poderá trazer prosperidade, fertilidade e longevidade à sua vida.

Do mesmo modo, não há ritual que isente de obedecer às regras do código ético moral estabelecido. Cada qual tem de identificar e reconhecer os erros que comete, buscar formas de não cometê-los e, ainda, providenciar recursos para sanar os efeitos de erros já cometidos. Isso porque, como diz o *Odu Idi Meji*, você pode se arrepender de atos cometidos no passado, mas o arrependimento não o isenta de assumir no presente as conseqüências desses atos.

Caso a pessoa não consiga aprender com os próprios erros, permanecerá estanque no nível que não conseguiu ultrapassar. E onde pode buscar apoio e esclarecimentos? Nas instruções oraculares, pois o oráculo lhe possibilitará (re)conhecer *ipin Ori*, a sina de seu Ori, ou seja, o compromisso por ela assumido antes de chegar ao plano terrestre (aiye). A leitura oracular trará esclarecimentos sobre seu odu de nascimento e sobre os *ewo* (interdições), recomendan-

[5] *Olori* é o mesmo que *Oni Ori*, que se traduz por *dono do ori* ou *senhor do ori*. Faz referência àquele que expressa as qualidades do próprio Ori.

[6] Ritual de oferenda propiciatória ao próprio Ori, a divindade pessoal.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 197

do a realização de alguns rituais. A leitura oracular traz a energia de um Odu à Terra, e quando isso ocorre a pessoa tem oportunidade de rememorar as condições por ela escolhidas para viver, ou seja, seu plano de existência terrena (*ipin Ori*, a sina do Ori).

O conselho dado por Ifá poderá ser compreendido, acatado e seguido. Ou não. Mas isso também correrá por conta de quem busca a orientação, pois sabemos que "o ensinamento se dá de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos". Ou seja, a verdade de um bom conselho deverá ser acolhida em nome do progresso. Certamente, o conselho incluirá recomendações relativas a comportamentos e atitudes que devem ser modificados para favorecer a conquista da prosperidade, da fertilidade e da longevidade.

A eficácia de um conselho depende de alguns fatores. A *boca perfumada* do conselheiro só é perfumada se o seu Ori e o seu Iwa lhe conferem a condição de autoridade no melhor sentido do termo, ou seja, se ele é capaz de granjear a confiança, a crença e a fé de seu interlocutor. Ter "ouvidos dóceis e limpos" supõe que o ouvinte, aquele que escuta o conselho, também tenha Ori e Iwa que favoreçam os atos de ouvir, compreender, acatar e se dispor a realizar o recomendado. Vale considerar que há casos em que é justamente a fraqueza do Ori que leva a pessoa a não aceitar o conselho para poder continuar sofrendo ou para sofrer ainda mais.

Entre os valores iorubás, ocupam lugar da mais relevante importância o conselho e o respeito pela sabedoria daquele que aconselha. É fundamental buscar o conselho, compreender sua linguagem, por vezes cifrada, acatá-lo e seguir as recomendações.

Os iorubás buscam a felicidade no presente. Como a felicidade é ser forte e ser forte é estar dotado de axé, a infelicidade é a privação dessa força vital, que se manifesta como doença, flagelo, fracasso e outras formas de adversidade. Do axé, força vital que pode aumentar ou diminuir até o esgotamento total, dependem a fertilidade, a prosperidade e a longevidade, condições da felicidade.

No orixá Exu, é reconhecido o poder de melhorar o comportamento humano. Embora outros orixás também realizem essa tarefa, Exu é quem, por sua natureza e atributos, reúne melhores condições para trabalhar para favorecer mudanças pessoais, indispensáveis à prática dos valores e das virtudes, visando à conquista do bem-estar humano. Fortalece as pessoas para que possam enfrentar as dificuldades da vida e tornem-se capazes de promover, em si e no entorno, as mudanças necessárias. Todo aquele que se proponha a definir nova rotina ou assumir novas atitudes e novos comportamentos sabe das dificuldades que enfrenta para dominar hábitos arraigados e para vencer a indolência. Exu apóia aquele que

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 198

se dispõe a tornar-se mais disciplinado, mais organizado e melhor sob todos os pontos de vista. Apóia, sustenta e fortalece o empenho pessoal daquele que se propõe a adquirir ou desenvolver virtudes que o tornarão mais feliz e mais solidário. Como o ideal iorubá é o de viver forte e feliz no aqui-e-agora, busca-se nesse orixá a necessária cumplicidade para a conquista de uma vida de qualidade.

Quando se observa questão sob essa ótica, constata-se a necessidade imperiosa de ampliação das consciências individuais, de desenvolvimento pessoal, de busca de autoconhecimento e de educação das virtudes. A ampliação da consciência propicia serenidade, confiança, bem-estar, melhor qualidade de vida em todos os seus aspectos. A religião tradicional iorubá compartilha com outras religiões o objetivo de estimular nas pessoas o desejo de serem melhores a cada dia. Melhores em que sentido? Mais solidárias, mais bondosas, mais pacientes, mais tolerantes, mais amáveis, enfim, mais capazes de manifestar a nobreza de seus Oris e de participar de um projeto coletivo de vida de boa qualidade.

Após essa apresentação, podemos estender as reflexões para o tema da responsabilidade social, tema que vem conquistando a cada dia mais espaço no palco dos debates mais importantes da atualidade e que não pode ser deixado à margem ao tratarmos do tema "valores pessoais e felicidade". Antes, porém, de abordar essa temática, convém tecer considerações sobre algumas virtudes, recorrendo, para isso, ao *Corpus literário de Ifá* (Abimbola, 1976), a reflexões do Dalai Lama (2000) e a contribuições de Comte-Sponville (1996).

Algumas palavras a respeito de valores

Entre os principais valores dos iorubás, incluem-se a responsabilidade e devoção ante o dever; a honestidade na vida pública e privada; a supremacia do mais velho sobre o mais novo e a importância do grupo de pertença. O respeito devido às pessoas em geral é particularmente dedicado aos mais velhos. Grande importância é atribuída à senioridade, ancianidade e ancestralidade. Quem chegou primeiro a este mundo tem maiores direitos. O respeito e a confiança depositados nos mais velhos fundamentam-se na convicção de que a experiência de vida possibilita a aquisição de sabedoria (*ogbon*), e os sábios (*ologbon*) podem orientar a caminhada dos mais novos. Assim, os mais velhos – mesmo que já-idos – são depositários da confiança e do respeito dos mais novos, e, quanto a seus conselhos, é recomendável que sejam acolhidos e seguidos.

Relatos biográficos de mulheres iorubás (Ribeiro, 1987) denotam que a morte não destrói os laços familiares, pois, alcançada a condição de ancestral, permanecem os já-idos no seio familiar cuidando dos interesses de seus descen-

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 199

dentes. Entre os iorubás, a noção de *corrente da vida* torna a imortalidade quase visível e palpável. De modo análogo ao descrito por Lin Yutang (1963, p. 157): "Cada avô, ao ver o neto que parte para a escola, sente que está vivendo outra vez na vida do menino... Sua vida é apenas uma parte da vida familiar e da grande corrente da vida, que flui sempre e, portanto, ele é feliz ao morrer".

O culto aos ancestrais cumpre, entre outras, a função de preservar relações entre vivos e já-idos. Assim sendo, além de estender-se horizontalmente, o sistema de parentesco estende-se também verticalmente, incluindo os falecidos (mortos-viventes) e aqueles que estão por nascer. É forte o senso de pertença histórica e de sagrada obrigação para com os antepassados, bem como o sentimento advindo da percepção contínua do fato de possuir cada qual profundas raízes. Vínculos genealógicos servem a propósitos sociais: quando se cita a referência genealógica de alguém, é possível saber como essa pessoa liga-se a outra(s) em determinado grupo. Com base na convicção de que os já-idos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, a eles se oferecem comida, bebida e retificação de ofensas.

Grande importância é atribuída ao grupo de pertença: *uma árvore sozinha não compõe uma floresta*. O indivíduo não existe sem grupo e um grupo não existe sem indivíduos. Fora do grupo, o sujeito não pode se desenvolver, porém a pertença grupal demanda paciência e tolerância, entre outras virtudes. A necessidade de respeitar para ser acolhido é reconhecida, sendo o respeito, pois, considerado o componente fundamental das relações.

Não é, no entanto, apenas o grupo que compartilha o tempo presente que tem o seu valor reconhecido. Também é reconhecida a importância do grupo constituído ao longo do suceder de gerações. Um grupo que ganha a forma de uma árvore de gerações, organismo coletivo constituído dos corpos de muitos, inclui os já-idos e aqueles que ainda não nasceram. Cada unidade individual desse corpo coletivo é consciente de sua condição de elo de uma longa corrente geracional: o ocorrido a um indivíduo ocorre a seu grupo e o ocorrido ao grupo ocorre ao indivíduo.

Retomando a idéia de que os valores passam a ser virtudes quando manifestos em ações, consideremos, agora, algumas das principais virtudes.

Algumas palavras a respeito de valores e virtudes

A *polidez*, virtude puramente formal, de função disciplinar, é bastante desenvolvida no interior dos grupos familiares na sociedade iorubá. Por seu cultivo, as novas gerações se exercitam na prática do respeito e do reconhecimento.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 200

A polidez se associa à simpatia pessoal. *Oyaya*, que significa simpatia e também sociabilidade, é considerada condição indispensável para a conquista do sucesso. Sorrisos, atitudes polidas, gestos de solidariedade, amabilidade no trato e olhar atento e atraente são expressões próprias de uma pessoa *oloyaya* (dona da simpatia): simpática, envolvente, magnética, carismática, capaz de atrair para si o que há de melhor. Pelo contrário, *igberaga* significa prepotência e arrogância, manifestas em gestos de autopromoção, garantia de derrota individual. O filho nobre e gentil, nascido com bom comportamento, é denominado *omoluwabi* (*omo*, filho; *iwa*, caráter, personalidade, atitude, comportamento; *bi*, nascido).

A *sensatez* é a virtude que propicia condições para o agir justo, correto e adequado. Há pessoas sensatas e insensatas. Há, ainda, pessoas que, apesar de serem sensatas, nem sempre agem em conformidade com o recomendado pelo bom senso. Como se denomina *abosi* o agir que relega ao segundo plano as determinações do bom senso, o sensato que age insensatamente, por parecer-lhe conveniente, é chamado *alabosi*.

Da associação entre polidez e sensatez, decorre *ohun rere*, a boa fala, por meio da qual uma pessoa se dirige a outras de forma coerente, sensata e verdadeira. Diz a sabedoria popular:

> Ohun rere ni nmu obi lapo
> (Com a palavra correta – palavra sensata –
> pode-se convencer alguém a entregar o próprio obi)

Ou seja, a pessoa oferecerá o que possui de melhor se for tratada com polidez e sensatez. É interessante observar que a sensatez acha-se intimamente relacionada ao compromisso e à responsabilidade, já que o bom senso necessariamente conduz à ação comprometida e responsável. E não pode haver exercício do compromisso e da responsabilidade na ausência de disciplina. Por essa razão, os julgamentos e os atos sensatos constituem expressões da sensatez, que, por sua vez, se fundamenta no exercício disciplinado da vontade.

A *humildade* está relacionada à percepção de limites. *Imo iwa ara eni*, expressão que se refere ao reconhecimento dos próprios limites, sugere que tudo o que é possível e desejável de ser atingido está sujeito a limites para além dos quais não se pode avançar. Para o devido reconhecimento dos próprios limites, é preciso bom senso, coerência, moderação, temperança e, principalmente, humildade. O humilde vive sabiamente, segundo o princípio de que a arrogância é sempre injustificável e constitui um bom passo para a derrota nos empreendimentos. Um exemplo disso é encontrado no *Odu Ogunda-Meji*:

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 201

O céu é imenso, mas nele não crescem plantas.
O sol não pode substituir a lua.

Essas metáforas ensinam que, por maiores e mais poderosos que sejam os seres, sempre há limites a serem reconhecidos (Hernández, 2003, p. 21).

Quando se recomenda aos iniciados que se "auto-reiniciem", o que se está aconselhando, entre outras coisas, é que revejam a própria noção de limites. Mesmo porque pode ocorrer, e muitas vezes ocorre, que iniciados suponham que o fato de receberem cuidados dos orixás os torna superpoderosos e capazes de ultrapassar os limites do bom senso. A participação dos orixás na vida humana é absolutamente incompatível com imprudência e ausência de bom senso: "Se não souber nadar, não se jogue no rio, e, se não dispuser de proteção para subir no alto de uma palmeira, não suba, porque poderá cair e se machucar". O orixá só protege a quem protege a si mesmo.

A *prudência* integra a ética da responsabilidade, que considera as conseqüências previsíveis dos atos, pois é preciso responsabilizar-se por intenções e princípios e também pelas conseqüências dos atos. A prudência permite deliberar a respeito do que é bom ou mau para que a ação implique um compromisso de fidelidade para com o futuro.

Sora e!
(Tome cuidado! Não se arrisque! Cuide de si mesmo!)

A *coragem* é, basicamente, a capacidade de superar o medo. Trata-se, pois, de uma característica psicológica transformada em virtude quando colocada a serviço de outros ou de uma causa. A ação corajosa decorre de determinação e disposição para enfrentar situações de risco, uma vez que sem riscos não se progride. Bons resultados, quando se busca melhor qualidade de vida, só são alcançados depois da ação, e não antes dela,[7] e para agir é preciso coragem. Muitas pessoas falham por não arriscar, por não tentar. Algumas falham porque não têm coragem de manter a ação já desencadeada, outras falham porque não têm coragem de realizar do melhor modo possível tarefas a que se propuseram e outras, ainda, falham por não reconhecerem o momento certo de interromper uma ação quando esta perde o sentido ou se torna inoportuna. Isso aponta para o fato de que é necessário ter coragem para entrar em certos jogos da vida e também para sair deles. Ou seja, coragem para romper a inércia que antecede a ação e para romper

[7] Diz um provérbio brasileiro, sempre mencionado por Valdemar Augusto Angerami, o Camon, que *dinheiro vem antes do trabalho somente no dicionário*.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 202

o fluxo da ação caso ela se prolongue "por inércia", apesar de haver perdido seu sentido original.

O que faz que a coragem seja tão respeitada é o fato de que, como virtude, supõe sempre uma forma de desinteresse, altruísmo ou generosidade. Vemos em alguns odus que evitar perigos exige tanta coragem quanto o enfrentamento de desafios, pois a mesma tenacidade demandada para o combate pode ser exigida para o recuo ou a fuga. As ações indispensáveis à consecução de certos objetivos devem ser avaliadas em função dos riscos presentes nas situações, o que exige, além da coragem, discernimento e prudência, pois a coragem não deve ser confundida com temeridade nem com imprudência.

No peito reside a autoconfiança, a confiança que inspiramos nos outros e a confiança que depositamos nos outros. *Aya* significa peito e também enfrentamento. *Ilaya* se refere à idéia de coragem e *laya* significa ter coragem, ser corajoso. *Alainiberu* é o destemido, o corajoso. É interessante lembrar que o respeito e o medo integram a dinâmica da coragem e da bravura, e que a coragem, para além dos limites, se faz imprudência.

A bravura e a capacidade de enfrentamento promovem segurança. Os corajosos inspiram confiança e conquistam o respeito das outras pessoas. A coragem se contrapõe ao medo. Essa virtude, como todas as demais, é qualidade do Ori, e sua morada é o peito, *okan*, local físico do conhecimento e da sabedoria, por caminhos da intuição.

A *justiça*, virtude cujo exercício demanda capacidade para discernir, liderar com sensatez, julgar e agir com imparcialidade, está intimamente relacionada à responsabilidade e à honestidade, e implica a obrigação de agirmos ao tomarmos consciência de alguma injustiça. Em certo Odu de Ifá, encontramos um verso que diz: "Se o filho do rei nasce dentuço, não pode tomar emprestados os lábios do escravo para cobrir seus dentes".

A *generosidade*, segundo Comte-Sponville (1996), é *a virtude do dom*: não consiste apenas em atribuir a cada um o que lhe compete, mas, indo além, trata de oferecer a cada qual o que vai além do que lhe compete, ou seja, algo que lhe falta. Uma das principais forças antagônicas da generosidade é a crueldade. O homem cruel – *eniyan buruku* – age para provocar o sofrimento dos outros. A generosidade é considerada pelos iorubás como "o grande ebó", pois o ato generoso atrai energias altamente favoráveis para quem o realiza. Aquele que pratica a generosidade de modo amplo, geral e irrestrito poderá ser considerado tolo. No entanto, aqui está um exemplo que sugere haver fundamentos para o dito popular que garante ser o comportamento do sábio idêntico, por vezes, ao do tolo.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 203

A *hospitalidade* é propiciada pela associação entre *bondade* e *generosidade*. Seus efeitos beneficiam o indivíduo que as pratica e também aquele que as recebe. Por diversas razões, o maior prejudicado por atos mesquinhos é o próprio miserável. Se considerarmos um nível mais superficial, o mesquinho é prejudicado por seus atos egoístas, pelo simples fato de que a generosidade atrai simpatias. O generoso é benfeitor dos outros e de si mesmo, pois seus atos atraem o que há de melhor para a sua vida: boas oportunidades, sentimentos solidários e pessoas simpatizantes. Mesmo que uma pessoa não nasça com essas virtudes, pode empenhar-se em seu desenvolvimento.

Entendido de modo mais profundo, o ato generoso constitui um formidável recurso de bom viver, porque atrai bem-estar para quem o pratica. O generoso satisfaz o próprio Ori e beneficia o Ori de outra pessoa. Observemos que a generosidade implica uma luta pessoal contra impulsos egoístas e incrementa a disciplina, dois fatores que contribuem para a obtenção de serenidade e tranqüilidade. Competência para estragar e destruir todos nós temos. São poucos, infelizmente, os que têm competência para consertar e restabelecer.

A generosidade e a bondade são denominadas *ore*, e o bondoso, generoso e abundante recebe o nome de *olore* (dono da bondade). A atitude miserável não se manifesta apenas no plano dos bens materiais, porque os atos miseráveis, ao provocarem antipatia, produzem um fluxo de energia contrário ao da Criação, pois a natureza anseia por servir. A generosidade, que se expressa pela solidariedade, atrai boas coisas e boas energias. Como diz o provérbio:

> A cabaça do benevolente não quebra,
> O prato do benevolente não trinca.
> Crianças, dinheiro e saúde
> Afluem para dentro da casa do benevolente.

A generosidade exige que se abra mão de parte das próprias regalias em favor de outrem. As energias benéficas geradas por essa disposição para compartilhar e servir trazem benesses à vida do generoso e também à vida de seus descendentes, de acordo com leis que regem uma espécie de genética espiritual. A verdadeira generosidade não demanda agradecimentos nem anseia por retribuição. Mas é sempre bom agradecer.

A *gratidão* pode ser estimulada por algo recebido – uma *graça*, um *dom* ou um gesto de bondade, o que em iorubá se diz *ore*. O ingrato é chamado *alaimore*. A gratidão é bastante valorizada entre os iorubás, sendo recomendável retribuir porque as expressões de gratidão fortalecem o impulso para o dom – *é preciso restituir para restaurar a força*. Por exemplo, se uma pessoa é freqüentemente

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 204

convidada para compartilhar refeições na casa de um amigo e nunca o convida, essa atitude ofende o Ori dos envolvidos na situação.

O *perdão* é considerado um caminho para a liberdade, na medida em que o ato de perdoar liberta ofensor e ofendido. *Idariji* significa *libertar* e se refere ao ato de libertar o Ori de um mal ou de uma tristeza. Perdoar liberta tanto o Ori do ofensor como o do ofendido. Quando uma pessoa faz mal à outra pode ser castigada pelo Ori daquele que foi ofendido ou prejudicado. O perdão liberta o ofensor. Perdoar é mais do que esquecer uma ocorrência desagradável: é remover toda a culpa do ofensor. *Toro idariji* é o ato de pedir perdão. Pode ocorrer que a mágoa provocada seja tão grande que torne impossível a concessão do perdão. Nesse caso, a maior penalidade para o ofensor, o seu grande castigo, são os efeitos do ódio do ofendido, sendo esses efeitos tão mais vigorosos, quanto mais forte o Ori do prejudicado, como sugerem as expressões a seguir:

> Ori mi a mu e
> (Meu Ori vai te pegar – te castigar)
> Quando um bondoso feiticeiro fica descontente
> não pode ser responsabilizado pelo mal que acontece
> a quem o provoca
> Porque em sua linhagem não é costume
> Utilizar conhecimentos para prejudicar alguém.
> Quando ele fica descontente
> sua magia briga por ele

Independentemente das decisões que uma pessoa tome de forma consciente, seu Ori agirá penalizando ou beneficiando aqueles que lhe causaram prejuízos ou benefícios. A ação do Ori pode, inclusive, contrariar o desejo consciente de alguém, ou seja, a pessoa poderá se dispor a perdoar, enquanto seu Ori opta por castigar. É importante lembrar que o Ori de uma pessoa é onisciente e sabe quando alguém age em seu prejuízo, mesmo em se tratando de ações sorrateiras. Ori conhece o fato e age em defesa da pessoa.

A *compaixão*, virtude presente nos diversos contextos religiosos, decorre do sentimento que possibilita *sofrer com* e *experimentar simpatia por alguém*. Ou seja, possibilita sentir em sintonia com o outro e participar dos sentimentos do outro. A compaixão opera para além da justiça.

A *paciência*, *suru*, é incluída pelos iorubás entre as virtudes cardeais e eles a consideram o princípio primordial de todo bem-estar. Ser paciente implica exercer domínio sobre o tempo e controlar os movimentos, que sempre se realizam em um *continuum* temporal. Ser paciente exige, pois, um relacionamento pacífico e harmonioso com *Igba*, o tempo, e com *Olojo*, o Senhor do Dia. Certamente, a pa-

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 205

ciência está intimamente relacionada à serenidade e à sensatez. Paciência está estreitamente relacionada à ordem, disciplina e organização, e é por isso que Exu, orixá da ordem, disciplina e organização, recomenda treino constante e apóia seus devotos na conquista dessa virtude.

Consideremos agora o binômio *igbagbo* (confiança, fé, crença) e *iteriba* (respeito, humildade). *Igbagbo* significa crença, fé, convicção absoluta e inabalável. O ato de confiar, crer, acreditar, depende de qualidades individuais que algumas pessoas possuem e outras não. *Agbara* significa força e poder físicos, e *alagbara* designa o homem dotado dessa força; *ogbon* é a inteligência que se faz acompanhar de discernimento e sabedoria; *oye* é a percepção acurada; e *oran* é a capacidade para compreender. Esse conjunto de qualidades individuais favorece a possibilidade de confiar. Convém observar que não estamos nos referindo apenas ao ato de raciocinar, e sim à possibilidade de refletir, discernir e atentar para o sentido da existência. O senso comum nos leva a supor que, quanto mais tosca e precária for a capacidade de refletir e discernir, mais razões reunirá uma pessoa para recorrer à interferência divina em sua vida e confiar nela. Mas não é isso que afirmam os iorubás. Pelo contrário: afirmam que confiança, crença e ter fé são possibilidades humanas, verdadeiras capacidades construídas por meio do desenvolvimento da consciência individual, o que implica certamente poder reconhecer limites e responsabilidades.

Assim sendo, para os iorubás *igbagbo*, a convicção absoluta depende de um movimento de mão dupla, ou seja, de um lado, tem de haver uma pessoa capaz de acreditar e confiar, e, de outro, algo ou alguém confiável. A crença ou confiança é condicionada, pois, à ação confirmativa da outra parte, que deve demonstrar ser de fato confiável, e deve demonstrar isso por meio de efeitos claramente identificáveis no cotidiano da existência. A fé não é, pois, abstrata, e se espera que seja concretizada, confirmada pelas "graças" ou "dons" que possa propiciar.

Igbekele é depender, entregar-se confiantemente. Os bens materiais e não materiais – casa, carro, poder – também são *igbekele*, coisas nas quais confio. *Igbekele* é todo e qualquer recurso material ou não material que dá suporte à crença e possibilita atingir os objetivos. Por exemplo, se uma pessoa que não dispõe de carro chega à escola conduzida por alguém, essa condução foi seu *igbekele*, o elemento do qual dependeu para realizar a ação.

Igbojule (*igbe*, aquele; *oju*, olhos; *le*, por cima) significa aquilo ou aquele sobre o que se põem os olhos, aquilo que se imagina, em que se depositam fé e confiança: é aquilo ou aquele de que se depende. Possui sentido análogo ao de *igbekele*. *Igbokanle* (*igbe*, aquele; *kan*, mente; *le*, por cima) é aquilo sobre o que se deposita a mente, a imaginação. Em outras palavras, aquilo em que se depositam fé e confiança.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 206

O que dizer sobre *fidelidade* e *lealdade*? *Ododo* é a fidelidade, *olododo* é o fiel, o leal (o dono da fidelidade) e *odale* é o traiçoeiro. Como assinala Comte-Sponville (1996, p. 25), a fidelidade não é um valor entre outros, uma virtude entre outras: "a fidelidade é aquilo porque e para que há valores e virtudes". Só há justiça porque há justos fiéis e só há paz porque há pacíficos fiéis. Fidelidade e lealdade são os ingredientes básicos da amizade.

Ser fiel é imprescindível. E nas sociedades de tradição oral se enfatiza a fidelidade à verdade, uma vez que, como vimos anteriormente, o importante cultivo do passado e da ancestralidade demanda fidelidade ao que é pronunciado. A palavra está tão fortemente associada à identidade e ao caráter das pessoas que ser infiel ao que se enuncia pode comprometer a sobrevivência do grupo, da história e da própria individualidade.

Oto é a palavra iorubá que significa "verdade". *Olooto* é todo aquele que fala a verdade, é sincero, age de modo verdadeiro. *Otito* significa fidelidade e *olotito* significa fiel, confiável por ser fiel, previsível nos tratos e nos contratos, digno de confiança. Vemos, pois, que a fidelidade se acha estreitamente relacionada à verdade, à confiança que se possa depositar em pessoas, cujas demonstrações de responsabilidade social e espiritual não deixam margem a dúvidas e incertezas. A sinceridade está relacionada à honestidade.

Mentira em iorubá é *iro*, e *alaini otito* é pessoa falsa, desprovida de verdade, desleal, infiel, não confiável. *Opuro* é o mentiroso.

O juramento, *ibura*, é realizado quando a pessoa se propõe até mesmo a perder a vida ou algo que lhe é vital para assegurar a veracidade do que verbaliza. O juramento é uma forma de dar peso à própria palavra, particularmente em momentos de tomada de decisão importante. Por exemplo, uma pessoa pode jurar estar falando a verdade em nome de Ogum e demonstra sua disposição de morrer ou perder algo que lhe é vital, mordendo uma chave ou um pedaço de metal e pedindo a Ogum que a destrua (em acidente envolvendo metais) caso esteja mentindo.

Um mentiroso, ao perder o crédito dos demais, perde também o respeito que lhe devotavam. Por isso se diz que a mentira mata. Mata socialmente pela perda da credibilidade e mata fisicamente porque acarreta perda de vitalidade. A mentira provoca um afastamento entre a pessoa e seu próprio Ori, e isso a enfraquece.

Um indivíduo incapaz de guardar confidências e particularidades alheias é chamado de *olofofo*, fofoqueiro (*ofofo* é fofoca). Ser fofoqueiro não é o mesmo que ser mentiroso. O fofoqueiro conta o que não deveria contar, enquanto o mentiroso fabula, inventa, cria relatos sobre fatos não ocorridos. A fofoca e a mentira incluem-se em um conjunto de lepras da palavra.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 207

> Olofofo yera. A fé soro awo.
> (Fofoqueiro, tira teu corpo deste lugar.
> Queremos falar de awo.[8])

Conforme sugerido, a fofoca e a mentira não são as únicas lepras da palavra. A fala depreciativa e a maledicência (*isata*) também o são. A maledicência, ato de criticar pessoas ou situações, acha-se intimamente relacionada à inveja (*ilara*). As críticas e referências depreciativas feitas a outras pessoas têm por motivo um sentimento de inferioridade ou de incômodo provocado pelo sucesso ou pelo brilho alheio.

Uma expressão dessa dinâmica da inveja encontramos no poema "O vagalume e o sapo", do brasileiro João Ribeiro[9]:

> Entre o gramado do campo, modesto, em paz se escondia
> Pequeno pirilampo que, sem o saber, luzia.
> Feio sapo repelente sai do córrego lodoso,
> Cospe a baba de repente sobre o inseto luminoso.
> Pergunta-lhe o vagalume: "Por que me vens maltratar?"
> E o sapo com azedume: "Porque estás sempre a brilhar!"

Atitudes dessa natureza depreciam o Ori de quem as adota, pois acarretam perda da nobreza que lhe é própria.

Outras formas de uso impróprio da palavra são o falar excessivo e a prática da maldição (*epe*), que se opõe a *adura*, bênção, reza, oração. *Oniworoworo*, o falante, é geralmente insensato, acrítico em relação ao que fala e para quem fala. *Ifi enu sata* é expressão que designa todo e qualquer ato de uso inadequado do poder da fala.

Essas considerações a respeito do uso apropriado – ou não – da fala remetem à questão básica das diferenças entre o homem comum e aquele que busca um caminho de desenvolvimento de sua consciência e de sua espiritualidade. Certamente, as responsabilidades aumentam quando a pessoa se põe na senda do conhecimento e, mais ainda, quando exerce alguma forma de liderança religiosa, social ou política, o que exige a adoção de um modelo irrepreensível de comportamento. Fala-se, mais recentemente, em liderança servidora (Hunter, 2004, 2006), caracterizada pela atitude básica de pensar coletivamente, doar-se

---

8 *Awo* é segredo, conhecimento esotérico. Refere-se também à boa utilização de informações, à seriedade e ética no uso das informações.

9 Este poema ouvi do Mestre Gildo Alfinete, da Associação Brasileira de Capoeira Angola (Salvador – BA). Não foi localizada referência bibliográfica.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 208

em favor do grupo e desenvolver, com os liderados, laços de confiança, incentivo e cooperação mútua, em pé de igualdade.

Observando a questão sob essa ótica, constatamos a necessidade de ampliação das consciências individuais, de desenvolvimento pessoal, de busca de autoconhecimento, de educação das virtudes, como condições para uma prática social que, além de trazer serenidade, confiança, bem-estar, melhor qualidade de vida em todos os seus aspectos, seja suficiente para tornar melhores as pessoas que as adotam.

Melhores em que sentido? Mais solidárias, mais bondosas, mais pacientes, mais tolerantes, mais amáveis, enfim, mais capazes de manifestar a nobreza de seus Oris e de participar de um projeto coletivo de vida de boa qualidade. Os atos para melhorar as condições de saúde, aumentar as chances de trabalho ou de felicidade no amor, entre tantas outras aspirações humanas, deverão decorrer naturalmente da aspiração autêntica e profunda de (re)conciliar-se com o universo.

Concluída a apresentação das principais virtudes, passemos agora às considerações sobre responsabilidade social. Considerando que as questões relativas aos valores ético-morais e à prática de virtudes podem ser tomadas como restritas ao âmbito das reflexões morais ou religiosas, parece interessante apoiar-nos no que foi considerado até agora na presente exposição para refletir sobre essas questões em outro âmbito: o dos debates sobre responsabilidade social, cuja prática é exercida por indivíduos e grupos, dos quais se demanda a adoção de atitudes e comportamentos socialmente responsáveis.

Responsabilidade social

A responsabilidade social fundamenta-se no sentimento de solidariedade. Solidariedade, do latim *solidum* (em bloco), alude ao fato de que todos formamos uma realidade compacta, um bloco. Noção análoga a essa é formulada pelos negros africanos que consideram que *de Deus a um grão de areia, o universo é sem costura*: uma rede de relações, uma imensa e delicada teia que vibra quando qualquer um de seus pontos é tocado.

Gonzalez-Carvajal (1997) lembra que a palavra solidariedade, nascida no âmbito do direito civil, designa um grupo de pessoas que compartilham responsabilidades. Por exemplo, um grupo de devedores no qual cada qual aceita, caso seja preciso, reintegrar a totalidade da dívida, liberando assim a todos os demais das obrigações contraídas. Mais tarde o termo viria a adquirir um significado ético e passaria a designar a convicção de que todos os seres humanos formam uma comunidade, cujos encargos devem ser assumidos por

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 209

todos, cabendo a cada membro do grupo contribuir e tendo, cada um, o direito de usufruir. Isso implica que a prática da solidariedade exige uma dupla atitude: a consciência do nós, ou seja, de uma ordem social compartilhada que se deseja continuar compartilhando, e a disposição para a renúncia ou o sacrifício pessoal em prol do bem coletivo.

O impulso solidário pode expressar-se por meio de atos de responsabilidade social. Compreendendo responsabilidade social como um valor e sua prática como uma virtude, lembremos que a formação de valores e virtudes também se dá por meio de processos educacionais. O tema da educação das virtudes vem ocupando, de forma crescente, o palco atual das preocupações e dos debates a respeito do bom viver. Além do aprendizado formal necessário à subsistência e à conquista de novos patamares sociais e econômicos, enfatiza-se cada vez mais a importância de uma formação pessoal que priorize a busca da própria felicidade, sem perder de vista o bem-estar do outro e a preservação da natureza.

No âmbito da psicologia, Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, fundamentados em Kant, consideram o princípio da justiça como base no juízo moral e, ao realizarem estudos sobre o desenvolvimento moral, reconhecem que os indivíduos passam de uma forma moral heterônoma, submetida à coação, para outra forma, autônoma, apoiada em princípios éticos universais e nascida da cooperação no interior de grupos.

Considerando a responsabilidade social como valor e sua prática como virtude, e sabendo que praticar virtudes também se aprende, lembremos que os processos educacionais demandam o estabelecimento de relações interpessoais significativas. A construção de um novo quadro ético e moral implica, do ponto de vista psicológico, processos de reconstrução perceptual, o que envolve a dimensão da identidade e exige a presença de modelos identitários fortes.

A expressão "responsabilidade social", cada vez mais freqüente e usual nas diversas instâncias da organização societária, vem conquistando particular ênfase no âmbito empresarial, marcado pela lógica do lucro, domínio em que se fez tradicional o valor da obtenção de lucro a qualquer custo e a obediência ao princípio segundo o qual *os fins justificam os meios*. O aparente paradoxo entre lucro nos empreendimentos empresariais e prática de virtudes poderá tornar instigante essa reflexão.

Responsabilidade social nas organizações

Novas táticas e estratégias vêm enriquecendo as possibilidades de ação no âmbito organizacional. Quando se trata de organizações do segundo setor, ou seja,

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 210

no âmbito empresarial, domínio em que predomina a lógica do lucro, convém estimular a noção de que lucro e responsabilidade social podem constituir faces da mesma moeda, desde que se articulem os interesses empresariais aos compromissos éticos e à sensibilidade diante de demandas comunitárias. Ou seja, desde que se busque obter retorno econômico para os acionistas e, simultaneamente, resultados de uma ação voltada à comunidade.

Cada empresa é um universo com características e sistemas de gerenciamento que lhes são próprios. Mas em todas, seja qual for o segmento de atuação, a ética é a base da responsabilidade social, expressa nos princípios e valores adotados pela organização e vividos por seus integrantes. Estamos falando, pois, de cultura organizacional.

Lembremos que as práticas de responsabilidade social não devem ser confundidas com iniciativas de caráter filantrópico, pois, enquanto a filantropia constitui uma ação assistencialista, pontual, de resultados imediatos, que beneficia tanto um único indivíduo como um grupo de pessoas ou uma instituição, a responsabilidade social dirige os esforços à cadeia de negócios da empresa e engloba preocupações e iniciativas com um público maior – acionistas, funcionários, prestadores de serviço, fornecedores, consumidores, comunidade, governo e meio ambiente. As demandas dos envolvidos em tão complexa trama são avaliadas e compreendidas, e, então, alinhadas aos negócios e demais interesses empresariais. Responsabilidade social empresarial é, pois, ferramenta de gestão de negócios sustentáveis e competitivos.

Responsabilidade social dentro e fora do âmbito empresarial: a importância do líder na construção de significados e formação do quadro ético e moral

Bons líderes sociais centralizam a sua atenção nos objetivos coletivos, em detrimento de seus interesses individuais, fato que, por si só, já denota uma importante característica de seu sistema de valores. Esse sistema de valores não admite que a escassez de recursos, que está na origem da análise econômica, legitime qualquer tipo de exclusão. Líderes eficazes nunca dizem "eu" porque pensam como "nós". Aceitam as oportunidades e conferem os créditos à equipe, pois identificam-se com a tarefa e com o grupo. Compartilham conhecimentos e utilizam habilidades técnicas em favor do coletivo. Bons líderes motivam as pessoas para a ação.

O ideal de liderança é poder combinar, de modo equilibrado, a ação desenvolvida no âmbito da empresa como organismo e órgão de um sistema social mais amplo. Entre as tarefas do líder, inclui-se o desenvolvimento de políticas

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 211

públicas que contribuam para criar um meio favorável ao desenvolvimento sustentável da comunidade.

Esses são alguns pressupostos importantes para o fomento da responsabilidade social como valor e como virtude, em um novo quadro ético-moral que toda organização, empresarial ou não, tem o desafio de construir para ser bem-sucedida.

Isso posto, enfatizamos o fato de que o foco incide sobre as relações interpessoais e sobre o quadro de valores das pessoas. Esses fatores estão sendo considerados como chaves para obtenção de sucesso, satisfação, reputação e prosperidade.

Parece-nos muito interessante o fato de estar havendo uma tomada de consciência a respeito da importância da educação de valores e virtudes para o sucesso das organizações, sejam elas do tipo e do tamanho que forem, e sejam quais forem as suas missões. Nesse novo panorama, a ênfase recai sobre aquela instância humana que os iorubás denominam Iwa. O fato de uma pessoa ser dotada de *Iwa rere* ou de *Iwa buruku* fará toda a diferença, uma vez que as atitudes e condutas determinam o sucesso – ou fracasso – das iniciativas pessoais e profissionais, bem como do propósito coletivo.

Vemos que nesse cenário socioeconômico passa a ser reconhecida a importância dos seguintes fatores: comportamento pessoal em grupo, talentos e limitações pessoais, visão e missão pessoais, autoconhecimento, consciência a respeito daquilo que se quer, empenho e persistência nos esforços para atingir metas individuais, tolerância e paciência para consigo mesmo e para com os outros, reconhecimento de que os valores pessoais são chaves para o sucesso, congruência entre valores pessoais e missão, desenvolvimento do próprio conceito de vida, renovação contínua da própria energia pessoal, desenvolvimento de carisma e reconhecimento da importância de seguir uma direção própria na vida. Ou seja, é preciso que Ori permaneça presente e atuante, conduzindo as várias instâncias do ser, agindo em consonância com Iwa, atento à ação de fatores ambientais e sociais.

Tendo abordado a questão da responsabilidade social dentro e fora do âmbito empresarial, cabe abordar agora, para finalizar, a questão da responsabilidade universal.

Responsabilidade universal

Dalai Lama (2000, p. 38) refere-se a um ditado do Tibet segundo o qual "a prática da virtude é tão difícil quanto fazer um burro subir uma colina, enquanto o envolvimento em qualquer atividade destrutiva é tão fácil quanto fazer rolar grandes pedras colina abaixo".

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 212

Apesar dos obstáculos e das dificuldades, é imprescindível o cultivo das virtudes e de uma responsabilidade universal. Baseados em uma consciência universal (do termo tibetano *chi sem*, que significa literalmente "consciência", *sem*; "universal", *chi*), temos de desenvolver esse nível de responsabilidade, considerando a dimensão universal dos atos de cada um de nós e considerando que todos temos direitos iguais à felicidade. A consciência universal se expressa por uma disposição de espírito segundo a qual preferimos aproveitar toda e qualquer oportunidade de beneficiar os outros a cuidarmos exclusivamente de nossos restritos interesses pessoais. Uma das grandes vantagens do desenvolvimento da noção de responsabilidade universal é a de nos tornarmos sensíveis a todos os seres, de reconhecermos a necessidade de não causar divergências entre nossos semelhantes e de nos tornamos mais conscientes da importância imensa de promover estados de satisfação.

Valores pessoais e a prática de virtudes deles decorrente estão diretamente relacionados ao exercício da responsabilidade social em todos os âmbitos e ao exercício da responsabilidade universal. Tais exercícios, como outros, demandam disciplina.

Vimos que os iorubás descrevem um indivíduo que, sendo múltiplo, deve colocar em interação harmoniosa as diversas dimensões que o compõem, para aumentar a congruência e consistência interna. *Casa dividida não sobreviverá*: sem integrar seus diversos componentes, dificilmente uma pessoa poderá tornar-se líder do próprio caminho de vida e muito menos líder grupal. A percepção de si como ser múltiplo, cujas partes devem articular-se harmoniosamente, é complementada pela consciência de sermos, cada um de nós, parte de um organismo coletivo e elo de uma corrente geracional. A congruência e consistência entre as partes que compõem o indivíduo aumentam as suas chances de proceder em conformidade com os valores universais. Congruência e consistência individuais possibilitam a participação solidária e eficiente no projeto coletivo de construção de uma sociedade justa e favorecem a inclusão dos indivíduos na preservação da casa planetária, em benefício de todos aqueles que compartilham o tempo presente, sem perda da perspectiva de ser preciso preservar e aprimorar o já conquistado, em favor das gerações vindouras.

O desejo – ou a necessidade – de cultivar valores pessoais é o primeiro passo no caminho de ampliação da própria consciência. Essa ampliação é condição indispensável para uma compreensão mais acurada das relações estabelecidas nessa imensa teia que é o universo, do papel que compete a cada um, do compromisso e a responsabilidade de cada indivíduo para com o coletivo humano

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 213

e para com a natureza. O aprimoramento de valores e virtudes e a conquista de sucesso e felicidade integram a aspiração autêntica e profunda de (re)conciliação com o universo.

Referências

ABIMBOLA, W. *Ifá*: An exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

ABOY DOMINGO, N. *25 siglos de historia de la Santería Cubana*. Santander: Exa Editores , 2004.

BENNETT, W. J. (Org.) *O livro das virtudes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DALAI LAMA. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

ERNY, P. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris: Le Livre Africain, 1968.

GONZALEZ-CARVAJAL, L. *Rostros alternativos de la solidaridad*. Madrid: Nueva Utopía, 1997.

HAMPATE BÂ, A. A tradição viva. In: *História geral da África*: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

HERNÁNDEZ, A S. *Echu-Elegguá*. Equilibrio dinámico de la existencia (Religión Yoruba). La Habana: Ediciones Unión, 1998.

_____. *Ifá. Santa Palabra*. La ética del corazón. La Habana: Ediciones Unión, 2003.

HUNTER, J. C. *O monge e o executivo*. São Paulo: Sextante, 2004.

_____. *Como se tornar um líder servidor*: Princípios de liderança de "O monge e o executivo". São Paulo: Sextante, 2006.

LASCH, C. *A cultura do narcisismo*: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

_____. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil*: Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SÀLÁMÌ, S. *A mitologia dos orixás africanos*: Coletânea de *Àdúrà* (rezas), *Ibá* (saudações), *Oríkì* (evocações) e *Orin* (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. Em yoruba com tradução para o português. São Paulo: Oduduwa, 1990. v.I.

_____. *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Oduduwa, 1992.

Camon_07.qxd 06.05.08 17:57 Page 214

_____. *Ogum e a palavra de dor e júbilo entre os yoruba*. São Paulo: Oduduwa, 1994.

_____. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*. São Paulo, 1999. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

YUTANG, L. *A importância de viver*: a arte de ser feliz revelada pela profunda sabedoria chinesa. Rio de Janeiro: Globo, 1963.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi & SALAMI, Sikiru. King. *Omoluwabi*, *Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In ANGERAMI, Waldemar. Augusto (org) **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Sikiru King Salami

Dando início à nossa reflexão sobre valores pessoais na busca da felicidade esclarecemos que a abordagem de ética aqui adotada baseia-se em princípios universais mais do que religiosos. Utilizamos como principais fontes de referência o *Corpus Literário de Ifá*, Livro da Sabedoria dos iorubás (África Ocidental), a obra de Dalai Lama, especialmente o conjunto de reflexões por ele desenvolvidas em *Uma ética para o novo milênio* (2000) e as reflexões de Comte-Sponville (1996) registradas no *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*.

Dalai Lama lembra que apesar de toda a diversidade própria do grupo humano, temos em comum o fato de compartilharmos o mesmo impulso de esquiva ou fuga dos sofrimentos e idêntica aspiração por uma vida feliz.

Reconhecemos nas sociedades ocidentais uma característica que Cristopher Lasch aborda brilhantemente em *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio* (1983). Segundo esse autor, nessas sociedades o individualsmo é muito incentivado, o que determina o privilégio de tudo o que é de caráter individual sobre qualquer aspecto coletivo. Nas sociedades industriais modernas, nas quais se desenvolve a *cultura do narcisismo*, a vida é organizada de modo a possibilitar o máximo de autonomia individual e um mínimo de dependência mútua. Cada qual busca ser o mais independente possível e seus esforços e conquistas nesse sentido são aplaudidos pelos demais, por corresponderem às expectativas de grupo.

O desenvolvimento da tecnologia favoreceu a noção de que toda necessidade individual pode ser suprida por máquinas e o desenvolvimento da teleinformática fortaleceu a crença na possibilidade de superarmos a solidão e lidarmos com as angústias existenciais através de relações virtuais estabelecidas no ciberespaço. Esses progressos reforçaram a ilusão de não dependermos uns dos outros. Como diz Dalai Lama, cada um de nós é levado a supor o seguinte: bem, se os outros não são importantes para a minha felicidade, a felicidade deles também não é importante para mim. O enfraquecimento da noção de comunidade e de pertença grupal, próprio da cultura do narcisismo, conduz ao estremecimento ou mesmo à perda de laços afetivos e, nessa conjuntura, é reforçada a tendência à inveja e à competitividade.

O que sugere o Dalai Lama como caminho de cura dessa “moléstia” cuja etiologia é a impossibilidade de perceber a si mesmo como membro de um organismo coletivo? Propõe uma revolução espiritual. Vejam bem: revolução espiritual e não religiosa. Tal revolução demanda re-orientação radical do modo de perceber. Cada um de nós deve responder ao desafio de desenvolver um novo olhar, um olhar que possibilite perceber de um modo novo a si próprio, aos demais e às relações estabelecidas. O olhar terá que ser re-direcionado: o excesso de cuidados para consigo mesmo deverá ceder lugar a uma preocupação com a ampla comunidade de seres aos quais estamos conectados. Quando o olhar volta-se para o bem-estar dos outros – e isso não se restringe à dimensão do humano – torna-se possível reconhecer os interesses e necessidades das outras pessoas e da natureza. Dalai Lama sugere que se utilize como técnica o cultivo de um estado de espírito sadio, caracterizado pela intenção de tornar-se útil, o mais possível, para os outros. A ética proposta por esse mestre resume-se, praticamente, na tarefa de cultivar uma nova forma de perceber, realizando esforços contínuos para não retroceder, sempre atento e sempre disponível para as auto-avaliações.

Estas recomendações de ordem geral, úteis a qualquer pessoa, mostram-se particularmente importantes para aqueles que exercem funções de liderança. Gestores, administradores, gerentes e demais lideranças são atores sociais responsáveis pelo desenvolvimento de outras pessoas, sendo por isso, confrontados diariamente com grandes desafios. Cada um de nós já teve inúmeras oportunidades de observar a ocorrência de uma lacuna – e às vezes, mais que uma lacuna, um abismo - entre fatos objetivos e a forma como tais fatos são percebidos. Como *cada um vê o por de sol da janela de sua casa*, conforme diz o provérbio africano, em cada situação haverá tantas maneiras de perceber os fatos, quantas as pessoas que ali estiverem compartilhando tempo e espaço.

Nossa compreensão dos fenômenos, ou seja, o modo como percebemos o entorno, é decisivo em nossas ações porque os comportamentos sempre decorrem do modo pelo qual lemos a realidade. Todos nós já tivemos oportunidade de observar isso em nossa convivência com outras pessoas: muitas discórdias, mal-entendidos e conflitos decorrem exatamente do fato de haver distintas leituras possíveis de uma única situação. Impasses são muitas vezes equacionados, e a seguir superados, se as partes envolvidas dispõem-se a dialogar. O que nem sempre ocorre, O afastamento entre pessoas, produzido pelas distintas possibilidades de leitura de dada situação é, freqüentemente, causa de infelicidade. Ou não?

Há pessoas que buscam alcançar o máximo de eficiência e satisfação no trabalho, que almejam melhorar a qualidade de suas relações nos diversos âmbitos da vida pessoal e profissional e pretendem explorar ao máximo o próprio potencial para conferir maior qualidade à sua ação em todos os setores da vida. Pois bem. É recomendável que ao estabelecermos para nós mesmos tais metas, procuremos permanecer atentos ao próprio modo de perceber o entorno, ousemos questionar nossa percepção e ousemos, além disso, realizar o exercício de olhar cada fenômeno sob distintas óticas.

Estamos nos propondo a refletir sobre os valores pessoais como chaves para o sucesso e para a conquista da felicidade. Perguntamos: é possível realizar uma correção de ótica que amplie nossas chances de alcançar um melhor estado de espírito e uma condição de vida mais feliz? O que se observa é que a leitura de realidade cultivada na cultura do narcisismo, própria da sociedade industrial moderna, dificulta o reconhecimento de pertença do humano à Natureza e à Humanidade, e conduz a atitudes e condutas individualistas. É desejável que se modele outra leitura da realidade, reconhecendo a interdependência decorrente do fato de integrarmos uma imensa rede de relações. Essa ótica favorece a adoção de atitudes e condutas solidárias. Não há quem possa questionar o fato de haver no Universo uma mútua dependência entre as partes, e destas em relação ao todo: os fenômenos são interdependentes.

Essa maneira de perceber não é estranha à concepção negro-africana de universo e de pessoa. Pelo contrário. É exatamente assim que o universo é concebido nas sociedades tradicionais africanas. Como diz Erny (1968:21), o universo africano é como uma imensa teia de aranha, da qual *não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto. Tudo ligado a tudo. Cada parte, solidária com o todo, contribui para formar uma unidade.* Uma vez adotado esse ponto de vista, torna-se impossível permanecer indiferente frente às questões ecológicas e ao bem-estar alheio. A árvore abatida desnecessariamente, como tantos outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal ou animal passam a serem reconhecidos como gestos de agressão contra si mesmo.

Na tradição oral africana encontramos um sem número de poemas e provérbios que expressam essa concepção. Elegemos para apresentar aqui, uma das mais belas e sucintas expressões literárias da Tradição Oral Africana. Trata-se do mito cosmogônico da tradição bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande, no Mali. Esse mito narra que o ser Supremo, denominado *Maa Ngala* nesse grupo étnico, tendo sentido falta de um interlocutor, tratou de criá-lo. Ouçamos a narração bambara da Gênese Primordial:

> *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 constituiram 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 das 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, o novo ser, por seu nome, e pela centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa-Ngala.

Maa, simbiose de todas as coisas, recebeu algo que cada uma de suas partes, agora em interação, não havia recebido antes: o sopro divino. Essa origem estabelece um vínculo profundo do homem com cada ser, com cada coisa existente no plano material e ainda, com os seres do plano cósmico. A tudo e a cada coisa o homem se relaciona numa grande *rede de participação*, diz o tradicionalista Hampate Bâ (1982:184).

Ao constatarmos que tudo aquilo que percebemos e experimentamos integra um único organismo, a perspectiva por nós adotada se modifica. A constatação de que o universo, esse organismo vivo, somente sobreviverá se houver cooperação equilibrada entre as partes que o compõem, conduz necessariamente a atitudes e condutas responsáveis e solidárias.

Conforme o expresso nessa narrativa mítica dos bambara, o bem-estar pessoal de cada um de nós acha-se profundamente relacionado ao bem-estar dos demais e ao equilíbrio do ambiente em que vivemos. Sendo o universo uma imensa teia de relações e mútuas correspondências, a ressonância que cada idéia, palavra ou ação produz nessa teia tem suas conseqüências para o sujeito que, através dessa idéia, palavra ou ação, dinamiza forças e desencadeia movimentos, cujas decorrências serão experimentadas por ele próprio e pelas demais pessoas. Tal concepção de realidade é proveitosa porque favorece a atrofia da tendência a supervalorizar aspectos das experiências cotidianas que, de fato, são de reduzida importância.

Todo sofrimento tem suas causas e enquanto algumas ações conduzem ao sofrimento, outras levam à felicidade. Nas sociedades de consumo, cuja lógica é o lucro, busca-se a satisfação em fatores externos, como se toda condição de felicidade pudesse ser comprada em supermercados e *shopping centers*. Não vamos incorrer no erro de negar a importância dos fatores externos na promoção da felicidade. Isto seria uma estupidez, como seria estupidez acreditar que a felicidade pode advir apenas de fatores externos. A felicidade só se torna possível através do cultivo de um sentimento fundamental de bem estar em nossa interioridade, um sentimento de paz interior inabalável diante de dificuldades e de circunstâncias aparentemente desfavoráveis.

Se a paz interior é condição indispensável para a felicidade, como proceder para obtê-la? Uma coisa é certa: nenhum fator externo poderá produzi-la, pois seu desenvolvimento demanda cultivo, exatamente como demanda cultivo um belo e perfumado jardim. O cultivo exige dedicação e disciplina e implica em dois movimentos – evitar fatores desfavoráveis e buscar fatores favoráveis. Essa tarefa deverá ser continuamente realizada. Porém, se o que se quer é um estado duradouro de felicidade, tratemos de arregaçar as mangas e colocar mãos à obra.

Ainda utilizando a metáfora do belo e perfumado jardim que desejamos possuir para nele passear e dele usufruir, lembremos que a tarefa de construção da paz interior depende, como qualquer outra tarefa, de um processo que inicia pelo diagnóstico - identificação de causas e condições – e prossegue com um planejamento estratégico para atingir metas estabelecidas com precisão. Porque, afinal de contas, podemos ser líderes de nosso caminho de vida! Sem perder de vista o fato de que nem sempre é possível alterar as condições situacionais, como desejaríamos, mas sempre é possível mudar nossa atitude.

Podemos realizar mudanças em nosso estado mental e em nosso estado emocional, através de esforço deliberado. Podemos optar pela realização de atos éticos, voltados antes

para o bem coletivo do que para os interesses individuais. Podemos optar pela recusa de agir de modo anti-ético, entendendo como anti-ético qualquer ato que negligencie as outras pessoas e a natureza.

Adotar uma postura ética implica em evitar pensamentos e emoções negativos e cultivar qualidades positivas. Quais são essas qualidades positivas? Nossas qualidades humanas ou espirituais básicas. E, chegando a esse ponto, agora no domínio da Ética, começamos a falar das virtudes, elegendo para isso conhecimentos advindos de distintas fontes de sabedoria, particularmente, do *Corpus Literário de Ifá*, livro da sabedoria iorubá, dos ensinamentos do Dalai Lama e das reflexões de Comte-Sponville (1996).

O Dalai Lama faz uma distinção entre atos éticos e espirituais. Considera éticos os atos realizados com a intenção de não prejudicar a experiência nem a expectativa de felicidade dos outros e espirituais os realizados para favorecer o bem-estar dos outros e promover felicidade em suas vidas. Ou seja, se me preocupo com a felicidade de alguém a ética me orienta a proceder de modo a não prejudicar essa pessoa e a espiritualidade me orienta a proceder de modo a lhe proporcionar felicidade.

Entretanto, temos que contar com um fator adverso: há funções psíquicas que interferem continuamente em nossas ações e a percepção é uma delas. Pode ocorrer que a capacidade perceptual de uma pessoa não lhe permita reconhecer com nitidez o que ocorre no entorno; pode ocorrer que alguém seja incapaz de estabelecer uma comunicação eficiente; pode haver dificuldade para avaliar o possível impacto das próprias ações sobre os demais; pode ocorrer, ainda, que alguém não tenha discernimento para distinguir o correto do incorreto, o que acarretará dificuldades, ou mesmo impossibilidade, de avaliar as conseqüências dos próprios atos. Considerando esses possíveis impedimentos de ordem psicológica, perguntamos: o que é preciso fazer, então? É preciso aperfeiçoar a própria capacidade de discernir, o que somente é possível através do desenvolvimento da empatia, ou seja, da sensibilidade para o sofrimento alheio.

A capacidade inata para a empatia, se bem trabalhada, pode transformar-se em capacidade para o amor e a compaixão. A conduta ética consiste em não fazer mal às pessoas e para isso é preciso levar em consideração os sentimentos alheios. Como no cultivo de um jardim, será preciso precaver-se das adversidades e zelar, atenta e amorosamente, para que as sementes entregues à terra, possam crescer até o desabrochar das flores. No cultivo da empatia, com vistas ao desenvolvimento da compaixão, a prática da ética se desenvolve, melhorando a qualidade de vida dos envolvidos no processo e buscando promover felicidade a todos.

Aprimorar a própria capacidade empática demanda coragem. Por que? Porque implica em experimentar compaixão, em sentir a dor alheia. À compaixão todas as grandes tradições religiosas do mundo atribuem função primordial. Ela é fonte e produto de paciência, tolerância, capacidade de perdoar e todas as demais virtudes. Ainda que não consideremos qualquer perspectiva espiritual, a compaixão e o amor são fundamentais para todos.

Ao nos referirmos às virtudes e seu cultivo, estamos tratando de questões relativas ao caráter e à personalidade das pessoas, pois a prática das virtudes acha-se intimamente relacionada ao caráter de quem as exercita. Há um provérbio iorubá que diz *Iwa re ni o nse e! Teu caráter proferirá sentença contra ti!* É interessante refletirmos sobre esse tema a partir de uma ótica negro-africana uma vez que, conforme já assinalado, a concepção de universo e de pessoa adotada pelos povos africanos supõe a inter-relação e a interdependência das partes, e de cada parte com o todo. Para essa reflexão vamos recorrer a ensinamentos da Tradição Iorubá. Impossível tratar de qualquer tema a partir dessa ótica, sem recorrer ao *Odu Corpus*, ou *Corpus* Literário de Ifá, o grande livro vivo da sabedoria iorubá. Vivo por tratar-se de um "compêndio" de informações transmitidas oralmente ao longo das gerações e por constituir-se em sistema aberto, continuamente enriquecido pela adição de narrativas de eventos cotidianos. Nesse *corpus* da tradição iorubá acham-se contidos os princípios da educação e da saúde em seus aspectos preventivos e terapêuticos. Nele estão também, zelosamente guardados, ensinamentos relativos às normas de conduta, ou seja, os princípios ético-morais que regem atitudes e comportamentos.

No *Corpus Literário de Ifá* cada um dos 256 volumes distintos denominados *Odu* inclui numerosos capítulos chamados *ese* que, de forma predominantemente poética, guardam conhecimentos de história, geografia, religião, música e filosofia, entre outros, além de registrar as normas ideais de conduta social. Breves ou longos, pois variam de tamanho - de três ou quatro linhas a conjuntos de até seiscentas linhas -, os *Odu* compõem-se de narrativas de acontecimentos míticos e históricos denominadas *itan.* Os parâmetros éticos e morais e as normas relativas aos valores e virtudes encontram-se nos *ese* que, em sua maioria, são apresentados metaforicamente.

Os odus*,* composições literárias de caráter divinatório, são também enunciados orais relativos a uma ou a diversas temáticas, todas passíveis de desdobramentos, de modo a abranger vasto campo de conhecimentos e de práticas sociais. Trata-se, pois, de uma instância sacralizada de extrema importância, por instituir-se enquanto fonte, extremamente sintética, de um corpo vital e organizado de conhecimentos esotéricos e exotéricos.

O código ético-moral iorubá

Os iorubás entendem o bem como neutralização do mal e na dinâmica estabelecida entre ambos, cumprem papel fundamental a vontade e a responsabilidade pessoais. Ou seja, o exercício do livre-arbítrio é considerado indispensável para a consecução dos objetivos existenciais. O indivíduo escolhe abraçar a prática do mal ou trabalhar a favor de sua neutralização e realiza essa escolha a partir de determinações de seu Ori e seu Iwa.

Para melhor compreensão da dinâmica Bem-Mal, convém tratar das relações entre Orunmilá, também chamado Ifá[1], Exu, Ori e Iwa. Para isso é preciso relembrar as noções iorubás de natureza e destino humanos, as principais características dos Orixás Ifá-Orunmilá e Exu e retomar os conceitos de Ori e Iwa.

Natureza e destino humanos: as relações entre Ifá-Orunmilá e Ori

A noção iorubá de pessoa supõe a associação de componentes materiais e visíveis a outros imateriais, invisíveis: *ara*, corpo físico, casa ou templo dos demais componentes; *ojiji*, *fantasma* humano, sombra, representação visível da essência espiritual, que acompanha o homem durante toda sua vida e perece junto com *ara*; *okan*, literalmente *coração físico*, intimamente conectado ao sangue, que representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital associado à respiração, *sopro divino*, que retorna à sua origem por ocasião da morte; *Ori,* essência real do ser, guia da pessoa desde antes de seu nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *ori* é *cabeça física* e esta, simboliza a *cabeça interior* - *ori inu*. O *Ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando *Ori inu* está bem, todo o ser do homem se encontra em boas condições.

Segundo o mito, quando um homem atravessa o portal que conduz de *orun* a *aiye*, do mundo espiritual ao material, ali encontra *onibode orun*, o porteiro do céu[2], que lhe pede para declarar o próprio destino. Este é então selado e, embora a lembrança disso se apague no homem, *Ori* retém integralmente a memória de tudo e baseado nesse conhecimento guia seus passos na terra. A única testemunha do encontro entre *Ori* e *Onibode orun* é Orunmilá, divindade da sabedoria e é por isso que ele conhece todos os destinos e procura ajudar os homens a trilhar seus verdadeiros caminhos. Orunmilá é *eleri-ipin*, *testemunha* (ou *defensor*)

[1] A palavra Ifá designa simultaneamente o orixá Orunmilá e o recurso divinatório utilizado pelos babalaôs, sacerdotes dessa divindade.

[2] Os autores chamam a atenção do leitor ao fato da palavra *céu*, no contexto iorubá, possuir significado bastante distinto daquele adotado por essa palavra no contexto judaico-cristão.

do destino humano, conhecedor do *ipin ori - destino do Ori* e por isso pode sondar passado, presente e futuro para orientar a quem o procura. Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá possibilita a obtenção de instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos de Ori, nem com os interesses coletivos.

Ori

O*ri*, divindade pessoal, a mais interessada de todas pelo bem-estar do homem, deve simpatizar com suas causas porque, caso não simpatize, nada poderá ser feito por outra divindade e nem mesmo por Olodumare, o Ser Supremo. Um poema de Ifá, registrado por Abimbola (1976), diz:

> *Somente Ori*
> *pode seguir seu devoto a qualquer parte*
> *sem retornar.*
> *Se tenho dinheiro,*
> *renderei graças a meu Ori.*
> *Se tenho crianças na terra,*
> *é a meu Ori que devo render graças.*
> *Por todas as boas coisas que tenho na terra*
> *Devo render graças a meu Ori.*
> *Ori, eu o saúdo!*
> *Nenhuma divindade abençoa um homem*
> *sem o consentimento de seu Ori.*
> *Ori, eu o saúdo.*
> *Verdadeiramente, revelarei a meu Ori*
> *todos os desejos de meu coração.*
> *O Ori de um homem é seu simpatizante.*
> *Meu Ori, salva-me!*
> *Você é meu simpatizante!*

Um destino pode ser afetado de modo benfazejo ou adverso por forças exteriores, como por exemplo a ação de pessoas ou de seres naturais. Simultaneamente, todo destino é afetado por Iwa, o caráter e personalidade da própria pessoa, pois um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter e este também poderia ser entendido como uma divindade que, se bem cultuada, oferece proteção. Assim, um destino pode ser arruinado pelo caráter,

persoanlidade e comportamento da própria pessoa. A dinâmica das relações entre Ori e Iwa acha-se sujeita à influência de outros dinamismos de forças, entre as quais as de Exu e Orunmilá. Para melhor compreensão dessa dinâmica complexa, recordemos algumas das principais características desses orixás e a relação estabelecida entre eles.

Ifá-Orunmilá

Orunmilá, *Okitibiri, a-pa-aja-iku-da, o Grande Transformador, aquele que pode alterar a data da morte,* divindade da sabedoria, é oráculo de homens e deuses. A palavra *Orunmilá* forma-se da contração de *orun-l'o-mo-a-ti-la, somente o céu conhece os meios de libertação*; resulta também da contração de *orun-mo-ola*, *somente o céu pode libertar*. A palavra Ifá, cuja raiz *fa* significa *acumular*, *abraçar*, *conter*, indica o fato de todo conhecimento iorubá estar contido no *Corpus* Literário de Ifá.

Narra o mito que Ifá-Orunmilá, em companhia de outras divindades primordiais, veio para a terra participar do processo de criação. Teria descido em Ifé, considerada ponto de origem da espécie humana. Tendo recebido de Olodumare o privilégio de conhecer a origem de todos os orixás, de toda a humanidade e de todas as coisas, tornou-se responsável pela tarefa de guiar os destinos.

Muitas narrativas do *Corpus* Literário de Ifá fazem referência ao fato de Orunmilá encontrar em Exu o seu maior amigo.

Exu

Exu é personagem controversa, talvez a mais controversa de todas as divindades do panteão iorubá. Alguns o consideram exclusivamente mau, outros o consideram capaz de atos benéficos e maléficos e outros, ainda, enfatizam seus traços de benevolência. Em grande parte da literatura disponível Exu é apresentado como um ser ambíguo, entidade neutra entre o bem e o mal ou, ainda, como simultaneamente bom e mau. Há quem se refira a ele como o grande inimigo do homem.

As muitas faces da natureza de Exu acham-se apresentadas nos odus e em outras formas da narrativa oral iorubá: sua competência como estrategista, sua inclinação para o lúdico, sua fidelidade à palavra e à verdade, seu bom senso e ponderação, que propiciam sensatez e discernimento para julgar com justiça e sabedoria, sua disciplina e organização, sua extrema paciência. Tais qualidades o tornam interessante e atraente para algumas pessoas e indesejável para outras. Sendo disciplinador, exigente de ordem e organização, Exu, o

inspetor dos rituais, julga e, ao manifestar a verdade, nem sempre agradável de ser ouvida, pode ser considerado um inimigo.

Abrimos parênteses para tecer breves considerações sobre o fato de Exu haver sido indevidamente sincretizado com o Demônio das tradições cristã e muçulmana em alguns países da diáspora africana, entre os quais o Brasil. Cabe enfatizar que tal sincretismo ocorreu ainda na África, ou seja, antes de seu culto ser transportado para as Américas e Caribe, pois ainda em continente africano Exu já fora atribuído de qualidades alheias à sua natureza por europeus que lá estiveram.

Exu, Orunmilá e o código ético-moral dos iorubás

Os iorubás incluem *suru*, a paciência, entre as virtudes cardeais e a consideram o princípio de todo bem estar. Há expressões desse fato em muitos odus. O *Odu Ogbe-Ogunda*, apresentado a seguir, narrado pelo Babalawo Fabunmi Sowunmi e registrado por Sikiru Salami[3] evidencia a importância do cultivo da paciência e a forte amizade que une Exu a Orunmilá.

Odu Ogbe-Ogunda[4]

Gbengbeleku adivinhou onde quis foi quem realizou a consulta oracular para Igun, primogênito de Eledunmare, no dia em que ele adoeceu e a preocupação de seu pai era curá-lo. Igun, primogênito de Eledunmare, que é Agotun, *aquele que faz da chuva uma fonte de riqueza*. Eledunmare fez pelo filho tudo o que pôde, sem sucesso. Cansado, abriu-lhe a porta do *aiye* para que ele fosse morar lá.

Enquanto isso, *Toto Ibara* adivinhou para Orunmilá quando este lamentava sua falta de sorte na vida. Orunmilá fora consultar seu adivinho para saber se teria dinheiro para construir um lar e criar seus filhos. Por essa razão foi consultar Ifá. Seu adivinho o aconselhou a fazer um ebó com cinco galinhas. Se fizesse este ebó durante cinco dias, no quinto dia toda a riqueza desejada chegaria às suas mãos.

As galinhas deveriam ser sacrificadas a seu Eledá[5], uma a uma, diariamente, até completar cinco dias. As vísceras de cada galinha sacrificada seriam retiradas, colocadas numa

[3] SALAMI, S., 1999a.

[4] Observamos que no contexto divinatório as narrativas sempre trazem uma mensagem em resposta à necessidade do consulente, repetindo-se, em muitas delas, a seguinte estrutura: (1) nome do babalaô, geralmente sob forma de uma sentença; (2) nome do consulente; (3) descrição da situação vivida pelo consulente; (4) apresentação do conselho; (5) referência ao fato de haverem sido acatadas, ou não, as recomendações oraculares; (6) descrição das consequências decorrentes de haverem sido, ou não, acatadas as recomendações e (7) apresentação de um último conselho, válido para todas as ocasiões em que esse Odu se manifeste.

[5] Eledá - Criador, Deus, Ser Supremo; *Pré-Existente*, essência vital do homem, *Ori*.

cabaça, cobertas com azeite de dendê e levadas a uma encruzilhada. A carne da galinha poderia ser consumida por ele e sua família. A caminho da encruzilhada onde seria entregue a oferenda, Orunmilá deveria ir cantando em alto e bom tom: *Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!* Esse ritual deveria ser repetido em cada um dos cinco dias.

Orunmilá procedeu de acordo com a orientação e, assim, começou a fazer o ebó. Sacrificava as galinhas e levava suas vísceras cobertas com azeite de dendê para a encruzilhada. Lá chegando, depositava a oferenda no chão e rezava pedindo que a sorte chegasse para ele.

Em frente à encruzilhada onde Orunmilá entregava as oferendas havia um mato e era ali que vivia Igun, filho de Eledunmare. Assim que Orunmilá deixava os ebós e saía dali, Igun ia lá e comia a oferenda.

Igun, filho de Eledunmare, tinha cinco doenças: na cabeça, nos braços, no peito, uma corcunda nas costas e aleijão nos pés. No primeiro dia em que comeu a oferenda de Orunmilá, Igun ficou curado do problema que tinha na cabeça e surpreendeu-se. No dia seguinte, Orunmilá levou novamente seu ebó à encruzilhada, repetindo os mesmos rituais, sem saber que alguém comia sua oferenda. Assim que Orunmilá saiu da encruzilhada Igun foi lá e comeu de novo a oferenda e seus dois braços, que antes não se estendiam, estenderam-se. No terceiro dia Orunmilá continuou o seu processo, levando nova oferenda à encruzilhada. Mal terminara de colocar o ebó Igun foi lá e comeu e seu peito, que era inchado, desinchou assim que ele acabou de comer. No quarto dia Orunmilá levou seu ebó à encruzilhada, cantando: *Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!* Mal terminara de colocar o ebó na terra, Igun foi lá novamente e o comeu. Assim que acabou de comer, a corcunda que havia em suas costas desapareceu. No quinto dia Orunmilá levou sua oferenda à encruzilhada para completar os rituais. No caminho ia cantando o mesmo refrão dos dias anteriores. Mal terminara de colocar o ebó na terra, Igun foi lá novamente e o comeu. Na manhã do sexto dia seus dois pés aleijados haviam adquirido vitalidade e ele passou a andar sem dificuldade alguma, caminhando agora por todo canto. E foi assim que Igun se curou de todas as suas moléstias.

Impressionado com esses fatos, Igun se levantou e foi ao *orun* para encontrar-se com Eledunmare, que logo percebeu que o filho estava sadio e lhe perguntou quem o curara. Igun relatou todo o ocorrido a Eledunmare. Disse-lhe que quem entregava as oferendas era Orunmilá e acrescentou que sempre realizava a oferenda entoando o refrão *Que a sorte venha a mim! Que a sorte venha a mim!*

Eledunmare disse a Igun que presentearia essa pessoa com riquezas. Pegou então os quatro *ado* (dons, graças) e os deu a Igun para que os levasse a Orunmilá, no *aiye.* Eram os *ado* da prosperidade (riqueza, dinheiro), da fertilidade, da longevidade e da paciência. Igun disse a Eledunmare que não sabia chegar à casa de Orunmilá, mas o pai lhe disse para perguntar às pessoas, que elas lhe indicariam o caminho. Antes de Igun sair do *orun* Eledunmare recomendou que Orunmilá poderia escolher apenas um dos quatro *ado e* Igun deveria trazer de volta os três restantes.

Igun voltou para o *aiye* trazendo os quatro *ado* e ao chegar foi diretamente à casa de Orunmilá para mostrá-los a ele. Orunmilá surpreendeu-se muito. Perplexo, em dúvida quanto à melhor escolha a ser feita, mandou chamar os filhos para lhes pedir conselho sobre qual dos quatro *ado* deveria escolher. Os filhos aconselharam-no a escolher o *ado* da longevidade, para que vivesse muito.

Orunmilá chamou então suas esposas a fim de ouvir o conselho delas e as esposas o aconselharam a escolher o *ado* da fertilidade, para que pudessem ter muitos filhos.

Orunmilá chamou seus irmãos a fim de lhes pedir conselho sobre qual dos quatro *ado* deveria escolher e eles o aconselharam a escolher o *ado* da prosperidade, para que pudessem ter muita riqueza e dinheiro.

Então, Orunmilá mandou chamar seu melhor amigo. Esse melhor amigo era Exu. Quando Exu chegou à sua casa, Orunmilá relatou o ocorrido e lhe pediu conselho quanto à escolha que deveria fazer. Exu, homem hábil, fez as seguintes perguntas a Orunmilá:

- Teus filhos te aconselharam a escolher qual ado?

Orunmilá respondeu:

- O da longevidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque não há uma única pessoa que tenha vencido a morte e lembrou que, por mais tempo que se viva, um dia se morre. Exu perguntou então:

- E tuas esposas te aconselharam a escolher qual ado?

Orunmilá respondeu:

- O da fertilidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque Orunmilá já tivera filhos. Perguntou-lhe de novo:

- E teus irmãos? Te aconselharam a escolher qual ado?

Orunmilá respondeu:

- O da prosperidade.

Exu lhe disse para não escolher esse *ado* porque se ficasse rico eliminaria a pobreza da família. E acrescentou que, se seus irmãos quisessem prosperar, deveriam ir trabalhar.

Orunmilá perguntou então a Exu qual dos *ado* deveria escolher. E Exu lhe disse para escolher o *ado* da paciência, porque sua paciência era insuficiente para que ele atingisse os seus objetivos. Caso Orunmilá seguisse de fato esse conselho e escolhesse o *ado* da paciência, todos os dons restantes seriam seus. Orunmilá aceitou a orientação de Exu. Escolheu o *ado* da paciência e devolveu a Igun os três restantes. Nem os filhos, nem as esposas, nem os irmãos de Orunmilá ficaram felizes com sua escolha.

Igun iniciou sua viagem de volta ao *orun*, levando consigo os três *ado* restantes para devolvê-los a Eledunmare. Porém, mal andara um pouco com eles, o *ado* da riqueza lhe perguntou:

- Onde está Paciência?

Igun respondeu que ela ficara na casa de Orunmilá. Riqueza disse a Igun que voltaria para ficar com Paciência porque só fica onde ela está. Igun lhe disse que isso era inaceitável e que Riqueza deveria retornar com ele ao *orun.* Riqueza insistiu que só fica onde há paciência e que, por isso, não tinha porque retornar ao *orun.* Em pouco tempo, desapareceu da mão de Igun e foi juntar-se à Paciência na casa de Orunmilá.

Fertilidade também perguntou a Igun por Paciência. Igun lhe respondeu que ela estava na casa de Orunmilá. Fertilidade lhe disse que só fica onde há paciência. Assim, Fertilidade levantou-se e procurou estar, em pouco tempo, junto com Paciência na casa de Orunmilá.

Longevidade também perguntou a Igun onde estava Paciência. Igun lhe respondeu que ela estava na casa de Orunmilá. Longevidade também foi se juntar a Paciência.

Quando Igun chegou ao *orun* Eledunmare lhe perguntou onde estavam os três *ado* restantes. Igun lhe respondeu que retornara para contar a Eledunmare que todos os *ado* haviam querido ficar junto com Paciência na casa de Orunmilá. E que pretendia retornar ao *aiye* para buscá-los e trazê-los de volta ao *orun.* Eledunmare lhe disse que ele não precisava ir buscar os três *ado*, pois, de fato, todos pertencem a quem escolher Paciência. Quem tiver paciência terá Longevidade e Fertilidade: procriará e viverá bem com o que procriar. E terá também Prosperidade.

Assim, tudo transcorreu bem com Orunmilá e, com essas graças, ele veio a ser rei de Ketu. Procriou e viveu bastante com esses *ado.* Teve tanta riqueza que construiu casas pelo mundo. Feliz por suas conquistas montou em seu cavalo e cantou: - *Recebi o ado da prosperidade, recebi o ado da fertilidade, recebi o ado da longevidade, oh, escolhi o ado da paciência*. Dançou e alegrou-se. Louvou seus adivinhos e louvou também a Exu, o seu amigo.

Vemos neste odu a participação fundamental de Exu como conselheiro desinteressado e amigo sensato, fiel, leal e solidário. O principal conselho contido neste odu diz respeito à paciência, a grande virtude dessa divindade. Outras de suas virtudes também se acham representadas: amizade, lealdade, solidariedade, bom senso, discernimento. Pode-se identificar, ainda, outras funções desse Orixá: ele aproxima e une pessoas, cura, favorece o encontro (entre Orunmilá e Igun), torna possível o aparentemente impossível (a cura de Igun) e age nas encruzilhadas, ajudando, inclusive, na escolha de caminhos.

Nesta narrativa observa-se que, para quem busca prosperidade e progresso, Exu aconselha o exercício da paciência, pois todo o bem necessário ao homem depende de seu esforço por tornar-se paciente. A articulação entre as duas situações da trama narrativa – uma referente à trajetória de Igun e outra referente à trajetória de Orunmilá - ocorre na encruzilhada, espaço privilegiado da ação de Exu, lugar de encontro do invisível (*orun*) com o visível (*aiye*), lugar de escolhas e decisões.

Ao ser convidado a escolher apenas um entre quatro dons, Orunmilá pode exercer seu livre-arbítrio e assumir responsabilidade pelo próprio bem-estar e, ao buscar conselho junto aos filhos, esposas, irmãos e amigo, expressa um dos valores principais dos iorubás: a necessidade e a importância do conselho. Os filhos de Orunmilá valorizam a longevidade, que lhes possibilitará usufruir a companhia paterna por mais tempo e, além disso, garantirá maiores chances de conservar o pai na condição de ancestral, após a morte; as esposas valorizam a fertilidade, que lhes proporcionará um número maior de filhos, expressão de seu axé e garantia de suporte familiar; os irmãos valorizam a prosperidade, que poderá tornar suas vidas mais fáceis. O amigo – Exu - o aconselha, desinteressadamente, a valorizar o exercício e o esforço na prática de uma virtude - a paciência - que termina por beneficiar a todos ao possibilitar grandes realizações. Sem esforço e empenho pessoal é impossível prosperar e alcançar sucesso.

Chegando ao *orun* Igun constata que Prosperidade, Fertilidade e Longevidade retornaram para associar-se à Paciência que, de exercício possível a partir de uma tomada de decisão e de uma disciplina auto-imposta, traz muitos benefícios.

Tendo considerado alguns aspectos das relações entre Ori e Orunmilá e deste com Exu, vejamos o que significa *Iwa* e *Omoluwabi*.

Iwa e Omoluwabi

Iwa é um conceito iorubá que sintetiza o que chamamos de caráter e de personalidade e que inclui, além disso, atitudes, posturas, condutas, comportamentos, padrões de reação, dado que as atitudes e comportamentos expressam a relação dinâmica entre personalidade e caráter. Tanto é assim que a educação iorubá tem por ideal formar *omoluwabi*, pessoas cujo *iwa* esteja bem desenvolvido, o que implica, necessariamente, na formação de indivíduos solidários. Pessoas dotadas de *iwa pele* têm atitudes reverentes, são serenas, responsáveis, pacientes, equilibradas e harmoniosas: demonstram possuir bom caráter e personalidade bem equacionada. Esse tipo de pessoa, chamada *alakoso*, onde quer que esteja, favorece a união, dificulta processos de ruptura e carrega em si múltiplas possibilidades para a realização de feitos relevantes. À sua volta há ocorrências favoráveis e felizes.

Conforme já mencionado, *Iwa re ni o nse e! Teu caráter proferirá sentença contra ti!* Teu comportamento é teu juiz e teu caráter profere sentença a teu favor ou sentença contrária a teus interesses. *Iwa* profere sentença a favor ou contra o praticante da ação. Isto é, cada qual tem poder de escolha e decisão nas encruzilhadas tão numerosas do caminho existencial.

Iwa pele/ iwa rere
Iwa rere ni eso eniyan

O bom comportamento (boa postura e boas atitudes)
é a beleza do ser (beleza interior)

Iwa
ni oba awure

O comportamento (postura, atitude)
é o rei de *awure* (magia para atrair a sorte).
Quem tem bom *iwa* terá sorte

Ou seja, atitudes e comportamentos, enquanto expressões da personalidade e do caráter, constituem os principais fatores de atração da fortuna, trazendo a sorte, de maneira aparentemente mágica, para as pessoas dotadas de *iwa pele.*

Por outro lado, pessoas dotadas de *iwa buruku* manifestam atitudes irreverentes, são inquietas, irresponsáveis, impacientes, desequilibradas, pouco harmoniosas e são

normalmente consideradas como indivíduos de mau caráter e personalidade perturbada. Esse tipo de pessoa, onde quer que esteja, favorece a ruptura, a desunião e a intriga e onde ela chega provoca, no mínimo, desconfortos.

> *Iwa re lo nse e*
> *Bi o ba ya, wa ni won o feran e*
>
> Teu comportamento te joga pra lá e pra cá
> Depois você reclama que não é amado

Esses ensinamentos enfatizam que, mesmo para ser amado e viver o amor, é preciso adotar atitudes e comportamentos apropriados. Sugerem a necessidade de revisão das próprias posturas e da própria participação nas diversas situações. Uma boa avaliação das próprias atitudes e comportamentos favorece a percepção da própria responsabilidade pelos sucessos e fracassos, o que poderá contribuir para uma mudança importante, pois não somos meras vítimas de condições existenciais. Pelo contrário. Temos participação ativa em nossos sucessos e fracassos.

Relações entre Ori e *Iwa*

Como cada Ori pode ser *rere* ou *buruku*, sempre se estabelecem dinâmicas resultantes do fato de entrarem em jogo *Ori rere* ou *Ori buruku* com *Iwa pele* ou *Iwa buruku*, em todas as possibilidades combinatórias desses fatores.

Ori Rere designa o bom Ori e *Olori Rere* designa o "dono do bom Ori", "dono do bom comportamento", aquele que se comporta bem. E é desse modo que as pessoas se referem a quem procede corretamente. As pessoas de bom comportamento, boa postura e boas atitudes são pessoas afortunadas, a quem ocorrem fatos e fenômenos excepcionais.

> *Ori wo ibi rere gbe mi de*
> *Ese wo ibi rere gba mi gba*
>
> Ori procure um bom lugar pra você me levar (me conduza até a sorte)
> Meus passos (meu comportamento, minha postura, minha atitude) me encaminham na direção das coisas boas.

Um *Olori*[6] *buruku* pode ter suas condições atenuadas pelo fato de possuir *Iwa pele*, isto é, uma pessoa "azarada" pode ter boas chances de progresso caso seja dotada de bom caráter e discipline a si mesma no sentido de proceder corretamente. Por outro lado, um

[6] *Olori* é o mesmo que *Oni Ori*, que se traduz por *dono do ori* ou *senhor do ori.* Faz referência àquele que expressa as qualidades do próprio Ori.

Olori rere, ou seja, uma pessoa "sortuda" poderá ver-se prejudicada pelo próprio caráter, caso seja dotada de *Iwa buruku*, ou seja, pode estragar as próprias oportunidades de progresso em decorrência de ações incorretas. *Ori rere* é mantido e fortalecido por *Iwa pele.* Assim sendo, *Iwa buruku* compromete negativamente um Ori e afirmam os iorubás que para progredir na vida mais vale uma mudança de postura, de atitudes e de comportamentos do que um bom ritual de bori[7]. O bori pode gerar uma energia favorável às mudanças, porém, as mudanças terão efeito breve, caso não haja um compromisso de transformação pessoal e uma disciplina auto-imposta, com vistas a promover as necessárias mudanças de atitude e de conduta.

Olori rere ti ko lese rere é expressão que se refere a pessoas afortunadas que não adotam postura adequada. Pessoas que são *Olori Rere*, mas não adotam um caminhar igualmente *rere*, terminam por perder a sorte original.

Uma vida sem sentido, sem diretriz nem rumo, carregada de sofrimentos, carente da prática de virtudes, sugere a ausência de *Ori rere.* A uma vida dessa natureza se dá o nome de *itaraka*. Não há como escapar. Mesmo que uma pessoa realize todos os rituais recomendados, se não opera mudanças em *Iwa,* nada nem ninguém poderá trazer prosperidade, fertilidade e longevidade à sua vida.

Do mesmo modo, não há ritual que isente de obedecer às regras do código ético moral estabelecido. Cada qual tem que identificar e reconhecer os erros que comete, buscar formas de não cometê-los e, ainda, buscar recursos para sanar os efeitos de erros já cometidos. Isto porque, como diz o *Odu Idi Meji*, você pode se arrepender de atos cometidos no passado, mas o arrependimento não o isenta de assumir no presente as consequências desses atos.

Caso a pessoa não consiga aprender com os próprios erros, permanecerá estanque no nível que não conseguiu ultrapassar. E onde pode buscar apoio e esclarecimentos? Nas instruções oraculares, pois o oráculo lhe possibilitará (re) conhecer *ipin Ori*, a sina de seu Ori, ou seja, o compromisso por ela assumido antes de chegar ao plano terrestre (aiye). A leitura oracular trará esclarecimentos sobre seu odu de nascimento e sobre os *ewo* (interdições), recomendando a realização de alguns rituais. A leitura oracular traz a energia de um Odu à terra e quando isso ocorre a pessoa tem oportunidade de rememorar as condições por ela escolhidas para viver, ou seja, seu plano de existência terrena (*ipin Ori*, a sina do Ori).

[7] Ritual de oferenda propiciatória ao próprio Ori, a divindade pessoal.

O conselho dado por Ifá poderá ser compreendido, acatado e seguido. Ou não. Mas isso também correrá por conta de quem busca a orientação, pois sabemos que “o ensinamento se dá de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos”. Ou seja, a verdade de um bom conselho deverá ser acolhida em nome do progresso. Certamente, o conselho incluirá recomendações relativas a comportamentos e atitudes que devem ser modificados para favorecer a conquista da prosperidade, da fertilidade e da longevidade.

A eficácia de um conselho depende de alguns fatores. A *boca perfumada* do conselheiro só é perfumada se o seu Ori e o seu Iwa lhe conferem a condição de autoridade no melhor sentido do termo, ou seja, se ele é capaz de granjear a confiança, a crença e a fé de seu interlocutor. Por outro lado, ter “ouvidos dóceis e limpos” supõe que o ouvinte, aquele que escuta o conselho, também tenha Ori e Iwa que favoreçam os atos de ouvir, compreender, acatar e se dispor a realizar o recomendado. Vale considerar que há casos em que é justamente a fraqueza do Ori que leva a pessoa a não aceitar o conselho para poder continuar sofrendo ou para sofrer ainda mais.

Entre os valores iorubás, ocupam lugar da mais relevante importância o conselho e o respeito pela sabedoria daquele que aconselha. É fundamental buscar o conselho, compreender sua linguagem, por vezes cifrada, acatá-lo e seguir as recomendações.

Os iorubás buscam a felicidade no presente. Como a felicidade é ser forte e ser forte é estar dotado de axé, a infelicidade é a privação dessa força vital, que se manifesta como doença, flagelo, fracasso e outras formas de adversidade. Do axé, força vital que pode aumentar ou diminuir até o esgotamento total, dependem a fertilidade, a prosperidade e a longevidade, condições da felicidade.

No Orixá Exu é reconhecido o poder de melhorar o comportamento humano. Embora outros orixás também realizem essa tarefa, Exu é quem, por sua natureza e atributos, reúne melhores condições para trabalhar no sentido de favorecer mudanças pessoais, indispensáveis à prática dos valores e virtudes, visando a conquista do bem estar humano. Fortalece as pessoas para que possam enfrentar as dificuldades da vida e tornem-se capazes de promover, em si e no entorno, as mudanças necessárias. Todo aquele que se proponha a definir nova rotina ou assumir novas atitudes e comportamentos sabe das dificuldades que enfrenta para dominar hábitos arraigados e para vencer a indolência. Exu apóia aquele que se dispõe a tornar-se mais disciplinado, mais organizado e melhor sob todos os pontos de vista. Apóia, sustenta e fortalece o empenho pessoal daquele que se propõe a adquirir ou desenvolver virtudes que o tornarão mais feliz e mais solidário. Como o

ideal iorubá é o de viver forte e feliz no aqui-e-agora, busca-se junto a esse Orixá a necessária cumplicidade para a conquista de uma vida de qualidade.

Observando a questão sob essa ótica constatamos a necessidade imperiosa de ampliação das consciências individuais, de desenvolvimento pessoal, de busca de auto-conhecimento e de educação das virtudes. A ampliação da consciência propicia serenidade, confiança, bem estar, melhor qualidade de vida em todos os seus aspectos. A religião tradicional iorubá compartilha com outras religiões o objetivo de estimular nas pessoas o desejo de serem melhores a cada dia. Melhores em que sentido? Mais solidárias, mais bondosas, mais pacientes, mais tolerantes, mais amáveis, enfim, mais capazes de manifestar a nobreza de seus Oris e mais capazes de participar de um projeto coletivo de vida de boa qualidade.

Após essa apresentação podemos estender as reflexões para o tema da responsabilidade social, tema que vem conquistando a cada dia mais espaço no palco dos debates mais importantes da atualidade e que não pode ser deixado à margem ao tratarmos do tema "valores pessoais e felicidade". Antes, porém, de abordar essa temática, convém tecer considerações sobre algumas virtudes, recorrendo para isso, ao *Corpus* Literário de Ifá, a reflexões do Dalai Lama e a contribuições de Comte-Sponville.

Algumas palavras a respeito de Valores

Entre os principais valores dos iorubás incluem-se a responsabilidade e devoção ante o dever; a honestidade na vida pública e privada; a supremacia do mais velho sobre o mais novo e a importância do grupo de pertença. O respeito devido às pessoas em geral é particularmente dedicado aos mais velhos. Grande importância é atribuída à senioridade, à ancianidade e à ancestralidade. Quem chegou primeiro a este mundo tem maiores direitos. O respeito e a confiança depositados nos mais velhos fundamentam-se na convicção de que a experiência de vida possibilita a aquisição de sabedoria (*ogbon*) e os sábios (*ologbon*) podem orientar a caminhada dos mais novos. Assim, os mais velhos – mesmo que já-idos - são depositários da confiança e do respeito dos mais novos e, quanto a seus conselhos, é recomendável que sejam acolhidos e seguidos.

Relatos biográficos de mulheres iorubás[8] denotam que a morte não destrói os laços familiares, pois, alcançada a condição de ancestral, permanecem os já-idos no seio familiar cuidando dos interesses de seus descendentes. Entre os iorubás a noção de *corrente da vida* torna a imortalidade quase visível e palpável. De modo análogo ao descrito por Lin-Yutang (1963:157):

8 RIBEIRO, R. I. (1987).

> *Cada avô, ao ver o neto que parte para a escola, sente que está vivendo outra vez na vida do menino... Sua vida é apenas uma parte da vida familiar e da grande corrente da vida, que flui sempre e, portanto, ele é feliz ao morrer.*

O culto aos ancestrais cumpre, entre outras, a função de preservar relações entre vivos e já idos. Assim sendo, além de estender-se horizontalmente, o sistema de parentesco estende-se também verticalmente, incluindo os falecidos (mortos-viventes) e aqueles que estão por nascer. É forte o senso de pertença histórica e de sagrada obrigação para com os antepassados, bem como o sentimento advindo da percepção contínua do fato de possuir, cada qual, profundas raízes. Vínculos genealógicos servem a propósitos sociais: citando-se a referência genealógica de alguém é possível saber como essa pessoa liga-se a outra(s) em determinado grupo. Baseando-se na convicção de que os já-idos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, a eles se oferece comida, bebida e retificação de ofensas.

Grande importância é atribuída ao grupo de pertença: *uma árvore sozinha não compõe uma floresta*. O indivíduo não existe sem grupo e um grupo não existe sem indivíduos. Fora do grupo o sujeito não pode se desenvolver, porém a pertença grupal demanda paciência e tolerância, entre outras virtudes. A necessidade de respeitar para ser acolhido é reconhecida, sendo o respeito, pois, considerado o componente fundamental das relações.

Mas não é apenas o grupo que compartilha o tempo presente que tem o seu valor reconhecido. Também é reconhecida a importância do grupo constituído ao longo do suceder de gerações. Um grupo que ganha a forma de uma árvore de gerações, organismo coletivo constituído dos corpos de muitos, que inclui os já-idos e os que ainda não nasceram. Cada unidade individual desse corpo coletivo é consciente de sua condição de elo de uma longa corrente geracional: o ocorrido a um indivíduo ocorre a seu grupo e o ocorrido ao grupo ocorre ao indivíduo.

Retomando a idéia de que os valores passam a ser virtudes quando manifestos em ações, consideremos, agora, algumas das principais virtudes.

Algumas palavras a respeito de valores e virtudes

A **polidez**, virtude puramente formal, de função disciplinar, é bastante desenvolvida no interior dos grupos familiares na sociedade iorubá. Através de seu cultivo as novas gerações se exercitam na prática do respeito e do reconhecimento. A polidez se associa à simpatia

pessoal. *Oyaya*, que significa simpatia e também sociabilidade, é considerada como condição indispensável para a conquista do sucesso. Sorrisos, atitudes polidas, gestos de solidariedade, amabilidade no trato e olhar atento e atraente são expressões próprias de uma pessoa *oloyaya* (dona da simpatia): simpática, envolvente, magnética, carismática, capaz de atrair para si o que há de melhor. Pelo contrário, *igberaga* significa prepotência e arrogância, manifestas em gestos de auto-promoção, garantia de derrota individual. O filho nobre e gentil, nascido com bom comportamento, é denominado *omoluwabi* (*omo*, "filho"; *iwa*, caráter, personalidade, atitude, comportamento; *bi*, "nascido").

A **sensatez** é a virtude que propicia condições para o agir justo, correto e adequado. Há pessoas sensatas e insensatas. Há, ainda, pessoas que apesar de serem sensatas nem sempre agem em conformidade com o recomendado pelo bom senso. Como se denomina *abosi* o agir que relega ao segundo plano as determinações do bom senso, o sensato que age insensatamente, por lhe parecer conveniente, é chamado *alabosi*.

Da associação entre polidez e sensatez decorre *ohun rere*, a boa fala, através da qual uma pessoa se dirige a outras de forma coerente, sensata e verdadeira. Diz a sabedoria popular:

> *Ohun rere ni nmu obi lapo*
> *Com a palavra correta (palavra sensata)*
> *Pode-se convencer alguém a entregar o próprio obi.*

Ou seja, a pessoa oferecerá o que possui de melhor se for tratada com polidez e sensatez. Interessante observar que a sensatez acha-se intimamente relacionada ao compromisso e à responsabilidade, dado que o bom senso necessariamente conduz à ação comprometida e responsável. E não pode haver exercício do compromisso e da responsabilidade na ausência de disciplina. Por essa razão, os julgamentos e os atos sensatos constituem expressões da sensatez que, por sua vez, se fundamenta no exercício disciplinado da vontade.

A **humildade** acha-se relacionada à percepção de limites. *Imo iwa ara eni*, expressão que se refere ao reconhecimento dos próprios limites sugere que tudo o que é possível e desejável de ser atingido acha-se sujeito a limites para além dos quais não se pode avançar. Para o devido reconhecimento dos próprios limites é preciso bom senso, coerência, moderação, temperança e, principalmente, humildade. O humilde vive sabiamente, segundo o princípio de que a arrogância é sempre injustificável e constitui um bom passo para a derrota nos empreendimentos. Um exemplo disso é encontrado no *Odu Ogunda-Meji*:

> *O céu é imenso, mas nele não crescem plantas.*

O sol não pode substituir a lua.

Essas metáforas ensinam que, por maiores e mais poderosos que sejam os seres, sempre há limites a serem reconhecidos. (Hernández, 2003: 21).

Quando se recomenda aos iniciados que se "auto-re-iniciem", o que se está aconselhando, entre outras coisas, é que revejam a própria noção de limites. Mesmo porque pode ocorrer, e muitas vezes ocorre, que iniciados suponham que o fato de receberem cuidados dos orixás os torna super poderosos e capazes de ultrapassar os limites do bom senso. A participação dos orixás na vida humana é absolutamente incompatível com imprudência e ausência de bom senso: "se não souber nadar não se jogue no rio e se não dispuser de proteção para subir no alto de uma palmeira, não suba, porque poderá cair e se machucar". Orixá só protege a quem protege a si mesmo.

A **prudência** integra a ética da responsabilidade, que considera as consequências previsíveis dos atos, pois é preciso responsabilizar-se por intenções e princípios, mas também pelas consequências dos atos. A prudência permite deliberar a respeito do que é bom ou mau para que a ação implique num compromisso de fidelidade para com o futuro.

Sora e!

Tome cuidado! Não se arrisque! Cuide de si mesmo!

A **coragem** é, basicamente, capacidade de superar o medo. Trata-se, pois, de uma característica psicológica transformada em virtude quando colocada a serviço de outros ou de uma causa. A ação corajosa decorre de determinação e disposição para enfrentar situações de risco, uma vez que sem riscos não se progride. Bons resultados quando se busca melhor qualidade de vida só são alcançados depois da ação, e não antes dela[9], e para agir é preciso coragem. Muitas pessoas falham por não arriscar, por não tentar. Algumas falham por não terem coragem de manter a ação já desencadeada, outras falham por não terem coragem de realizar do melhor modo possível tarefas a que se propuseram e outras, ainda, falham por não reconhecerem o momento certo de interromperem uma ação quando esta perde o sentido ou se torna inoportuna. Isto aponta para o fato de ser preciso ter coragem para entrar e para sair de certos jogos da vida. Ou seja, coragem para romper a inércia que antecede a ação e para romper o fluxo da ação caso ela se prolongue "por inércia", apesar de haver perdido seu sentido original.

[9] Diz um provérbio brasileiro, sempre mencionado por Waldemar Augusto Angerami, o Camón, que *dinheiro vem antes do trabalho somente no Dicionário*.

O que faz com que a coragem seja tão respeitada é o fato de que, enquanto virtude, supõe sempre uma forma de desinteresse, de altruísmo ou de generosidade. Vemos em alguns odus que evitar perigos exige tanta coragem quanto o enfrentamento de desafios, pois a mesma tenacidade demandada para o combate pode ser exigida para o recuo ou a fuga. As ações indispensáveis à consecução de certos objetivos devem ser avaliadas em função dos riscos presentes nas situações, o que exige, além da coragem, discernimento e prudência, pois a coragem não deve ser confundida com temeridade, nem com imprudência.

No peito reside a auto-confiança, a confiança que inspiramos nos outros e a confiança que depositamos nos outros. *Aya* significa peito, e também, enfrentamento. *Ilaya* se refere à idéia de coragem e *laya* significa ter coragem, ser corajoso. *Alainiberu* é o destemido, o corajoso. É interessante lembrar que o respeito e o medo integram a dinâmica da coragem e da bravura e que a coragem, para além dos limites, se faz imprudência.

A bravura e a capacidade de enfrentamento promovem segurança. Os corajosos inspiram confiança e conquistam o respeito das outras pessoas. A coragem se contrapõe ao medo. Essa virtude, como todas as demais, é qualidade do Ori e sua morada é o peito, *okan*, local físico do conhecimento e da sabedoria, por caminhos da intuição.

A **justiça**, virtude cujo exercício demanda capacidade para discernir, liderar com sensatez, julgar e agir com imparcialidade, intimamente relacionada à responsabilidade e à honestidade e implica na obrigação de agirmos ao tomarmos consciência de alguma injustiça. Em certo Odu de Ifá encontramos um verso que diz: *Se o filho do rei nasce dentuço, não pode tomar emprestados os lábios do escravo para cobrir seus dentes.*

A **generosidade**, no dizer de Comte-Sponville (1996), é *a virtude do dom*: não consiste apenas em atribuir a cada um o que lhe compete, mas, indo além, trata de oferecer a cada qual o que vai além do que lhe compete, ou seja, algo que lhe falta. Uma das principais forças antagônicas da generosidade é a crueldade. O homem cruel - *eniyan buruku* - age para provocar o sofrimento dos outros. A generosidade é considerada pelos iorubás como “o grande ebó”, pois o ato generoso atrai energias altamente favoráveis para quem o realiza. Aquele que pratica a generosidade de modo amplo, geral e irrestrito poderá ser considerado tolo. No entanto, aqui está um exemplo que sugere haver fundamentos para o dito popular que garante ser o comportamento do sábio idêntico, por vezes, ao do tolo.

A **hospitalidade** é propiciada pela associação entre **bondade** e **generosidade**. Seus efeitos beneficiam a quem as pratica e a quem as recebe. Por diversas razões, o maior prejudicado por atos mesquinhos é o próprio miserável. Se considerarmos um nível mais superficial, o mesquinho é prejudicado por seus atos egoístas pelo simples fato de que a

generosidade atrai simpatias. O generoso é benfeitor dos outros e de si mesmo, pois seus atos atraem o que há de melhor para a sua vida: boas oportunidades, sentimentos solidários e pessoas simpatizantes. Mesmo que uma pessoa não nasça com essas virtudes pode empenhar-se em seu desenvolvimento.

Entendido de modo mais profundo, o ato generoso constitui um formidável recurso de bom viver porque atrai bem-estar para quem o pratica. O generoso satisfaz o próprio Ori e beneficia o Ori de outra pessoa. Observemos que a generosidade implica numa luta pessoal contra impulsos egoístas e incrementa a disciplina, dois fatores que contribuem para a obtenção de serenidade e de tranquilidade. Competência para estragar e destruir todos nós temos. São poucos, infelizmente, os que têm competência para consertar e restabelecer.

A generosidade e a bondade são denominadas *ore* e o bondoso, generoso e abundante recebe o nome de *olore* (dono da bondade). A atitude miserável não se manifesta apenas no plano dos bens materiais porque os atos miseráveis, ao provocarem antipatia, produzem um fluxo de energia contrário ao da Criação, pois a natureza anseia por servir. A generosidade, que se expressa através da solidariedade, atrai boas coisas e boas energias. Como diz o provérbio:

> *A cabaça do benevolente não quebra,*
> *O prato do benevolente não trinca.*
> *Crianças, dinheiro e saúde*
> *Afluem para dentro da casa do benevolente.*

A generosidade exige que se abra mão de parte das próprias regalias em favor de outrem. As energias benéficas geradas por essa disposição para compartilhar e para servir trazem benesses à vida do generoso e também à vida de seus descendentes, de acordo com leis que regem uma espécie de genética espiritual. A verdadeira generosidade não demanda agradecimentos nem anseia por retribuição. Mas é sempre bom agradecer.

A **gratidão** pode ser estimulada por algo recebido – uma *graça*, um *dom* ou um gesto de bondade, o que em iorubá se diz *ore.* O ingrato é chamado *alaimore.* A gratidão é bastante valorizada entre os iorubas, sendo recomendável retribuir porque as expressões de gratidão fortalecem o impulso para o dom – *é preciso restituir para restaurar a força*. Por exemplo, se uma pessoa é frequentemente convidada para compartilhar refeições na casa de um amigo e nunca o convida, essa atitude ofende o Ori dos envolvidos na situação.

O **perdão** é considerado um caminho para a liberdade, na medida em que o ato de perdoar liberta ofensor e ofendido. *Idariji* significa *libertar* e se refere ao ato de libertar o Ori de um

mal ou de uma tristeza. Perdoar liberta tanto o Ori do ofensor como o do ofendido. Quando uma pessoa faz mal a outra pode ser castigada pelo Ori daquele que foi ofendido ou prejudicado. O perdão liberta o ofensor. Perdoar é mais do que esquecer uma ocorrência desagradável: é remover toda a culpa do ofensor. *Toro idariji* é o ato de pedir perdão. Pode ocorrer que a mágoa provocada seja tão grande que torne impossível a concessão do perdão. Nesse caso a maior penalidade para o ofensor, o seu grande castigo, são os efeitos do ódio do ofendido, sendo esses efeitos tão mais vigorosos quanto mais forte o Ori do prejudicado, como sugerem as expressões a seguir:

Ori mi a mu e
Meu Ori vai te pegar (te castigar)

Quando um bondoso feiticeiro fica descontente
não pode ser responsabilizado pelo mal que acontece
a quem o provoca
Porque em sua linhagem não é costume
Utilizar conhecimentos para prejudicar alguém.
Quando ele fica descontente
sua magia briga por ele

Independentemente das decisões que uma pessoa tome a nível consciente, seu Ori agirá penalizando ou beneficiando aqueles que lhe causaram prejuízos ou benefícios. A ação do Ori pode, inclusive, contrariar o desejo consciente de alguém, ou seja, a pessoa poderá se dispor a perdoar, enquanto seu Ori opta por castigar. É importante lembrar que o Ori de uma pessoa é onisciente e sabe quando alguém age em seu prejuízo, mesmo em se tratando de ações sorrateiras. Ori conhece o fato e age em defesa da pessoa.

A **compaixão**, virtude presente nos diversos contextos religiosos, decorre do sentimento que possibilita *sofrer com* e *experimentar simpatia por alguém.* Ou seja, possibilita sentir em sintonia com o outro e participar dos sentimentos do outro. A compaixão opera para além da justiça.

A **paciência**, *suru*, é incluída pelos iorubás entre as virtudes cardeais e eles a consideram o princípio primordial de todo bem estar. Ser paciente implica em exercer domínio sobre o tempo e controlar os movimentos, que sempre se realizam num *continuum* temporal. Ser paciente exige, pois, um relacionamento pacífico e harmonioso com *Igba*, o tempo, e com *Olojo*, o Senhor do Dia. Certamente a paciência acha-se intimamente relacionada à serenidade e à sensatez. Paciência acha-se estreitamente relacionada à ordem, disciplina e

organização e é por isso que Exu, Orixá da ordem, disciplina e organização, recomenda treino constante e apóia seus devotos na conquista dessa virtude.

Consideremos agora o binômio ***igbagbo*** (confiança, fé, crença) **e *iteriba*** (respeito, humildade). *Igbagbo* significa crença, fé, convicção absoluta e inabalável. O ato de confiar, crer, acreditar, depende de qualidades individuais que algumas pessoas possuem e outras não. *Agbara* significa força e poder físicos e *alagbara* designa o homem dotado dessa força; *ogbon* é a inteligência que se faz acompanhar de discernimento e sabedoria; *oye* é a percepção acurada; e *oran* é a capacidade para compreender. Esse conjunto de qualidades individuais favorece a possibilidade de confiar. Convém observar que não estamos nos referindo apenas ao ato de raciocinar, e sim à possibilidade de refletir, discernir e atentar para o sentido da existência. O senso comum nos leva a supor que, quanto mais tosca e precária seja a capacidade de refletir e discernir, mais razões reúne uma pessoa para recorrer e confiar-se à interferência divina em sua vida. Mas não é isso que afirmam os iorubás. Pelo contrário: afirmam que confiar, crer e ter fé são possibilidades humanas, verdadeiras capacidades construídas através do desenvolvimento da consciência individual, o que implica certamente em poder reconhecer limites e responsabilidades.

Assim sendo, para os iorubás *igbagbo*, a convicção absoluta, depende de um movimento em dupla mão, ou seja, de um lado tem que haver uma pessoa capaz de acreditar e confiar e, de outro lado, algo ou alguém confiável. A crença ou confiança é condicionada, pois, à ação confirmativa da outra parte, que deve demonstrar ser de fato confiável, e deve demonstrar isso através de efeitos claramente identificáveis no cotidiano da existência. A fé não é, pois, abstrata, e se espera que seja concretizada, confirmada pelas “graças” ou “dons” que possa propiciar.

Igbekele é depender, entregar-se confiantemente. Os bens materiais e não-materiais - casa, carro, poder – também são *igbekele*, coisas nas quais confio. *Igbekele* é todo e qualquer recurso material ou não-material que dá suporte à crença e possibilita atingir os objetivos. Por exemplo, se uma pessoa que não dispõe de carro chega à escola conduzida por alguém, essa condução foi seu *igbekele*, o elemento do qual dependeu para realizar a ação.

Igbojule (*igbe*, aquele; *oju*, olhos; *le*, por cima) significa aquilo ou aquele sobre o que se põe os olhos, aquilo que se imagina, se deposita fé e confiança: é aquilo ou aquele de que se depende. Possui sentido análogo ao de *igbekele*. *Igbokanle* (*igbe*, aquele; *kan*, mente; *le*, por cima) é aquilo sobre o que se deposita a mente, a imaginação. Em outras palavras, aquilo em que se deposita fé e confiança.

O que dizer sobre **fidelidade** e **lealdade**? *Ododo* é a fidelidade, *olododo* é o fiel, o leal (o dono da fidelidade) e *odale* é o traiçoeiro. Como assinala Comte-Sponville, a fidelidade não é um valor entre outros, uma virtude entre outras: *a fidelidade é aquilo porque e para que há valores e virtudes* (1996:25). Só há justiça porque há justos fiéis e só há paz porque há pacíficos fiéis. Fidelidade e lealdade são os ingredientes básicos da amizade.

Ser fiel é imprescindível. E nas sociedades de tradição oral se enfatiza a fidelidade à verdade, uma vez que, como vimos anteriormente, o importante cultivo do passado e da ancestralidade demanda fidelidade ao que é pronunciado. A palavra acha-se tão fortemente associada à identidade e ao caráter das pessoas que ser infiel ao que se enuncia pode comprometer a sobrevivência do grupo, da história e da própria individualidade.

Oto é a palavra iorubá que significa "verdade". *Olooto* é todo aquele que fala a verdade, é sincero, age de modo verdadeiro. *Otito* significa fidelidade e *olotito* significa fiel, confiável por ser fiel, previsível nos tratos e nos contratos, digno de confiança. Vemos, pois, que a fidelidade acha-se estreitamente relacionada à verdade, à confiança que se possa depositar em pessoas, cujas demonstrações de responsabilidade social e espiritual não deixam margem a dúvidas e incertezas. A sinceridade está relacionada à honestidade.

Mentira em iorubá é *iro* e *alaini otito* é pessoa falsa, desprovida de verdade, desleal, infiel, não confiável. *Opuro* é o mentiroso.

O juramento, *ibura*, é realizado quando a pessoa se propõe até mesmo a perder a vida ou algo que lhe é vital para assegurar a veracidade do que verbaliza. O juramento é uma forma de dar peso à própria palavra, particularmente em momentos de tomada de decisão importante. Por exemplo, uma pessoa pode jurar estar falando a verdade em nome de Ogum e demonstra sua disposição de morrer ou perder algo que lhe é vital, mordendo uma chave ou um pedaço de metal e pedindo a Ogum que a destrua (em acidente envolvendo metais) caso esteja mentindo.

Um mentiroso, ao perder o crédito dos demais perde também o respeito que lhe devotavam. Por isso se diz que a mentira mata. Mata socialmente pela perda da credibilidade e mata fisicamente porque acarreta perda de vitalidade. A mentira provoca um afastamento entre a pessoa e seu próprio Ori e isso a enfraquece.

Um indivíduo incapaz de guardar confidências e particularidades alheias é chamado de *olofofo*, fofoqueiro (*ofofo* é fofoca). Ser fofoqueiro não é o mesmo que ser mentiroso. O fofoqueiro conta o que não deveria contar, enquanto o mentiroso fabula, inventa, cria relatos

sobre fatos não ocorridos. A fofoca e a mentira incluem-se num conjunto de lepras da palavra.

Olofofo yera. A fé soro awo.
Fofoqueiro, tira teu corpo deste lugar.
Queremos falar de awo[10].

Conforme sugerido, a fofoca e a mentira não são as únicas lepras da palavra. A fala depreciativa e a maledicência (*isata*), também o são. A maledicência, ato de criticar pessoas ou situações, acha-se intimamente relacionada à inveja (*ilara*). As críticas e referências depreciativas feitas a outras pessoas têm por motivo um sentimento de inferioridade ou de incômodo provocado pelo sucesso ou pelo brilho alheio.

Uma expressão dessa dinâmica da inveja encontramos no poema *O vagalume e o sapo*, do brasileiro João Ribeiro[11]:

Entre o gramado do campo, modesto, em paz se escondia
Pequeno pirilampo que, sem o saber, luzia.
Feio sapo repelente sai do córrego lodoso,
Cospe a baba de repente sobre o inseto luminoso.
Pergunta-lhe o vagalume: "Porque me vens maltratar?"
E o sapo com azedume: "Porque estás sempre a brilhar!"

Atitudes dessa natureza depreciam o Ori de quem as adota, pois acarretam perda da nobreza que lhe é própria.

Outras formas de uso impróprio da palavra são o falar excessivo e a prática da maldição (*epe*), que se opõe a *adura*, benção, reza, oração. *Oniworoworo*, o falante, é geralmente insensato, acrítico em relação ao que fala e para quem fala. *Ifi enu sata* é expressão que designa todo e qualquer ato de uso inadequado do poder da fala.

Estas considerações a respeito do uso apropriado - ou não - da fala remetem à questão básica das diferenças entre o homem comum e o homem que busca um caminho de desenvolvimento de sua consciência e de sua espiritualidade. Certamente as responsabilidades aumentam quando a pessoa se põe na senda do Conhecimento e, mais ainda, quando exerce alguma forma de liderança religiosa, social ou política, o que exige a adoção de um modelo irrepreensível de comportamento. Fala-se, mais recentemente, em

[10] *Awo* é segredo, conhecimento esotérico. Refere-se também à boa utilização de informações, à seriedade e ética no uso das informações.

[11] Texto de João Ribeiro em CASCUDO, 1961-62.

liderança servidora (Hunter, 2004, 2006), caracterizada pela atitude básica de pensar coletivamente, doar-se em favor do grupo e desenvolver, com os liderados, laços de confiança, incentivo e cooperação mútua, em pé de igualdade.

Observando a questão sob essa ótica constatamos a necessidade de ampliação das consciências individuais, de desenvolvimento pessoal, de busca de auto-conhecimento, de educação das virtudes, como condições para uma prática social que, além de trazer serenidade, confiança, bem estar, melhor qualidade de vida em todos os seus aspectos, seja suficiente para tornar melhores as pessoas que as adotam.

Melhores em que sentido? Mais solidárias, mais bondosas, mais pacientes, mais tolerantes, mais amáveis, enfim, mais capazes de manifestar a nobreza de seus Oris e mais capazes de participar de um projeto coletivo de vida de boa qualidade. Melhorar as condições de saúde, aumentar as chances de trabalho ou de felicidade no amor, entre tantas outras aspirações humanas, deverão decorrer naturalmente da aspiração autêntica e profunda de (re) conciliar-se com o universo.

Concluída a apresentação das principais virtudes, passemos agora às considerações sobre responsabilidade social. Considerando que as questões relativas aos valores ético-morais e à prática de virtudes podem ser tomadas como restritas ao âmbito das reflexões morais ou religiosas, parece-nos interessante apoiar-nos no que foi considerado até agora na presente exposição para refletir sobre essas questões em outro âmbito: o dos debates sobre responsabilidade social, cuja prática é exercida por indivíduos e grupos, dos quais se demanda a adoção de atitudes e comportamentos socialmente responsáveis.

Responsabilidade Social

A responsabilidade social fundamenta-se no sentimento de solidariedade. Solidariedade, do latim *solidum* (em bloco), alude ao fato de que todos formamos uma realidade compacta, um bloco. Noção análoga a esta é formulada pelos negro-africanos que consideram que *de Deus a um grão de areia, o universo é sem costura*: uma rede de relações, uma imensa e delicada teia que vibra quando qualquer um de seus pontos é tocado.

Gonzalez-Carvajal (1997) lembra que a palavra solidariedade, nascida no âmbito do direito civil, designa um grupo de pessoas que compartilham responsabilidades. Por exemplo, um grupo de devedores no qual cada qual aceita, caso seja preciso, reintegrar a totalidade da dívida liberando assim a todos os demais das obrigações contraídas. Mais tarde o termo viria a adquirir um significado ético e passaria a designar a convicção de que todos os seres humanos formam uma comunidade, cujos encargos devem ser assumidos por todos,

cabendo a cada membro do grupo contribuir e tendo, cada um, o direito de usufruir. Isto implica que a prática da solidariedade exige uma dupla atitude: a consciência do nós, ou seja, de uma ordem social compartilhada e que se deseja continuar compartilhando e a disposição para a renúncia ou o sacrifício pessoal em prol do bem coletivo.

O impulso solidário pode expressar-se através de atos de responsabilidade social. Compreendendo responsabilidade social como um valor e sua prática como uma virtude, lembremos que a formação de valores e virtudes também se dá através de processos educacionais. O tema da educação das virtudes vem ocupando, de forma crescente, o palco atual das preocupações e debates a respeito do bom viver. Além do aprendizado formal necessário à subsistência e à conquista de novos patamares sociais e econômicos, enfatiza-se cada vez mais a importância de uma formação pessoal que priorize a busca da própria felicidade, sem perder de vista o bem estar do outro e a preservação da natureza.

No âmbito da psicologia, Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, fundamentados em Kant, consideram o princípio da justiça como base do juízo moral e, ao realizarem estudos sobre o desenvolvimento moral reconhecem que os indivíduos passam de uma forma moral heterônoma, submetida à coação, para outra forma, autônoma, apoiada em princípios éticos universais e nascida da cooperação no interior de grupos.

Considerando a responsabilidade social como valor e sua prática como virtude e, sabendo que praticar virtudes também se aprende, lembremos que os processos educacionais demandam o estabelecimento de relações interpessoais significativas. A construção de um novo quadro ético e moral implica, do ponto de vista psicológico, em processos de reconstrução perceptual, o que envolve a dimensão da identidade e exige a presença de modelos identitários fortes.

A expressão “responsabilidade social”, cada vez mais freqüente e usual nas diversas instâncias da organização societária, vem conquistando particular ênfase no âmbito empresarial, marcado pela lógica do lucro, domínio em que se fez tradicional o valor da obtenção de lucro a qualquer custo e a obediência ao princípio segundo o qual *os fins justificam os meios.* O aparente paradoxo entre lucro nos empreendimentos empresariais e prática de virtudes poderá tornar instigante esta reflexão.

Responsabilidade social nas organizações

Novas táticas e estratégias vêm enriquecendo as possibilidades de ação no âmbito organizacional. Quando se trata de organizações do Segundo Setor, ou seja, no âmbito empresarial, domínio em que predomina a lógica do lucro, convém estimular a noção de que

lucro e responsabilidade social podem constituir faces da mesma moeda, desde que articulem-se os interesses empresariais aos compromissos éticos e à sensibilidade diante de demandas comunitárias. Ou seja, desde que se busque obter retorno econômico para os acionistas e, simultanemaente, resultados de uma ação voltada à comunidade. Responsabilidade social empresarial[12] *é uma forma de conduzir os negócios que torna a empresa parceira e co-responsável pelo desenvolvimento social*[13]. Responsabilidade social empresarial também pode ser *definida pela relação que a empresa estabelece com todos os seus públicos – stakeholders (todas as partes interessadas, afetadas ou que podem ter influência nas organizações: colaboradores, clientes, consumidores, fornecedores, acionistas, comunidade e meio ambiente), de modo a exercer uma gestão socialmente responsável*[14].

Cada empresa é um universo com características e sistemas de gerenciamento que lhes são próprios. Mas em todas, seja qual for o segmento de atuação, a ética é a base da responsabilidade social, expressa nos princípios e valores adotados pela organização e vividos por seus integrantes. Estamos falando, pois, de cultura organizacional.

Lembremos que as práticas de responsabilidade social não devem ser confundidas com iniciativas de caráter filantrópico, pois enquanto a filantropia constitui uma ação assistencialista, pontual, de resultados imediatos, que beneficia tanto um único indivíduo como um grupo de pessoas ou uma instituição, a responsabilidade social dirige os esforços à cadeia de negócios da empresa e engloba preocupações e iniciativas com um público maior – acionistas, funcionários, prestadores de serviço, fornecedores, consumidores, comunidade, governo e meio ambiente. As demandas dos envolvidos em tão complexa trama são avaliadas e compreendidas e, então, alinhadas aos negócios e demais interesses empresariais. Responsabilidade social empresarial é, pois, ferramenta de gestão de negócios sustentáveis e competitivos.

Responsabilidade social dentro e fora do âmbito empresarial. A importância do líder na construção de significados e formação do quadro ético e moral

Bons líderes sociais centralizam a sua atenção nos objetivos coletivos, em detrimento de seus interesses individuais, fato que, por si só, já denota uma importante característica de seu sistema de valores. Esse sistema de valores não admite que a escassez de recursos, que está na origem da análise econômica, legitime qualquer tipo de exclusão. Líderes

[12] Fonte: Boletim *Comunica.* Publicação da ACCOR Services. sd.
[13] Definição do Instituto Ethos, organização não-governamental criada com a missão de mobilizar, sensibilizar e ajudar as empresas a gerir seus negócios de forma socialmente responsável.
[14] Definição do *Business of Social Responsibility* e do *International Finance Corporation*.

eficazes nunca dizem "eu" porque pensam como "nós". Aceitam as oportunidades e conferem os créditos à equipe, pois se identificam com a tarefa e com o grupo. Compartilham conhecimentos e utilizam habilidades técnicas em favor do coletivo. Bons líderes motivam as pessoas para a ação.

O ideal de liderança é poder combinar, de modo equilibrado, a ação desenvolvida no âmbito da empresa enquanto organismo e enquanto órgão de um sistema social mais amplo. Entre as tarefas do líder se inclui o desenvolvimento de políticas públicas que contribuam para criar um meio favorável ao desenvolvimento sustentável da comunidade.

Estes são alguns pressupostos importantes para o fomento da responsabilidade social como valor e como virtude, num novo quadro ético-moral que toda organização, seja ela empresarial ou não, tem o desafio de construir para ser bem-sucedida.

Isto posto, enfatizamos o fato de que o foco incide sobre as relações interpessoais e sobre o quadro de valores das pessoas. Esses fatores estão sendo considerados como chaves para obtenção de sucesso, satisfação, reputação e prosperidade.

Parece-nos muito interessante o fato de estar havendo uma tomada de consciência a respeito da importância da educação de valores e virtudes para o sucesso das organizações, sejam elas do tipo e do tamanho que forem, e sejam quais forem as suas missões. Nesse novo panorama a ênfase recai sobre aquela instância humana que os iorubás denominam Iwa. O fato de uma pessoa ser dotada de *Iwa rere* ou de *Iwa buruku* fará toda a diferença, uma vez que as atitudes e condutas determinam o sucesso - ou fracasso - das iniciativas pessoais e profissionais, bem como do propósito coletivo.

Vemos que nesse cenário sócio-econômico passa a ser reconhecida a importância dos seguintes fatores: comportamento pessoal em grupo, talentos e limitações pessoais, visão e missão pessoais, auto-conhecimento, consciência a respeito daquilo que se quer, empenho e persistência nos esforços para atingir metas individuais, tolerância e paciência para consigo mesmo e para com os outros, reconhecimento de que os valores pessoais são chaves para o sucesso, congruência entre valores pessoais e missão, desenvolvimento do próprio conceito de vida, renovação contínua da própria energia pessoal, desenvolvimento de carisma e reconhecimento da importância de seguir uma direção própria na vida. Ou seja, é preciso que Ori permaneça presente e atuante, conduzindo as várias instâncias do ser, agindo em consonância com Iwa, atento à ação de fatores ambientais e sociais.

Tendo abordado a questão da responsabilidade social dentro e fora do âmbito empresarial, cabe abordar agora, para finalizar, a questão da responsabilidade universal.

Responsabilidade Universal

Dalai Lama refere-se a um ditado do Tibet segundo o qual *a prática da virtude é tão difícil quanto fazer um burro subir uma colina, enquanto o envolvimento em qualquer atividade destrutiva é tão fácil quanto fazer rolar grandes pedras colina abaixo*.

Apesar dos obstáculos e dificuldades é imprescindível o cultivo das virtudes e de uma responsabilidade universal. Baseados numa consciência universal (do termo tibetano *'chi sem'*, que significa literalmente *consciência, sem*; *universal, chi*), temos que desenvolver esse nível de responsabilidade, considerando a dimensão universal dos atos de cada um de nós e considerando que todos temos direitos iguais à felicidade. A consciência universal se expressa por uma disposição de espírito segundo a qual preferimos aproveitar toda e qualquer oportunidade de beneficiar os outros, em vez de cuidarmos exclusivamente de nossos restritos interesses pessoais. Uma das grandes vantagens do desenvolvimento da noção de responsabilidade universal é a de nos tornarmos sensíveis a todos os seres, de reconhecermos a necessidade de não causar divergências entre nossos semelhantes e de nos tornamos mais conscientes da importância imensa de promover estados de satisfação.

Valores pessoais e a prática de virtudes deles decorrente, acham-se diretamente relacionados ao exercício da responsabilidade social em todos os âmbitos e ao exercício da responsabilidade universal. Tais exercícios, como outros, demandam disciplina.

Vimos que os iorubás descrevem um indivíduo que, sendo múltiplo, deve colocar em interação harmoniosa as diversas dimensões que o compõem, para aumentar a congruência e consistência interna. *Casa dividida não sobreviverá*: sem integrar seus diversos componentes, dificilmente uma pessoa poderá tornar-se líder do próprio caminho de vida e muito menos líder grupal. A percepção de si como ser múltiplo, cujas partes devem articular-se harmoniosamente, é complementada pela consciência de sermos, cada um de nós, parte de um organismo coletivo e elo de uma corrente geracional. A congruência e consistência entre as partes que compõem o indivíduo aumentam as suas chances de proceder em conformidade com os valores universais. Congruência e consistência individuais possibilitam a participação solidária e eficiente no projeto coletivo de construção de uma sociedade justa e favorece a inclusão dos indivíduos na preservação da casa planetária, em benefício de todos aqueles que compartilham o tempo presente, sem perda da perspectiva de ser preciso preservar e aprimorar o já conquistado, em favor das gerações vindouras.

O desejo – ou a necessidade - de cultivar valores pessoais é o primeiro passo no caminho de ampliação da própria consciência. Essa ampliação é condição indispensável para uma compreensão mais acurada das relações estabelecidas nessa imensa teia que é o universo,

do papel que compete a cada um, do compromisso e a responsabilidade de cada indivíduo para com o coletivo humano e para com a natureza. O aprimoramento de valores e virtudes e a conquista de sucesso e felicidade integram a aspiração autêntica e profunda de (re) conciliação com o universo.

Referências Bibliográficas

ABIMBOLA, W. - *Ifá. An exposition of Ifá Literary Corpus.* Ibadan, Oxford University Press, 1976.

ABOY DOMINGO, N. *25 Siglos de Historia de la Santería Cubana*. Espana, Editorial EXA Eds S. A. C Santander, 2004.

BENNETT, W. J. (org). *O livro das virtudes.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1995.

Boletim *Comunica.* Publicação da ACCOR Services. sd

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes.* São Paulo, Martins Fontes, 1996.

DALAI LAMA. *Uma Ética para o novo milênio.* Rio de Janeiro, Editora Sextante, 2000.

ERNY, P. - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le Livre Africain, 1968.

GONZALEZ-CARVAJAL, L. *Rostros Alternativos de la Solidaridad.* Madrid, Ed. Nueva Utopía, 1997.

HAMPATE BÂ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: Metodologia e pre-história da África.* São Paulo: Atica; [Paris}: UNESCO, 1982. Páginas 181-218

HERNÁNDEZ, A S. *Echu-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia (Religión Yoruba).* La Habana, Ediciones Unión, 1998.

HERNÁNDEZ, A S. *Ifá. Santa Palabra. La Ética Del corazón.* La Habana, Ediciones Unión, 2003.

HUNTER, J. C. *Como se tornar um líder servidor. Princípios de Liderança de O Monge e o o Executivo.* São Paulo, Ed. Sextante, 2006.

HUNTER, J. C. *O monge e o executivo.* São Paulo, Ed. Sextante, 2004.

LASCH,C. - *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio.* Rio de Janeiro, Imago Eds., 1983.

LASCH, C. - *O mínimo eu.* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

LIN YUTANG - *A importância de viver: a arte de ser feliz revelada pela profunda sabedoria chinesa.* Rio de Janeiro, Ed. Globo, 1963.

RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil. Os Iorubás.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996.

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

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

SÀLÁMÌ, S. *Ogum e a palavra de dor e júbilo entre os yoruba.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1994.

SÀLÁMÌ, S. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)* / São Paulo: s.n., 1999. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Depto. de Sociologia. Orientador: Fábio Rubens da Rocha Leite.

DADOS SOBRE OS AUTORES

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Súmula Curricular

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Possui graduação em Psicologia, mestrado e doutorado em Psicologia e doutorado em Antropologia da África Negra (USP). Pesquisadora do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Paulista e professora-orientadora no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da USP, atuando principalmente nos seguintes temas: Herança Africana, Cultura e Religião Iorubás, Relações Raciais, Psicologia e Religião, Etnopsicologia, Responsabilidade Social e PsicoInformática. Fundou a ONG Instituto Guatambu de Cultura-Canto das Águas. Integra o GT Psicologia e Religião, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia.

DADOS PESSOAIS

RG: 2.856.356 SSP/SP
CIC: 011.641.528 / 23
Banco do Brasil
Agência 1193-2
Conta 5920-X

Endereço para Correspondência:
Rua José de Alarcón Fernandes, 78
02554-040. Vila Diva. Bairro do Limão. São Paulo. SP
Telefones: 3857.2173 /7343.3654
Email: iyakemi@terra.com.br / iyakemi@usp.br
RG: 2.856.356 SSP/SP
CPF: 011.641.528 / 23
Banco do Brasil / Agência 1193-2 /Conta 5920-X
Endereço para Correspondência:
Rua José de Alarcón Fernandes, 78

02554-040. Vila Diva. Bairro do Limão. São Paulo. SP
Telefones: 3857.2173 /7343.3654
Email: iyakemi@terra.com.br / iyakemi@usp.br

Sikiru Salami

Súmula Curricular

Sikiru Salami

Possui graduação em Administração de Empresas. É mestre e doutor em Sociologia (USP). Pesquisador e fundador do Centro Cultural Oduduwa, atua nos temas *Cultura e Religião Iorubá* e *Herança Africana na Diáspora*. Fundador e Babalorixá do Oduduwa Templo dos Orixás (Mongaguá, SP).

DADOS PESSOAIS
RG: 39218216-6
CPF: 06640551845
Banco Itaú / Agência 0265 Conta 22135-8
Endereço para Correspondência:
R. Nazaré Paulista, 83. Sumaré. São Paulo. SP
Telefone: 3862.9256
Email: oduduwa@uol.com.br

Macumba? Isso é coisa de preto![1]

Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil

Ronilda Iyakemi Ribeiro[2]

Nunca é demais lembrar que circunstâncias históricas asseguraram liberdade apenas formal aos africanos escravizados, pois foram acompanhadas de condições de exclusão sistêmica, reforçadas pela imigração européia, que deslocou a mão-de-obra negra do mercado de trabalho emergente para o mercado informal. Tal exclusão, social e econômica, favoreceu o fortalecimento de estereótipos negativos da África, dos africanos e seus descendentes.

Quando consideramos os complexos religiosos de matriz africana, observamos que possuem duas grandes vertentes: a que deu origem aos candomblés e xangôs e a que originou os candomblés *de caboclo* e os *de Angola*, tendo sido nesse contexto que surgiu, no Rio de Janeiro, a Umbanda, originalmente denominada Macumba, religião que assimilaria elementos de múltiplas origens, num processo de reelaboração de ritos, mitos e símbolos.

Pois bem. Como todo praticante de religião constrói para si uma *identidade étnico-religiosa,* os praticantes das religiões de matriz africana também constróem a sua. Ocorre que esse processo de construção identitária sofre marcas das relações estabelecidas entre maioria e minoria e, num contexto em que a identidade branca/cristã veio a constituir-se em modelo identificatório hegemônico e o segmento branco foi (e continua sendo) apresentado como "maioria", tal identidade tornou-se marco de referência para os demais grupos religiosos. Nessa conjuntura que favorece a "diluição identitária", particularmente por incluir pessoas ou grupos com dificuldades para conquistar e/ou manter autonomia

---

[1] Breve resumo do trabalho RIBEIRO, R. I. *Macumba? Isso é coisa de preto! Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil*. Comunicação apresentada pelo GT Psicologia e Religião, em Sessão Coordenada (coord: Geraldo José de Paiva), no 4o. Seminário Psicologia e Senso Religioso - A Representação na Religião: processos psicológicos individuais e psicossociais, IX Simpósio da ANPEPP – Estreitando laços com a realidade brasileira. São Paulo, agosto/2002

[2] Doutora em Psicologia e Antropologia. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP, presidente do Instituto Guatambu de Cultura.

econômica, social e política, dois caminhos mostram-se possíveis na hora da escolha religiosa: (1) incluir-se em grupos religiosos identificados com brancos/cristãos e que, supostamente, permitem superar a condição de excluídos; (2) incluir-se em grupos religiosos de matriz africana, o que muitas vezes expressa anseios de superação da condição de excluídos, através da busca de afirmação dos valores africanos a partir de um olhar afrocêntrico.

O primeiro desses caminhos exige, muitas vezes, maior renúncia de si e do grupo de pertença étnico-racial e maior aceitação de representações coletivas hegemônicas enquanto o segundo caminho implica em maior investimento sobre si mesmo, menor adesão à norma dominante e a representação de pertença a um único grande grupo, constituído de africanos e seus descendentes, estejam eles no continente de origem ou em países da diáspora.

Estudos sobre a história geral dos povos africanos, no continente e na diáspora, permitem vislumbrar veios de comunicação que unem todos nós negros, seja qual for o índice de melanina que tinja nossas peles. E as divindades do panteão africano, que constituem, nesses espaços religiosos, modelos identificatórios negros desejáveis, num contexto social carente desses modelos, favorecem a construção de identidades afrodescendentes positivamente afirmadas.

CAPÍTULO PUBLICADO EM LIVRO:

DIAZ, Ricardo Borys Córdova, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. ”Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil”. In**:** PINTO, Elisabeth (org.) *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.1.

Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil

Ricardo Borys Cordova Diaz[1] *(Ogunda Leni em Ifá) e Ronilda Iyakemi Ribeiro*[2]

1. Introdução

Nós, autores, ensaiamos aqui os primeiros passos para entabular um diálogo sobre diferenças identificadas nas práticas religiosas cubana e brasileira de matriz iorubá. Elegemos como eixo organizador desse diálogo o tema relativo à importância de Ifá no Sistema Religioso Iorubá, seja no continente de origem, seja em nossos países, ambos caracterizados por forte e expressiva presença desse grupo étnico da África Ocidental.

Esperamos que nosso diálogo, favorecido pelo fato de compartilharmos conhecimentos, sentimentos e convicções brotados da mesma fonte – o *Corpus Literário de Ifá* – responda a algumas questões e, mais que isso, estimule o nascimento de novas inquietações. De Cuba fala Ogunda Leni e do Brasil fala Iyakemi. O texto foi redigido a quatro mãos e parece que conseguimos não escrevê-lo em portuñol ou espanhês.

Falando de Cuba

1. Africanos Escravizados em Cuba. Sincretismo e Transculturação

Os primeiros africanos escravizados foram introduzidos em Cuba há mais de quatro séculos e dentre os diferentes grupos étnicos que chegaram à Ilha destacaram-se os iorubás. Nas novas situações de vida que, na condição de escravos, lá encontraram, separados de tudo o que constituía seu meio e habitat original, procuraram adaptar suas crenças, mediante um processo de transculturação e sincretismos no qual desempenharam papel ativo os habitantes da Ilha, bem como o governo colonialista espanhol, cuja atitude repressiva expressou-se através de atos de proibição e restrição. Tais fatores contribuíram para o estado atual da religião em Cuba e para o nascimento da chamada religião afro-cubana, religião que não perdeu as características fundamentais que a vinculam à matriz iorubá, ainda que tenha, sem dúvida, sofrido variações advindas do processo de sincretismo ocorrido entre o panteão iorubá

[1] Babalaô de La Habana, Cuba.

[2] Doutora em Psicologia e Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP); docente e pesquisadora dessa universidade e da Universidade Paulista (Unip); presidente da ONG Instituto Guatambu de Cultura.

e o panteão católico, em decorrência da proibição de realização das práticas religiosas e festivas típicas dos africanos escravizados, exercida pelas autoridades colonialistas. Como se sabe, o sincretismo é propiciado por fatores alheios à vontade dos praticantes das religiões tradicionais, que se vêem obrigados a dissimular as próprias crenças e práticas religiosas.

Impedidos de realizar quando e como quisessem as próprias celebrações, serviram-se do recurso de realizá-las em datas e momentos correspondentes às festividades de santos católicos. Sendo Santa Bárbara, por exemplo, celebrada em 4 de dezembro, o faziam nesse dia para Xangô, associado a essa santa católica por haver aspectos semelhantes em suas respectivas histórias, como o fato de estarem ambos relacionados aos raios e trovões, serem representados pelas mesmas cores e apresentarem características de guerreiros. Outro exemplo diz respeito ao dia da celebração de Orula e Ifá – 4 de outubro – o mesmo dia em que se celebra São Francisco de Assis. Tal sincretismo encontra apoio, entre outros fatores, em sua forte relação com a Natureza, com o magistério, com o cultivo de conhecimentos e da sabedoria.

Essas associações foram se constituindo e difundindo de tal modo que a celebração das divindades africanas coincide atualmente com a celebração de santos católicos. Cada um dos grupos étnicos africanos que chegaram à Ilha foi portador de suas próprias crenças e características religiosas, bem como de suas práticas, tendo todas uma essência comum e traços que as vinculam entre si. Pretendemos recortar do contexto geral, para apresentação mais cuidadosa, embora breve, alguns elementos da *Regla de Osha*, considerando sua origem iorubá e sua íntima relação com o sistema divinatório de Ifá.

2. Particularizando Dados sobre a *Regla de Osha*

A rica religião afro-cubana tem como ramo mais extenso e mais praticado a *Regla de Osha*. Sua prática teve início no final do século XIX e, com o tempo, o que fora apenas uma questão regional, foi se disseminando por toda a Ilha, adquirindo peculiaridades regionais, sem perda, entretanto, de sua estrutura fundamental e sem alterações essenciais em seu funcionamento.

Existem estados – províncias, como os chamamos em Cuba – que são verdadeiras potências na prática religiosa. La Habana, Matanzas, Cienfuegos e Ciudad de La Habana são os de maior tradição e força nessas práticas e aí a *Regla de Osha* adquiriu peculiaridades que a diferenciaram um pouco da matriz original. Essas novas formas logo se estenderam pelo resto do país.

A *Regla de Osha* ou culto às divindades e antepassados, cuja finalidade principal é proteger, guiar e orientar seus seguidores, ocupa lugar central na religião afro-cubana e possui uma ampla gama de cerimônias rituais de iniciação, rituais divinatórios e ritos fúnebres. Se a representamos como uma grande pirâmide religiosa, construída ao longo de séculos de mesclas – de raças e etnias, de classes sociais e econômicas –, vemos que nessa pirâmide o Sistema de Ifá ocupa a cúspide, o nível mais elevado, de maior hierarquia. Em outras palavras, nessa pirâmide ocupa o posto principal o culto a Ifá-Orunla e seu sacerdote, o babalaô. Em ordem descendente, ocupando ainda postos elevados, estão os babalorixás e ialorixás, encarregados, entre outras atividades, de celebrar as cerimônias de iniciação em distintos Orixás; os *oriate*, especialistas no sistema divinatório do *diloggun*, conhecido como jogo de búzios no Brasil e denominado *erindilogun* na África Ocidental; os *obá*, mestres de cerimônias, "reis" das cerimônias.

Os praticantes da *Regla de Osha* acham-se organizados em diferentes grupos individuais ou independentes, embora vinculados num certo sentido, uns aos outros, formando ramos ou famílias religiosas, organizadas sempre em torno de uma pessoa que atua como cabeça desse ramo, como guia religioso, havendo níveis hierárquicos e nexos de dependências e de cooperação entre todos. As práticas religiosas são realizadas em casas-templos que, na maioria das vezes, são as casas de moradia do líder de determinado ramo e é nesse local que ficam os objetos sagrados utilizados nos rituais e nas representações religiosas.

3. A Presença de Ifá e seus Sacerdotes em Cuba

Ifá é a divindade mais importante do panteão iorubá. Este grande Orixá representa a inteligência e a sabedoria, tendo também como aspecto importante a possibilidade de influir na vida e destino das pessoas, seja no âmbito individual ou coletivo – família, grupos sociais de todos os portes, nações e a própria humanidade como grupo. Ifá designa também o sistema oracular mais exato, preciso e complexo conhecido pela humanidade em todo seu curso histórico. Ifá é conhecido como a divindade oracular. Ao seu redor gira um complexo religioso que o singulariza em relação às demais divindades e o situa em um *status* superior.

Orunmilá, em Cuba também denominado Orunla ou Orula, é a divindade que representa o oráculo, sendo também o intermediário entre as divindades e os homens, bem como das divindades entre si. Considerado a divindade da adivinhação na religião tradicional iorubá e na religião afro-cubana, a ele se atribui uma enorme sabedoria. A ele compete orientar os praticantes quanto às cerimônias de culto às divindades e às oferendas que devem ser

realizadas para saudá-las e/ou obter sua ação protetora para que caminhem de modo equilibrado em suas vidas.

Uma das lendas iorubás narra que Ifá teve oito filhos e alguns discípulos aos quais ensinou os mistérios da adivinhação. Todos os filhos tornaram-se importantes, espalhando-se por muitas regiões da terra iorubá. Ifá era muito popular e considerado grande profeta, sendo procurado por todas as gentes desejosas de aprender a arte divinatória. Entre todos, Ifá selecionou 16 homens, cujos nomes são idênticos aos dos signos divinatórios chamados *Odu*. Devido a um desgosto sofrido por uma ofensa ocasionada por um de seus filhos abandonou a terra e regressou a *orum*. Depois de sua retirada para esse espaço sagrado, começaram a acontecer na terra uma série de situações negativas. O mundo caiu num estado de confusão e fome e as misérias espalharam-se por toda parte. Passado algum tempo, os homens de diferentes lugares reuniram-se e decidiram que era preciso acabar com essa situação e concordaram em enviar os oito filhos de Orunla ao *orun* para pedir-lhe que regressasse e pusesse fim àquela situação.

Eles fizeram isso. Chegando ao *orun* lhe suplicaram que regressasse à terra mas ele negou-se. Sendo o benfeitor dos homens incapaz de sentimentos impuros de rancor, deu a seus filhos 16 nozes da palmeira sagrada, dizendo-lhes: quando regressem à terra, se desejam prosperar, ter boas condições econômicas, boa saúde e um entorno equilibrado, aí incluído uma boa esposa, boa descendência e tudo o mais, é a Ifá que vocês devem consultar e adorar. Essa história mostra a grande incidência e importância dessa divindade para os seguidores da Regla de Osha.

Crer em Ifá é um dos aspectos mais importantes na trama religiosa do povo cubano, sendo fator vital a influência dessa divindade nas vidas dos religiosos cubanos. Sua importância é tal que seus devotos não tomam nenhuma decisão importante sem contar antes com ele.

Depois de muitos anos de evangelização e cristianismo, de proliferação de outras vertentes religiosas de caráter protestante e de processos sociais que de uma forma ou outra discriminavam essa religião africana e seus praticantes, a adoração e crença em Ifá persiste e a cada dia que passa se torna ainda maior na Ilha, mesmo porque pessoas pertencentes a outros grupos religiosos recorrem a Ifá para solucionar problemas quando se vêem diante de situações difíceis de suas vidas, estando iso refletido num adágio popular que reza o seguinte: As pessoas se lembram de Santa Bárbara quando troveja.

A prática de Ifá em Cuba hoje é assunto de grande naturalidade para os habitantes da Ilha, mesmo para os que vivem fora dela e a cada dia maior número de pessoas de outras

nações dirigem-se para Cuba em busca dos benefícios de Ifá, razão pela qual podemos considerar que em todo o continente americano Cuba é o país de mais expressiva prática desse culto religioso e de maior número de sacerdotes dessa religião.

Os motivos de consulta a Ifá são diversos, muito variados. Como cada pessoa considera a própria situação como a mais importante, não se economizam esforços para acudir a Ifá, que é consultado por problemas de saúde, trabalho, relações interpessoais e de convivência afetiva ou social, por questões amorosas... Assim, toda e qualquer situação que tenha a ver com as pessoas é motivo de consulta a Ifá pelos praticantes e não-praticantes dessa religião.

A busca de equilíbrio na vida – equilíbrio astral e energético – é motivo de aproximação, consulta a Ifá e prática decorrente das recomendações do oráculo. É preciso levar em conta que Ifá facilita essa aproximação, pois não discrimina seus consulentes e seguidores, dado que para ele todos são importantes e possuem os mesmos direitos, conforme reza um refrão de Ifá: Para Ifá são iguais o grande e o pequeno.

Essa divindade não discrimina. Responde igualmente a mulheres e homens, crianças e adultos, negros e brancos. Responde a todos, independentemente de gostos e inclinações, de nível cultural, condições econômicas e sociais. Ifá é detentor de um código ético e moral rigoroso, porém não mesquinho. Divindade imparcial, aconselha a cada um segundo suas necessidades, favorecendo uma melhor relação da pessoa com o próprio passado e uma avaliação daquilo que mais lhe convém para o presente e para a construção de seu futuro.

A antigüidade de Ifá é facilmente compreendida se lembramos que ele, em si mesmo, representa a natureza, geradora de tudo o que conhecemos e do que estamos por descobrir, possuidora de complexidade tal que nunca poderá, por maiores que sejam nossos esforços, dar-se inteiramente a conhecer.

Em Ifá acham-se reunidos todos os eventos conhecidos pela humanidade até hoje e, realizando uma análise, chega-se à conclusão de que a totalidade dos eventos que estão sucedendo e por suceder também já se encontram aí registrados. Exemplo que oferece respaldo ao que aqui afirmamos encontra-se no *Odu Oche Meji*, (Oshe? Ver Regla de Oshe) GISLAINE: Oshe é designativo de um Odu enquanto a palavra Osha possui outro sentido. Aqui neste trecho é OSCHE mesmo e não OSHA que fala do nascimento dos ungüentos olorosos e dos perfumes, substâncias muito antigas e de uso expandido há milhares de anos por todas as latitudes. Outro exemplo da antigüidade de Ifá, este de ordem científica, encontramos no *Odu Irete Meji*, que fala do nascimento e desenvolvimento de uma enfermidade conhecida como escorbuto, enfermidade relacionada à má nutrição, falta de vitamina C no organismo, cujos sintomas são o sangramento da pele e das gengivas, queda

dos dentes e perda da visão. Um exemplo que demonstra que Ifá registra eventos futuros é encontrado no *Odu Otrupon Ogunda*, signo no qual nasceu a locomotiva, veículo desenvolvido muitos anos depois de ser Ifá conhecido pelos homens.

A chegada de Ifá a Cuba está diretamente vinculada à chegada dos povoadores africanos, que trouxeram Ifá entre os pouquíssimos pertences que puderam carregar consigo no momento de seu translado forçado à Ilha, convertendo Cuba na nação de maior prática de Ifá, depois de sua região originária.

A presença de Ifá vem se mostrando cada vez mais forte em outros países, dentre os quais Venezuela, México, Estados Unidos e Porto Rico. Tal processo tem sido em grande medida favorecido pelo fato de sacerdotes cubanos migrarem de seu território de origem para essas terras.

Em Cuba mantém-se o mesmo sistema original de Ifá, tal como o vemos descrito em outro ensaio deste livro[3]. Cada um dos 256 *odu* reúne igualmente em Cuba um conjunto de histórias ali conhecidas como *patakines*. Nelas estão registrados aspectos da vida passada, acontecimentos de toda classe que se desenvolvem e nascem nesses *odus* registrando a história da humanidade. Por exemplo, no *Odu Obe Okana* nasceram os implementos ou ferramentas de Ifá, o que se costuma designar como parafernália de Ifá. Outro exemplo encontramos no *Odu Otura Irete* no qual nasce a bússola. A combinação desses signos e *odus* durante o registro ou consulta permite conhecer o estado ou situação do consulente e nesse momento, seu passado e futuro.

O culto a Ifá, integrante do sistema religioso iorubá, conservou ao ser transportado para Cuba sua complexidade e alto grau de organização. Na Ilha facilmente se constata a preservação de um sacerdócio dedicado, inteligente e restrito, sujeito a um código ético-moral inviolável e a uma vida de estudos intermináveis. Identifica-se nesse país da diáspora africana, de forma análoga ao que se vê no continente de origem, uma hierarquia de sacerdotes, competindo aos babalaôs a guarda dos ensinamentos dessa divindade de tão grande importância.

A consulta ao oráculo de Ifá em Cuba é realizada exatamente com os mesmos recursos utilizados no continente de origem – o *opele*, corrente divinatória; os *ikines* ou *nueces* de Ifá, representação física da Divindade, sementes do fruto sagrado de *ope Ifá*, palmeira dessa divindade, símbolo e instrumento divinatório mais importante; o *ibo* e os búzios.

O *opele* é uma corrente de metal ou de fio grosso com oito meias partes do fruto de mesmo nome, situadas a igual distância umas das outras, separadas em dois conjuntos de

quatro, por um intervalo maior da corrente. Cada peça dessas possui uma parte côncava e outra convexa e quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana cada parte pode exibir a superfície côncava ou a convexa. A combinação de quedas possíveis dessas peças perfaz um total de 256 possibilidades que remetem aos 256 *Odu de Ifá*. Em Cuba os frutos de *opele* são substituídos pela casca de coco, conhecido como *obi*[4], fruto que compartilha com o *opele* algumas condições: possuem composição física semelhante, reunida à resistência e durabilidade; possuem uma face côncava e outra convexa e são, ambos, frutos sagrados. O *opele* é utilizado diariamente nas consultas a Ifá pelos sacerdotes de Orula por ser esse mecanismo o sistema mais prático, econômico e de menor complexidade no uso cotidiano, embora seja importante esclarecer que sua exatidão e fidelidade é cem por cento a mesma.

A consulta direta a Ifá em Cuba recebe o nome de baixada de Orula, quando não faz parte do itan[5] de una iniciação. Baixada de Orula é a consulta ao oráculo de Ifá através dos *ikines*, cuja aparência é similar a de pequenos cocos de tamanho variável, como um ovo de pomba ou ainda um pouquinho menor. Conforme o *patakin* do *Odu Iwori Meji* Ifá deixou os *ikines* como representantes seus na terra, convertendo-se eles em seu mais fiel e preciso mecanismo de consulta e adivinhação.

A consulta a Ifá ou baixada de Orula é uma cerimônia elaborada e acompanhada por um grupo de instrumentos dos babalaôs, instrumentos esses que, por condições naturais e de disponibilidade em Cuba, foram, em alguns casos, substituídos por equivalentes. O *opon* Ifá, invariavelmente feito de madeira e também invariavelmente redondo, embora se possa encontrar entre os iorubás *opon* Ifá de forma semiquadrada, apresenta uma superfície útil de cerca de 35 centímetros. Sobre essa peça de madeira é colocado o *iyerosun* ou axé de Orula, como denominado em Cuba, preparado nesse país com compostos naturais – plantas dissecadas e inhame – convertidos num pó superfino[6]. Durante a cerimônia, o sacerdote marca os signos nesse pó, sobre o *opon* Ifá, tabuleiro em cujas bordas são esculpidas, nos quatro pontos cardeais, representações de distintas figuras. Em Cuba é bastante freqüente talhar-se uma cruz na borda superior do *opon* Ifá.

Outro implemento do sacerdote para essa cerimônia é o *iroke*, conhecido em Cuba como *irofa*. Entre os iorubás na África Ocidental trata-se de uma figura de mulher com a cabeça

---

[3] Sàlámi, S. "Matriz Iorubá de Práticas Divinatórias nos Países da Diáspora Africana".

[4] Convém esclarecer que o vocábulo *obi* aqui utilizado refere-se ao coco e não à noz de cola, chamada *obi*. A pronúncia dessas duas palavras é distinta. *Obi* referindo-se a coco pronuncia-se "ôbi" e *obi* referindo-se à noz de cola pronuncia-se "obí".

[5] Narrativas componentes do *Odu Corpus* (Corpus Literário de Ifá), referentes a crenças, valores, virtudes e padrões de conduta. Reúne ensinamentos da tradição iorubá e recomendações de ordem prática.

[6] Os iorubás, no continente de origem, utilizam o pó oriundo da árvore *irosun.*

alongada em forma cônica, esculpida em marfim ou madeira, enquanto em Cuba utiliza-se um chifre de veado, substituto do marfim de elefante descrito nas histórias de Ifá como seu instrumento.

Outros implementos são o *igbo* que, no caso iorubá, constitui-se de um conjunto formado por um pedaço de osso e búzios, sendo os búzios a parte positiva ou afirmativa e o pedaço de osso a negativa. Essas peças em Cuba estão conformadas da seguinte maneira: um búzio ou *aye*, caracol, que representa o negativo, isto é, o não; um *ota*, pedra, conhecida como *china pelona* (chinesa calva), pedra muito lisa, geralmente de cor branca, que é o sim ou a parte positiva; uma semente conhecida como *ojo de buey* (olho de boi) e ainda, um osso. Esse conjunto de objetos são os *igbos* e completam o conjunto utilizado para as cerimônias de consulta. Com esses instrumentos realiza-se a consulta direta a Ifá ou consulta a Ifá através dos *ikines*. O jogo divinatório de Ifá através dos *ikines* em Cuba segue exatamente o mesmo procedimento utilizado na África (descrito em outro capítulo desta obra)[7]. (Qual? a de Juarez? Inserir nota) INSERI A NOTA. O TEXTO É DO KING

Ifá é também consultado diretamente no *itan* das iniciações, de cujas cerimônias os iniciados participam ativamente. Nessa cerimônia recebem um *Odu*[8], (inserir nota sobre; acho que descrito no texto do King) INSERI A NOTA. que os acompanhará enquanto viverem e os conselhos nela recebidos das mãos dos sacerdotes de Ifá serão vitalícios também. Sua importância é tão grande que ninguém passaria por alto uma recomendação de um *itan*, pois, certamente, a pessoa se veria na situação descrita e o conselho cumpre uma função preventiva.

As iniciações de Ifá em Cuba são a demonstração mais clara do quanto é organizado esse sistema e o respeito e admiração de que goza nesse país. Tais iniciações já não são exclusividade de cubanos, pois anualmente acorrem à Ilha muitíssimos estrangeiros para serem iniciados. Apenas esse fato mostra-se suficiente para dar a conhecer a respeitabilidade e prestígio de que goza a prática de Ifá em Cuba, divulgada internacionalmente.

As pessoas podem ser iniciadas por determinação de Ifá ou pelo desejo ou intuição que as levam a solicitar a iniciação. Quando recomendada pela própria divindade, a iniciação tem por finalidade prevenir ou solucionar um *osorbo*, conjuntura desfavorável, ou favorecer um *ire*, conjuntura favorável. Temos aí duas condições distintas: quando a pessoa escolhe ser

[7] Sàlámi, S. "Matriz Iorubá de Práticas Divinatórias nos Países da Diáspora Africana".

[8] *Odus* são signos apresentados sob a forma de poemas compostos por narrativas denominadas *itan*. Por ação da sincronicidade, essas narrativas espelham condições existenciais do consulente e contêm conselhos a respeito de condutas que devem ser adotadas para o bom cumprimento do próprio destino.

iniciada certamente se verá beneficiada por essa cerimônia, mas pode realizá-la ou não. No caso de haver determinação de Ifá, a iniciação mostra-se absolutamente indispensável.

As iniciações em Cuba obedecem a uma ordem inviolável cujo primeiro passo é ser iniciado nos chamados Santos Guerreiros: *Eleguá*, *Ogum*, *Oxóssi* e *Osun*. Esse grupo de Orixás de grande influência na vida das pessoas porta, cada um deles, grande poder. São recebidos juntos, residem juntos e deles se zela também em conjunto. Embora cada um desses Orixás exerça distintas ações na vida das pessoas, sua influência pode ser coletiva e assim é, desde que assentados em conjunto.

Uma vez iniciada nesses Orixás, a pessoa poderá receber, posteriormente, outras iniciações, de forma empírica algumas e outras, em obediência às recomendações do oráculo de Ifá e assim a irá avançando na esteira religiosa até chegar a seu máximo escalão, havendo variações nas possibilidades individuais, pois cada pessoa reúne distintas condições, o que possibilita distintas chances de chegar a determinados pontos do escalão religioso, em diferentes níveis hierárquicos. Alguns atingem postos mais elevados na hierarquia, conforme mencionado no início deste capítulo, sendo a iniciação como babalaô ou sacerdote de Ifá o mais alto nível possível de atingir nesse sistema religioso, posto ocupado exclusivamente por homens. No caso das mulheres, em Cuba chamadas *ovinis* e em iorubá original, *obinrin*, o nível mais alto a atingir é o de *apetevi* de Ifá.

Falando do Brasil

1. Africanos Escravizados no Brasil. Sincretismo e Transculturação

Três séculos e meio de tráfico de africanos na condição de escravos representam o fenômeno responsável pela maior migração forçada da história humana, pelo deslocamento de diferentes grupos étnicos africanos para as Américas e Caribe e pela promoção de um encontro inter-racial sem equivalente. O tráfico negreiro, responsável por uma sangria humana sem precedentes, associou à expropriação da força de trabalho dos povos africanos a expropriação simbólica. Durante o longo período de dominação branca, a escravidão agiu no sentido de destruir o universo simbólico dos escravizados, desestruturar seu quadro referencial de valores e sua cosmovisão.

No desenrolar da história do Brasil, último país a abolir a escravidão, o processo de uso da mão-de-obra escrava findou há apenas pouco mais de cem anos. Integrantes de diversas etnias africanas reunidos em chão brasileiro viram-se sujeitos, todos, ao pulso de colonizadores portugueses. Tal situação propiciou que, no decorrer do longo percurso histórico marcado pelo contato entre diversas etnias africanas, dessas com os portugueses e,

ainda, com etnias indígenas locais, elementos e concepções das várias culturas interatuantes e dos ricos reservatórios de expressões religiosas para cá transpostas fossem reelaborados e que dessa transcriação surgissem formas culturais novas e novas expressões de religiosidade.

2. Religiões Brasileiras de Matriz Africana

Em *Geografia das religiões africanas no Brasil*, Bastide (1971) identifica duas grandes vertentes de expressão religiosa de matriz africana: a que deu origem aos *candomblés e xangôs* e a que originou os *candomblés de caboclo* e *candomblés de Angola*. No contexto urbano, influências do Catolicismo e do Espiritismo de Allan Kardec viriam a favorecer o surgimento da Umbanda.

O termo candomblé, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente, danças religiosas e profanas. A denominação xangô, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a importância desse orixá naquela região. Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniam-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao Candomblé. Essa denominação advém do termo *kandombile*, que significa culto e oração. Segundo Carneiro (1969), somente em 1830 o Candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, terreiro fundado na Bahia por três mulheres negras – Iyá Dêtá, Iyá Kalá e Iyá Nassô – e que viria a dividir-se posteriormente em função de disputas pelo poder. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se oculta, o que fez aumentar o preconceito em relação a ele. A identificação das nações de Candomblé baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes das divindades, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe* indicam tratar-se de nação *jeje*; se em vez de *ewe*, usam-se elementos do iorubá, sua identidade é *kêtu* e *nagô*. Segundo Lody (1987), as nações foram organizadas em: Kêtu-nagô (iorubá); Jexá ou Ijexá (iorubá); Jeje (fon); Angola (banto); Congo (banto); Angola-Congo (banto); Caboclo (modelo afro-brasileiro). O grupo jeje-nagô resulta da união de elementos iorubás e *fon* e o *nagô-vodum*, da união de elementos dos cultos aos orixás e aos voduns.

A Umbanda, surgida no Rio de Janeiro na década de 1920, teve origem na chamada Macumba, também surgida nesse estado. A Macumba assimilou elementos de múltiplas origens étnico-religiosas sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus elementos: alguns orixás e parte da estrutura dos cultos nagôs, caboclos catimbozeiros, práticas mágicas européias e muçulmanas, santos católicos e influências do Espiritismo de Kardec. Profissionais liberais, militares e funcionários públicos, advindos do Kardecismo,

migraram para esses cultos, impondo-lhes nova estrutura e desencadeando um processo de institucionalização (Magnani, 1986). Num altar ou conga, encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, crianças etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o Pai Nosso e a Ave Maria.

É interessante considerar o fato de que, conforme assinala Cascudo (1988), na acepção popular macumba refere-se mais ao ebó e à "coisa-feita", à mandinga, ou seja, mais às práticas mágicas, tidas como ações de feitiçaria do que às práticas religiosas. Dois termos parecem ter favorecido a inclusão do Candomblé e da Umbanda (Macumba) – agora reduzidos a suas práticas mágicas – num grande saco de gatos, favorecendo que se tornassem alvos fáceis de discriminação: o termo macumba, usado para designar todas as práticas de magia popular e tradicional, com ou sem cerimônias religiosas, e o termo mandinga, originalmente relativo ao povo mandinga do Mali, país africano e que adquiriu no Brasil o sentido de encantamento ou feitiço. Sabemos que os africanos escravizados eram impedidos de expressar suas crenças religiosas, consideradas práticas de feitiçaria. Como lhes era permitido cantar e dançar músicas profanas, associaram-se em nações, batuques, confrarias, cerimônias mortuárias, toleradas pelo regime escravista e foi aí que encontraram espaço para a preservação e transformação de suas práticas religiosas de origem. Quando chamados a organizarem-se em confrarias e irmandades católicas, ali encontravam oportunidade para cultuar as próprias divindades: ao prostrarem-se diante de ícones cristãos, construíram correspondências entre eles e as suas divindades. Os iorubás relacionaram, no Brasil, Santa Bárbara, protetora dos homens nas tempestades a *Oyá*, senhora dos ventos e tempestades; São Jorge, vencedor do dragão infernal, a *Ogum*, guerreiro, senhor dos metais; Sant' Ana, avó materna de Jesus, a *Nanã Buruku*, a mais velha *iyagba*; Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, a *Oxum*, senhora das águas doces... Congos e angolas, impossibilitados de render homenagem a seus ancestrais, passaram a render culto a espíritos-símbolos dos antepassados: Pai Joaquim de Angola, Pai Benedito, Pai João, Maria Conga...

3. A Presença de Ifá e seus Sacerdotes no Brasil

3.1. A grande marca de diferença entre dois países da diáspora africana

Certamente ocorreram, no âmbito das práticas religiosas no Brasil fenômenos de transculturação e de sincretismo análogos aos ocorridos em Cuba, o que confere a esses dois países uma série de pontos de aproximação que levam o estudioso ainda ingênuo a supor, num primeiro contato com o tema, que sendo tão expressivas as semelhanças, tenhamos expressões religiosas de matriz africana bastante similares. Mas parece que não é bem assim.

No Brasil, lamentavelmente, não temos famílias de babalaôs formados segundo o rigor imposto pela Religião Tradicional Iorubá. Razões históricas e sociais determinaram a presença pouco expressiva desses sacerdotes no Brasil durante o longo período da escravidão, uma vez que é bastante difícil acreditar que em uma população tão grande de iorubás trazidos (contra a própria vontade) para cá não estivessem incluídos representantes desse grupo de tão grande importância religiosa.

Um prolongado diálogo entre os autores do presente texto não deixa margens a dúvidas quanto a um ponto importante na comparação entre as práticas de matriz iorubá nos dois países: o fato de haver famílias de babalaôs em Cuba e não haver no Brasil constitui o principal fator das diferenças – que não são poucas nem pequenas – identificadas entre essas práticas. Um primeiro olhar, ainda ingênuo, pode levar um pesquisador a identificar tantas semelhanças nos rituais e cerimônias, que ele se veja tentado a afirmar que as semelhanças superam as diferenças. De fato, uma observação ainda epidérmica pode provocar essa impressão. No entanto, se consideramos a estrutura do Sistema Religioso Iorubá em Cuba e no Brasil, logo identificamos tratarem-se de dois sistemas com diferenças estruturais muito expressivas, cuja causa deve-se exatamente à presença ou ausência dessa importante figura religiosa: o babalaô.

Como vimos no início deste texto, na pirâmide religiosa de matriz ioruba, o Sistema de Ifá ocupa a cúspide e seu sacerdote, o babalaô, é o grande responsável – direto ou indireto – por absolutamente todos os processos mágico-religiosos implicados. Nenhum babalorixá ou ialorixá em Cuba ousaria desrespeitar essa hierarquia, mesmo porque há rigorosas regras de manutenção desse sistema grupal. Pobre do babalorixá cubano que ousasse transgredir a norma e se dedicasse, por exemplo, a realizar leitura oracular fazendo uso do *opele* ou do *opon* Ifá ou, ainda, ousasse fazer uma iniciação em Ifá. Poderia ver-se obrigado a pagar essa transgressão com a própria vida. Certamente o grupo de praticantes da Religião Iorubá em Cuba criou um sistema de regulação interna do grupo e o mantém de forma bem eficiente.

Em nosso país temos observado nos últimos anos, com força crescente nos últimos quinze anos, um movimento de introdução aos conhecimentos do Sistema de Ifá-Orunmilá, que têm como principais atores babalaôs da Nigéria e babalaôs cubanos. As notícias mais divulgadas dizem respeito à presença destes últimos no Rio de Janeiro e São Paulo. Quanto à presença de babalaôs da Nigéria, sem sombra de dúvida, o papel mais expressivo competiu nesses anos ao Babalawo Fabunmi Sowunmi, Balogun[9] dos Babalawo de Abeokuta, capital

[9] *Balogun*: chefe dos guerreiros, organizador das estratégias de guerra. A vitória ou fracasso depende de sua força vital; termo utilizado também para designar uma liderança religiosa. *Babalawo* (babalaô): literalmente,

do estado de *Ogun* que, por determinações do culto, sempre se fez acompanhar da sábia anciã *Obimonure Asabi Dyaolu*, respeitável praticante de *oogun* (medicina tradicional iorubá), que o assistiu como *Iyanifa*. Nesses anos todos de vinda regular ao Brasil, trazido pela iniciativa corajosa do doutor Sikiru Sàlámi, Fabunmi Sowunmi realizou mais de 500 iniciações em Ifá[10] - de brasileiros e europeus – colaborando de modo expressivo para a difusão de conhecimentos da sabedoria iorubá.

No mês de março de 2003, Fabunmi Sowunmi partiu para o *orun* e em nós, que tivemos o privilégio de conhecê-lo, conviver com ele, ouvir palavras de sua sabedoria infalível e pronta e sermos por ele amados, se produz um sentimento misto de profunda tristeza e grande alegria. Tristeza pela perda da possibilidade de reencontro físico com seu sorriso de criança, seu ar sereno e bondoso. Alegria nascida da firme convicção de haver ele realizado, completa e perfeitamente, seu *ipin Ori*. Permaneceu em nós, seus seguidores, a semente plantada: buscar o melhor de si e realizar individualmente o esforço necessário para melhorar o universo. Fabunmi tem por sucessor no Brasil seu sobrinho biológico Babalawo Sowunmi que, assistido pela mesma *Iyanifa*, dá continuidade à tarefa do Mestre que o antecedeu.

Quanto ao fenômeno histórico e social da presença de babalaôs nigerianos e cubanos no Brasil, pensamos não haver sido desenvolvido até agora, com o merecido e devido rigor, um estudo. Pelo que conhecemos nos parece que tudo o que temos até agora são opiniões, a maior parte advinda de "gente do Santo", baseadas em "bom senso", sugestivas, muitas delas, da presença de ressentimentos cujas raízes são misteriosas e apoiadas em conclusões precipitadas.

Na presente obra, que reúne reflexões e debates sobre o tema Religiões: Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade, vemos abordada a questão da necessidade e importância de inclusão do diferente e de disposição para o enriquecimento mútuo a partir dessa inclusão. Nesse contexto encontramos em nós mesmos a tendência a identificar como diferentes os praticantes de religiões que não sejam a professada por nós. No entanto, sem esforço podemos reconhecer a necessidade de diálogo entre diferentes no interior de nosso próprio grupo de pertença religiosa. Casa dividida não sobreviverá. O que é particularmente válido para as práticas de religiões não-hegemônicas.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Liv. Pioneira Ed./Edusp, 1971.

---

senhor do segredo; termo muitas vezes utilizado, no Brasil, no mesmo sentido de *babalorisa* **(**babalorixá), homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos Orixás; também denominado pai-de-santo.

[10] Convém esclarecer que iniciar em Ifá não significa criar novos babalaôs.

BIRMAN, P. *O que é Umbanda?* São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos).

CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1969.

LODY, R. *Candomblé. Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987 (Série Princípios, 108).

MAGNANI, J. G. C. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986 (Série Princípios, 34).

RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, R. "Macumba? Isso é coisa de preto![11] Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil" (no prelo)

SALAMI, S. Poemas de Ifá e normatização de condutas sociais dos Yoruba da Nigéria. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCHUSP, 1991

[11] Breve resumo do trabalho RIBEIRO, R. I. *Macumba? Isso é coisa de preto! Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil*. Comunicação apresentada pelo GT Psicologia e Religião, em Sessão Coordenada (coord: Geraldo José de Paiva), no 4o. Seminário Psicologia e Senso Religioso - A Representação na Religião: processos psicológicos individuais e psicossociais, IX Simpósio da ANPEPP – Estreitando laços com a realidade brasileira. São Paulo, agosto/2002

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi, SALAMI, Sikiru, DIAZ, Ricardo Borys Córdova. "Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica". In: ANGERAMI, Valdemar Augusto – Camón (org.) **Espiritualidade e Prática Clínica.** São Paulo: Ed. Thomson, 2004, pp 85-110. ISBN 85-221-0420-4

Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica

Ronilda Iyakemi Ribeiro
São Paulo, SP, Brasil
Doutora em Psicologia e Antropologia pela USP. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP e do Instituto de Ciências Humanas da UNIP. Presidente da ONG Instituto Guatambu de Cultura –

Sikiru Salami, King
Abeokuta, Ogun State, Nigeria
Doutor em Sociologia pela USP
Fundador e Presidente do Centro Cultural Oduduwa e do Templo dos Orixás (Mongaguá- SP)

Ricardo Borys Cordova Diaz
La Habana, Cuba
Ogunda Leni em Ifá

Apresentação

Esta tentativa de aproximação entre concepções e abordagens aparentemente distantes foi sendo elaborada ao longo de alguns anos de diálogo. Leituras, observações e reflexões foram convergindo, algumas trazidas dos caminhos da Psicologia, da Antropologia e da Antroposofia, por Iyakemi, outras trazidas dos caminhos da Sociologia, pelo King e outras ainda, trazidas dos caminhos da prática religiosa iorubá em Cuba, pelo Babalawo Ricardo, Ogunda Leni em Ifá. O diálogo foi sem dúvida favorecido pelo fato de compartilharmos conhecimentos e convicções brotados da mesma fonte: o *Corpus Literário de Ifá*, imenso acervo da sabedoria iorubá, zelosa e carinhosamente preservado pelos *babalawos* africanos ao longo de milhares de anos, através da longa cadeia de tradição oral. Os ensinamentos, assim preservados, foram trazidos para os países da diáspora africana. Em Cuba, gerações de *babalawos* mantêm até nossos dias os milenares ensinamentos e no Brasil, embora não tenhamos famílias de *babalawos* brasileiros, temos visto - e participado ativamente - da expansão dos ensinamentos contidos nesse *Corpus Literário.*

A redação do texto foi confiada, em sua maior parte, à Iyakemi, a brasileira deste trio de autores, que se responsabiliza, também, pela apresentação da Antroposofia em suas

possíveis aproximações com a Tradição Iorubá e com a Psicologia. Ao nigeriano iorubá King competiu trazer informações sobre a Tradição e suas expressões no continente de origem e no Brasil. Ao cubano Ricardo competiu trazer informações sobre a Tradição tal como se expressa em Cuba.

A redatora agradece aos co-autores a oportunidade de registro desse diálogo.

Introdução

A abordagem deste tema certamente se beneficia da adoção de uma perspectiva etnológica em psicoterapia. O verbete *etnologia* no Dicionário Aurélio - *ramo da Antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais* ou *estudo e conhecimento, sob o aspecto cultural, das populações primitivas* – produz incômodo. As expressões povos naturais e populações primitivas advêm de classificações precipitadas das formas de organização sociocultural dos povos, classificações realizadas por estudiosos e pesquisadores que, ao olharem grupos-objeto "de fora", servem-se de um suposto padrão de normalidade. Tal postura tem seus equivalentes na Psicologia, como sabemos: muitas das psicologias também observam indivíduos-objeto e grupos-objeto a partir de supostos padrões de normalidade.

A Etnologia, enquanto campo de estudo e conhecimento de grupos étnicos, ao encontrar-se com a Psicologia passa a constituir um espaço de interação disciplinar denominado Etnopsicologia, cuja principal característica é a inclusão de determinantes sociais, históricos e culturais na busca de compreensão dos fenômenos psico-sócio-antropológicos e das possíveis soluções para transtornos psíquicos. O ideal é que isso se realize sem classificações valorativas.

Noronha (1994), ao realizar uma síntese histórica da aproximação entre Psicologia e Etnologia, sublinha a participação dos antropólogos nessa empreitada: Franz Boas, como Malinowsky, não confiando nas possibilidades da psicanálise para a compreensão das sociedades primitivas, propôs novos métodos. Ruth Benedict, sua seguidora, após realizar investigações junto a imigrantes europeus e asiáticos, criou o conceito de padrão cultural. Refere-se ao suicídio, por exemplo, que em alguns países constitui crime sujeito às penalidades da lei e em outros é considerado ato nobre. Ao publicar *Padrões de Cultura* chama atenção para o pluralismo e relatividade cultural das personalidades e com isso oferece importante contribuição para aproximar a Psicologia da Etnologia. Alvo da crítica

de Bastide, por imprimir excessiva ênfase às determinantes da sociedade abrangente e atribuir menor importância às influências do grupo familiar na formação individual, Benedict contraria as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade. Margaret Mead, também seguidora de Boas, preenche uma lacuna teórica ao realizar estudos dos complexos nucleares e valorizar a primeira infância na formação dos indivíduos. Acompanhando o desenvolvimento de crianças desde o nascimento até a puberdade e estudando as relações no interior das famílias e destas com a sociedade abrangente nas ilhas de Samoa, de Almirantado e na Nova Guiné, pôde observar que nem sempre se verifica a ocorrência do complexo de Édipo, o que sugere deverem-se os transtornos de personalidade antes a condições sociais do que individuais. Contrapondo-se à afirmação de que o cultural pode ser explicado por dinamismos da libido, como pretende Freud, as antropólogas Mead e Benedict afirmam ser a libido modelada pelo cultural. Criam a Escola Cultura e Personalidade, posteriormente enriquecida com as contribuições de Linton e Kardiner.

No campo da Etnopsiquiatria, Noronha destaca a presença de Devereux, Collomb, Basaglia, Pichón-Rivière e Roger Bastide. O húngaro Georges Devereux (1908/1985), considerado seu fundador, realizou estudos na França e Estados Unidos, graduando-se em Ciências Exatas e Psicanálise, licenciando-se em Psicologia, doutorando-se em Letras e adentrando os domínios da Etnologia e da Antropologia. Sua extensa obra inclui cerca de 12 livros e 230 artigos. O neuropsiquiatra e psicanalista francês Henri Collomb, também autor de muitos artigos, tendo sido transferido em 1959 da Universidade de Nice para o Senegal, ali permaneceu vinte anos e, em vez de impor modelos terapêuticos ocidentais, procurou conhecer os recursos originários da região em que estava e recorrer aos psiquiatras tradicionais, criando novas formas de atividades extra-hospitalares. Ao retornar a Nice criou um serviço de psiquiatria social para atender à demanda de uma clientela composta de imigrantes de diversas etnias. O italiano Basaglia, o argentino Pichón-Rivière e o francês Roger Bastide compartilharam com os demais pioneiros da Etnopsiquiatria o ideal de combater o etnocentrismo do pensamento ocidental. Todos eles deixaram seguidores.

Pichón-Rivière, primeiro representante da Etnopsicologia na América Latina, teve por discípulo Moffatt (1984), que em seu livro Psicoterapia do Oprimido - ideologia e técnica

da psiquiatria popular, diz o seguinte: *Nossa concepção de saúde mental implica a recuperação, o resgate da identidade pessoal do paciente* (...) *E sabemos que esse processo só pode se desenvolver através do resgate da identidade histórica e cultural de nosso povo, também degradada pela antinomia civilização européia versus barbárie nativa* (p. 9).

Nessa obra, Moffatt analisa o esquema ideológico que alimenta a dicotomia civilização-barbárie, fórmula utilizada pelos centros de colonização ideológica para negar e reprimir a identidade cultural e histórica de povos a eles subordinados. Critica também as ideologias subjacentes à psiquiatria repressiva e as formas de articulação dos vários sistemas - Ministério da Educação, Igreja Tradicional e "ideologia caritativa" das sociedades beneficientes – para o engendramento da "degradação benevolente" de indivíduos pertencentes a setores expoliados da população. Ao descrever o mundo do marginalizado ele analisa a cultura popular, cujas propostas de vida advêm das raízes históricas do povo e estuda o "folclore psicoterápico popular", que inclui modalidades psicoterapêuticas utilizadas pelo curandeirismo e magia popular.

Estamos tratando aqui de possíveis leituras de fatos psicológicos. O longo processo de capacitação profissional de psicoterapeutas inclui a formação de óticas de leitura: diariamente os aprendizes dirigem-se à escola e entregam seus olhos para a modelagem dos cristalinos. Configura-se, gradativamente, um modo particular de leitura da realidade a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção. Muito bem. Vai se construindo, no dizer de Pichón-Rivière, um ECRO - Esquema Conceitual Referencial Operativo - esquema de conceitos que serve de referencial para a leitura da realidade e a partir do qual se opera sobre ela.

Enquanto as universidades empenham-se no preparo dessas lentes os universitários continuam andando por aí, no mundo dos não-iniciados no “saber”. E se tiverem sorte, outras lentes serão moldadas por outros mestres, possibilitando formas alternativas de leitura da mesma realidade. Em fotos antigas vemos o vovô superpondo dois óculos para enxergar melhor. A superposição de duas ou mais lentes de leitura, se utilizada adequadamente, possibilitará, uma vez superada a fase do borrão, o delinear de formas que, configuradas com nitidez, permitem alcançar significados antes insuspeitados.

A perspectiva etnológica em psicoterapia exige o moldar de múltiplas lentes. Utilizamos uma expressão de Moffatt para lembrar que, ao "decapitar culturalmente" a pessoa que busca atendimento psicoterápico, nós a despersonalizamos. Práticas psicoterápicas que desconsideram crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece e se assume enquanto tal, promovem desqualificação e favorecem uma relação em que "o senhor ordena a seu servo" que se cure mas não o resgata para aquilo que ele é com seu povo, com seus valores, com seus mitos. A "cura" processada com base em valores e normas "cultas"- colonizadas - decapitam culturalmente a pessoa que busca o atendimento. (Moffatt, 1984: 17)

A re-interpretação dos esquemas de terapia europeu-norte-americanos constitui condição indispensável para criar possibilidades de exercício de uma psicoterapia popular - *criolla* no dizer de Moffatt. A palavra *criollo* no contexto argentino não possui o significado de crioulo para nós brasileiros. Para nós o vocábulo refere-se aos negros ou negrodescendentes enquanto para os argentinos e outros latino-americanos e caribenhos, o vocábulo *criollo* refere-se àquele cujas raízes estão na terra e na vida simples do povo e que pouco ou nada tem a ver com a civilização e a cultura erudita de estilo europeu irradiada nesses países. O caso argentino é paradigmático, pois encontramos paralelos em toda América Latina e Caribe e a compreensão das psicoterapias no Brasil pode ser beneficiada pela reflexão de Moffatt, na medida em que se verifica aqui, sem esforço algum, a ocorrência da mesma polaridade civilização versus barbárie, cultura branco-européia versus cultura negra ou indígena.

O convívio prolongado dos autores do presente texto com a cultura iorubá, da África Ocidental, e as diversas oportunidades de participação em debates sobre a temática racial, não deixaram dúvida alguma quanto ao fato de ser o exercício dos profissionais da Educação, do Trabalho e da Saúde fortemente marcado pela antinomia apontada por Moffatt. Formas de intervenção com as quais muitas pessoas não concordam ou não concordariam se alertas a seu significado e suas implicações, continuam reproduzidas diariamente na realidade brasileira, caracterizada por alto índice de busca de formas psicoterápicas populares.

Ao realizar estudos de antropologia e mesmo de etnopsiquiatria sempre se mostra atraente e interessante ouvir falar de acontecimentos de povos distantes. No entanto, maiores tumultos se elevam em nossa interioridade quando ouvimos sons produzidos por

participantes de nosso cotidiano, pois forte é o chamado dos que estão por aqui, grande é o desafio de compreensão do que seja este povo brasileiro, esta alma mestiça, mesclada de tantos povos, de tantas origens, com seu simbolismo incomparavelmente rico. Nosso país, árvore frondosa e exuberante, de tronco vigoroso, fortes galhos, belas flores, túrgidas sementes e frutos de múltiplos sabores, mergulha profundas raízes em culturas negras, ameríndias e européias. Primeiro colocado em população negra fora da África, nosso país exige, para compreensão das identidades individuais e coletivas, um conhecimento da sabedoria tradicional africana pois muito do que podemos chamar ECRO brasileiro acha-se constituído de elementos trazidos por africanos vindos para este país da diáspora: concepções africanas de tempo, espaço, universo e pessoa definem boa parte desse ECRO e seu conhecimento pode favorecer a intervenção clínica. Associar formas de terapia popular aos consagrados recursos de uma Psicologia construída no mundo branco ocidental certamente constitui caminho promissor na busca de superação do sofrimento e da solidão.

Nesse sentido, mostra-se interessante estabelecer pontos de afinidade entre uma compreensão negro-africana e uma compreensão branco-européia do que seja saúde, doença e cura como recurso de estímulo à reflexão. Tais pontos de afinidade somente pode ser identificados se apreendemos os ECROS por eles integrados. Daí a necessidade de eleger dois quadros de referência dentre as múltiplas possibilidades de leitura negro-africana e branco-européia da realidade e, em seguida discorrer, ainda que brevemente, sobre tais ECROS. Assim, antes de retomar o tema central da presente reflexão, discorro sobre (1) a concepção africana de universo e tempo, nela particularizando a concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura e (2) a concepção antroposófica de pessoa, saúde, doença e cura.

A partir disso torna-se possível a retomada do tema central e cria-se espaço para o debate sobre a possível inserção de propostas psicoterápicas fundadas em tais concepções no quadro geral das psicoterapias.

Concepção Africana de Universo e Tempo

Para os africanos o mundo visível manifesta um mundo invisível. Num universo compreendido como uma enorme rede de conexões, imensa teia em que *não se pode*

tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade e nesse conjunto o homem acha-se ligado a todos os demais seres: *de Deus a um grão de areia o universo africano é sem costura*, diz Erny (1968).

O sagrado permeia todos os setores da vida africana, sendo impossível distinguir nitidamente o espiritual do material nas atividades cotidianas. Uma força, poder ou energia permeia tudo e o valor supremo é a vida, a força vital, que não é apenas física. Considera-se felicidade a posse da força e infelicidade sua privação: Feliz é o homem forte e, sendo forte é ele saudável fisicamente, bem equilibrado psicologicamente, possuidor de recursos econômicos, bem sucedido socialmente, chefe de uma família numerosa, capaz de viver em paz com seus ancestrais. Tal força, como qualquer outra, pode ser adquirida ou transmitida; pode aumentar até atingir sua expressão máxima ou diminuir até o esgotamento total.

A existência pessoal transcorre no tempo, é lógico, mas a concepção africana de tempo difere da nossa, ocidental. Para nós ocidentais a passagem do tempo é vivenciada como linear, com um passado que inicia no nascimento ou na fecundação, um presente e um futuro que tem por data final o dia da morte. Para os africanos, entretanto, a vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas e o ciclo da vida é circular: a pessoa vai se transformando até atingir a maturidade, continua se transformando até a velhice, transforma-se até atravessar o portal da morte e alcançar a condição de ancestral, transforma-se para renascer, criança novamente.

Se queremos identificar um traço que distinga bem as concepções negro-africanas das ocidentais, basta considerar o significado do tempo passado para cada grupo desses. Os ocidentais, marcados a ferro e fogo pela cultura do narcisismo, vivem orientados predominantemente para o futuro e relativizam a importância do passado de tal modo que, se perguntamos a alguémqual era a profissão de seu bisavô, por exemplo, ficaremos sem resposta. Nas sociedades africanas tradicionais entretanto, embora haja uma preocupação com o futuro, grande parte dos movimentos é orientada pelo passado, pelos feitos dos heróis míticos e dos antepassados. Tal apreensão do sentido do tempo é determinada, em parte, pela vivência contínua ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações de antepassados.

Em Cuba os adeptos da religião iorubá conservaram a grande consideração que os africanos têm pelo passado, ao qual pertencem os ancestrais, bastante valorizados e respeitados. Os ancestrais oferecem diversas formas de proteção e recebem atenção como se ainda estivessem vivendo no plano físico. Tal atenção se expressa inclusive materialmente, através da oferenda de comidas, bebidas, frutas, doces ou outros itens por eles solicitados em ocasiões especiais. Para eles são realizadas festas e homenagens específicas. Considera-se muito importante mantê-los bem atendidos para que seu beneplácito favoreça o desenvolvimento e a saúde de seus descendentes.

A História e Pré-História africanas acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-número de mitos em todo o continente versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... O passado não é vivenciado como sendo um tempo morto. Pelo contrário, é um oceano no qual tudo mergulha. A noção de anterioridade no tempo é carregada de significados e sobre ela se baseiam muitos direitos sociais - uso da palavra em público, acesso a iguarias, direitos na sucessão real etc. O essencial nesse caso, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem. E os que nasceram antes têm mais direito do que os que nasceram depois, em obediência ao princípio de senioridade. No contexto religioso tal hierarquia se define também em função dos cargos e das competências religiosas conquistados no interior do grupo. Assim, um babalawo, por exemplo, cuja competência e rigor sejam reconhecidas pelos integrantes do grupo, receberá manifestações de reconhecimento e respeito à sua senioridade por parte também de pessoas de idade cronológica superior à sua.

Apresentada em rápidas linhas a concepção africana de universo e tempo, particularizamos a seguir, outras noções iorubás, necessárias ao encaminhamento desta reflexão.

Concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura

A cabaça do complacente não quebra, o prato do benevolente não trinca
Crianças, dinheiro e saúde fluem para dentro da casa do benevolente

(adágio iorubá)

Quando potências européias reuniram-se para realizar a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, repartiram entre si territórios africanos. Numa divisão realizada em gabinete foram definidas fronteiras. A *Yorubaland*, Território Iorubá, por exemplo, estendeu-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin, locais, evidentemente, de convívio desse grupo étnico com diversos outros.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás, também conhecidos como nagôs, foi conduzido às Américas e Caribe. No Brasil sua presença é expressiva e a cultura de Orixás, divindades de seu panteão, integra nosso patrimônio cultural, artístico e social, marcando profundamente com traços africanos a identidade nacional.

Os iorubás compreendem a pessoa como constituída de partes que estabelecem relações entre si e com forças cósmicas e naturais. Dessas partes apenas uma é considerada visível, sendo as demais invisíveis: *ara, ojiji, okan, emi* e *Ori. Ara* é o corpo físico; *ojiji* - *fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida; *okan*, traduzido por *coração*, acha-se intimamente associado ao sangue e representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital, associado à respiração, é o *sopro divino*, que anima o homem, significando também, *espírito* ou *ser; Ori*, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte, período durante o qual *Ori* continua acompanhando o homem, então na condição de ancestral, do mesmo modo que o acompanhou durante a existência física, até o momento da nova encarnação.

O sentido literal de *Ori* é *cabeça* e todo *)ri*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando *ori inu* (cabeça interior) está bem todo o ser do homem está em boas condições. Em Cuba realizam-se iniciações em Ori, sendo tais iniciações privilégio de *babalawos*.

A vida humana obedece a um ritmo que, a nível individual, inclui nascimento, puberdade, casamento, procriação, velhice, morte, ingresso na comunidade de espíritos ancestrais e novo nascimento. Tais momentos críticos de passagem merecem atenção especial, sendo marcados por ritos e cerimônias religiosas.

Quanto ao destino, narra um mito que quando Ori sai de *orun*, mundo espiritual, em direção a *aiye*, mundo físico, atravessa um portal e ali encontra *Onibode orun*, o guardião do Portal, que lhe pede para narrar o próprio destino, ou seja, o acordo por ele estabelecido com *Olofin*, o Ser Supremo. Esse diálogo é guardado na memória de *Ori*, capacitando-o para guiar o homem em seu caminho. Orunmilá, também chamado Ifá, divindade iorubá da sabedoria, testemunha a passagem de todos os que vêm de *orun* para *aiye.* Conhecedor de todos os destinos, se dispõe a ajudar o homem a proceder em consonância com as determinações de *ipin ori* - a sina do *ori*. Em momentos críticos ou momentos em que a pessoa sente necessidade de orientação e se apercebe disso, a consulta ao oráculo de Ifá, através de recursos divinatórios, permite conhecer o acordo estabelecido entre *Ori* e o Ser Supremo no momento de atravessar o portal da encarnação, o que possibilita a orientação segura quanto ao procedimento a adotar para que o destino pessoal se realize, ou seja, que a missão seja cumprida.

Toda consulta a Ifá inclui um conjunto de recomendações, algumas relativas a interdições alimentares e de conduta. O jogo traz, pois, instruções a respeito de alimentos e comportamentos que devem ser evitados para que a longevidade, a fecundidade e a prosperidade sejam conquistadas. As realizações fundamentais da existência dependem não apenas de *inclinações naturais* e/ou da *sorte*, mas também de esforços pessoais que, aliados às forças do destino, favorecem o desenvolvimento de um *homem forte*, rico em saúde (longevo), genitor de prole numerosa (fértil) e possuidor de respeitáveis recursos materiais (próspero). Um homem respeitado e estimado por todos, benévolo, participante responsável da construção de seu grupo comunitário. No jogo de forças entre determinismo e livre-arbítrio como se vê, o sucesso na caminhada existencial depende da qualidade do Ori, à qual se associam os vetores da constituição do caráter (*iwa*) que, espera-se seja bom e da conduta que, para ser adequada e favorável deverá incluir comportamentos gentis, agradáveis, delicados e sensatos, comportamentos solidários.

Narra o mito que as divindades Oxalá e Ijalá modelam os *ori*. Ijalá é excelente artesão mas tem o defeito de não ser muito responsável. Às vezes modela cabeças defeituosas, às vezes não as deixa no forno o tempo devido. Cabeças defeituosas ou que não ficaram no forno durante o devido tempo são fracas e por isso encontram dificuldades quando vêm para a terra. Pessoas que trazem cabeça fraca não conseguem realizar aquilo a que se propõem porque precisam de muita força vital para reparar danos e suprir deficiências da

própria cabeça. Por outro lado, pessoas que trazem boa cabeça têm todas as chances de desenvolver-se, se trabalhar para isso e não perder de vista o fato de que um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter.

Ori, a divindade pessoal, é considerado a mais importante das divindades do panteão dado que, seja qual for o empenho de outras divindades em favorecer determinada pessoa, todo e qualquer progresso dependerá sempre do que for por ele sancionado. Todos nascemos com um destino para realizar, o que não significa sermos meros joguetes nas mãos de forças inteiramente deterministas. O homem tem o poder de tomar em suas mãos as rédeas do curso da própria existência e participar de modo responsável de seu desenrolar, através da busca de ampliação da consciência e dos conhecimentos e através do desenvolvimento disciplinado da Vontade. Ifá é um sistema que pode incidir sempre sobre o destino, seja ele individual ou coletivo. Ifá pode modificar acontecimentos por reunir elementos que favorecem a prevenção de acontecimentos e por comunicar-se com o *Ori* sempre. Ifá pode pois, influenciar, sem alterar o curso principal da existência e pode favorecer a realização do destino aconselhando sobre os comportamentos, posturas e condutas recomendáveis.

Certamente os esforços pessoais são mais efetivos se desenvolvidos por um *olori rere* (de boa sorte, abençoado, bendito). Para um *olori buruku* (azarado, *condenado à vida*, amaldiçoado) a exigência de esforços é bem mais pesada. Portador de um destino adverso, muito esforço deverá despender em suas realizações. *Ori inu* (cabeça interna), dimensão da consciência individual, e *ïlada* (destino pessoal) acham-se, pois, intimamente relacionados. A predestinação, longe de constituir uma *condenação definitiva* é passível de interferências dentro de certos limites. Se assim não fosse, Ifá não teria o epíteto de *Aquele que adia a data da morte.* O sistema oracular de Ifá, consultado por homens, por todos os Orixás e pelo próprio Orunmilá, orienta na condução de caminhos que aproximem da Verdade e do equilíbrio harmonioso de forças. A cantiga de louvação a Ori, narrada pelo Babalawo Fabunmi Sowunmi e apresentada a seguir, exemplifica isso.

O ori de um ser é sua fonte de prosperidade
Ao acordar logo pela manhã
Abraço meu ori carinhosamente
O ori de um ser é sua fonte de prosperidade

O portador de um bom ori que não tenha boa conduta - *Olori rere ti ko niwa rere* - não se beneficiará da *boa sorte* que seu destino lhe proporciona, nem beneficiará sua coletividade. Suponhamos por exemplo, que um homem nascido com bom ori (*ori rere*) não goste de trabalhar. Sua indolência, caso não seja superada com esforço da vontade, impedirá o curso de seu desenvolvimento. Por outro lado, um mau ori (*ori buruku*) poderá ser compensado pelo esforço pessoal.

Assim, vemos que a concepção iorubá do humano e do universo impõe o uso de práticas divinatórias pois através delas se conhece o *ipin Ori* e torna-se possível adequar comportamentos de modo a não se afastar dos desígnios do próprio destino.

Para atingir o ideal de *viver forte* nos planos natural, social e espiritual é preciso possuir axé, energia que flui em todos esses planos, força vital indispensável à consecução de qualquer objetivo. Conforme já mencionado, o axé, enquanto energia, pode ser obtido ou perdido, acumulado ou esgotado, e também transmitido. Sua aquisição se dá por contato ou ingestão; por herança, vínculo consangüíneo ou de empatia pessoal; através de *Bori*, ritual de oferenda ao Ori, a divindade pessoal, através de processo iniciático e através do uso de *oogun*, prática mágico-medicinal.

Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder e seu esgotamento como doença física ou adversidades de toda ordem. Se bem administrado, aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, decorrendo disto a fertilidade, a prosperidade e a longevidade. Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé: cada orixá tem seu axé específico; diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades dessa força que tem, na palavra, um de seus principais veículos.

Vejamos agora o conceito de ebó e suas articulações com os de *ori* e axé. Ebó, recurso fundamental de transformação das condições existenciais, é ato propiciatório realizado a partir da orientação do oráculo, com vistas a prevenir o mal ou atrair o bem, ou seja, com vistas a favorecer a libertação de problemas e a conquista do necessário para o desenvolvimento pessoal e coletivo.

A maioria dos ebós realizados a partir da recomendação dada por Ifá através do jogo segue, rigorosamente, a orientação contida nos enunciados do *corpus* literário de Ifá. Estes descrevem os problemas do consulente e as formas de solução possível que

incluem, necessariamente, os ebós, muitos dos quais são realizados pelo *babalawo* na presença do consulente ou mesmo em sua ausência, caso um motivo de força maior o impeça de estar presente, como uma internação hospitalar, por exemplo. Os ebós são preparados com distintos itens materiais e oferecidos às divindades para solução dos problemas que tanto podem ser de uma pessoa como de um grupo ou mesmo de uma cidade ou de uma nação. Desse modo, realizam-se ebós para afastar doenças, para aumentar a produção agrícola através de chuvas regulares, para proteger uma pessoa ou grupo de pessoas que realizarão uma expedição de guerra, para favorecer o aumento da lucratividade de uma associação ou de um espaço comercial e assim por diante.

Evidentemente, a forma de realizar os ebós não é criada pelo *babalawo* a seu bel prazer. Também ela decorre de ensinamentos contidos nos enunciados de Ifá, no *odu* manifestado durante a consulta. A narrativa a respeito de como a personagem desse *odu* viveu, que problemas enfrentou, como os solucionou, inclui sempre a recomendação de um ebó. E será justamente esse o que deverá ser realizado para o consulente. As vitórias alcançadas e os males evitados pela personagem mítica do *odu* que respondeu no jogo, será alcançada pelo consulente desde que o conselho seja solicitado, compreendido, acatado e obedecido, conforme recomenda reiteradamente a sabedoria iorubá através de múltiplos enunciados orais. Para os menos familiarizados com o tema convém esclarecer o significado de *odu*: são formas específicas da oralidade yoruba que compõem o *corpus* literário de Ifá. Constituem um cruzamento de gêneros literários por conterem, simultaneamente, poemas, narrativas e fórmulas (orações). Parece conveniente lembrar sua ação socializadora, pois cumprem papel normativo e pedagógico, ensinando modos de conduta e veiculando a moral vigente, os usos e os costumes. Interessante observar que em Cuba *Odu* é considerado a porção feminina de Olofin, o Ser Supremo, passível de ser incorporada durante cerimônias e rituais religiosos.

Para a realização do ebó são fundamentais os elementos da natureza: terra, água, ar e fogo; a presença do sol ou da lua. Condições climáticas como chuva, sereno e outras, podem integrar a fórmula de realização. Os itens materiais a serem utilizados incluem muitas vezes água de múltiplas origens (rios, lagos, mares, nascentes, orvalho, chuva), azeite de dendê, mel, sal, cana de açúcar, obi, orogbo, pimenta, peixe, punhados de terra. Cada elemento desses possui axé específico cujo sentido pode ser apreendido através da exploração de seu simbolismo. O mesmo vale para a compreensão do significado dos

astros nos rituais realizados durante o dia ou durante a noite, das condições climáticas e do local de entrega do ebó. Os componentes do ebó costumam ser específicos para cada caso.

Cada mineral, vegetal ou animal utilizado possui peculiaridades energéticas, atuando de modo particular neste ou naquele ponto específico, promovendo alívio de dores físicas, favorecendo realização de negócios, facilitando intercursos amorosos e assim por diante. Os animais, segundo concebem os iorubás, podem absorver a doença de um homem. A recíproca não é verdadeira. Entretanto, entre seres humanos uns podem absorver a doença de outros.

Resumindo, temos que, no universo entendido como uma grande rede de participação, onde ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras, do plano invisível, a pessoa, constituída de porções visíveis e invisíveis, capaz de atuar conscientemente nos vários planos e instâncias e de neles manipular a força vital, pode, ao administrar o jogo de forças estabelecido pela qualidade de seu ori (*ori rere* ou *ori buruku*) e do próprio caráter e conduta, promover seu desenvolvimento para tornar-se *forte* (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem estar de sua coletividade. Nesse complexo ocupa lugar de honra, como vimos nos exemplos apresentados, o conselho, que deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (*ewo)* e de um ebó específico que, através da manipulação bem orientada da força vital, afasta o mal ainda não instalado, neutraliza ou atenua o já instalado e atrai o bem.

Saúde, doença e cura entre os iorubás

Vimos que felicidade é ser forte. Ser forte é estar carregado de axé. Ser forte é ser saudável e isso inclui estar bem fisicamente, ou seja, com saúde física, estar bem situado socialmente, dispor de recursos econômicos satisfatórios, bons amigos, boa vida conjugal... O homem saudável não é, pois, aquele que apenas goza de saúde física. Considerando que a saúde individual integra um sistema de trocas energéticas que inclui o entorno, qualquer desequilíbrio é desequilíbrio energético particularmente identificável em algum dos planos mencionados e é considerado uma doença passível de tratamento.

A medicina tradicional ioruba, indissociável da magia, é definida por Dopamu[1], como *arte e ciência de preservar ou restaurar a saúde através de recursos e forças naturais.* Suas práticas encontram-se sob domínio da mesma divindade, Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, que possui entre seus mais importantes seguidores *Aròni*, cabeça de cachorro, uma única perna, mestre que sequestra seres humanos talentosos e os faz viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas (Salami, 1990).

Apoiados na concepção segundo a qual divindades e espíritos auxiliam a cura, médicos e magos, indistintamente denominados *onisegun*, *elegbogi*, *olosoyin* e *oloogun*, embora com distintas conotações e atribuições de valor[2], são curadores: possuem conhecimento de formas terapêuticas e o utilizam para sanar condições patológicas de saúde, entendida do modo amplo ao qual nos referimos. Seus conhecimentos são adquiridos no âmbito familiar e ampliados no contato com seres espirituais. Os magos possuem poder sobrenatural para realizar feitos extraordinários como preservar amores, evitar acidentes e assim por diante.

Sendo as moléstias físicas e outros desequilíbrios considerados como resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, sobrenatural ou mística, seu diagnóstico, realizado através de entrevista ou consulta oracular, aponta causas do transtorno e sugere meios de intervenção.

Os recursos médico-mágicos incluem rituais, pois certas substâncias naturais possuem, além dos princípios ativos, qualidades inerentes de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais se entrelaçam de tal modo que em certos rituais torna-se difícil discriminar entre uns e outros. Por exemplo, a uma mulher estéril poderá ser dada a orientação de ingerir o útero de um animal fértil. Quase tudo pode ser usado como recurso terapêutico: animais, plantas, pedras, metais, areia, esqueletos, crânios, ossos em geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Quanto à questão da palavra, enfatizamos o fato de que todo ser, objeto ou elemento tem seu próprio poder natural ao qual pode-se apelar ou dar ordens, desde que se conheça seu nome místico ou primordial, também chamado "nome de fundamento".

Alguns tratamentos agem simultaneamente a nível biológico e espiritual. É preciso enfatizar que o ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode

[1]. DOPAMU, 1989

constituir um meio necessário à remoção da causa - de ordem espiritual - para que a medicação possa agir a nível físico, conforme assinalei. Em praticamente todas as circunstâncias o uso dos medicamentos é acompanhado da recitação de encantamentos (*ofó*).

Cabe agora perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o homem em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas ou psicoterápicas mostram-se possíveis e coerentes com tal ECRO[3]?

Tal noção de pessoa, de caráter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre os diversos homens no Homem e entre os diversos componentes – visível e invisíveis de sua constituição. Através do conhecimento de aspectos de seu *ipin Ori*, ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence. Não encontramos entre os iorubás psicoterapeutas tal como os conhecemos nas sociedades ocidentais. Ancestrais, os já-idos, e anciãos, apoiados na importância a eles atribuída, dado o indiscutível princípio de senioridade, aconselham, sabiamente, crianças, jovens e adultos que a eles recorrem. Entre os conselheiros incluem-se certamente os *onisegun*, médico-magos, os babalorixás e ialorixás e, com o máximo de autoridade possível, os *babalawos*, através de quem Orunmilá fala.

Bem, buscando em tradições branco-européias contrapontos para tais conhecimentos encontro na Psicologia Antroposófica elementos que podem enriquecer a presente reflexão. Exige-se então, do leitor, mais uma dose de paciência porque, para compreender a proposta antroposófica é indispensável inteirar-se de alguns elementos fundamentais de seu ECRO.

Concepção antroposófica de pessoa, saúde, doença e cura

Rudolf Steiner, formulador da Antroposofia, nasceu em 1861, em Kraljevec, na Hungria, hoje Iugoslávia. Seus estudos superiores - Ciências, Letras e Filosofia - foram realizados

---

[2]. DOPAMU, 1988

[3] A noção de ECRO foi apresentada anteriormente.

em Viena. Foi então que, como colaborador permanente do Arquivo Goethe-Schiller, aprofundou-se nas obras de Goethe, inclusive as de cunho científico-natural, dimensão pouco conhecida do trabalho goetheano. Buscando articular a experiência advinda do mundo sensível com a oriunda do mundo interior, Steiner encontrou em Goethe a indicação de um caminho: *trazer consigo no rumo do espírito, toda a plenitude do mundo*. (Meyer, p. 60) A palavra Antroposofia designa o conjunto de conhecimentos da *Ciência Espiritual* por ele formulada. Ao ser solicitado pelos organizadores da *Oxford Dictionary* a definir o termo escreveu: *Antroposofia é um conhecimento produzido pelo Eu Superior no homem*. Mais tarde, assim a definiu: *é um caminho de conhecimento que pretende fazer o espírito humano chegar à união com o espírito cósmico.*

Foram vinte anos de trabalho para que elaborasse a Antroposofia como ciência espiritual, como arte e como impulso social. São ramificações desse saber a pedagogia Waldorf, a medicina antroposófica, a pedagogia terapêutica, a agricultura biodinâmica, a Comunidade de Cristãos, a arquitetura antroposófica, a quirofonética, a euritmia.

> *Logo que o homem se apercebe dos objetos ao seu redor, considera-os em relação a si mesmo... Tarefa mais árdua empreendem aqueles cujo vivo impulso ao conhecimento dos seres da natureza leva a apreciá-los em si mesmos e em suas relações recíprocas ... Assim, ao genuíno botânico não deve interessar a utilidade das plantas, nem deve tocar sua beleza. Mas sim, sua formação, sua relação com o mundo vegetal; e da mesma forma que elas são atraídas e iluminadas pelo sol, ele deve contemplá-las e abrangê-las todas com olhar sereno e imparcial, extraindo a norma para esse conhecimento, não de si mesmo, mas do âmbito das coisas que observa.*

Buscando inspiração nesse enunciado de Goethe, Steiner (1979:26) identifica três instâncias: a primeira, dos objetos cujas impressões afluem continuamente através dos órgãos dos sentidos; a segunda, das impressões produzidas pelos objetos no observador e a terceira, a dos conhecimentos que se pode alcançar sobre eles - os mistérios da função e existência desses objetos que chegam a ser conhecidos pelo homem *como se ele fosse um ente divino*. Assim, relacionado ao mundo de modo tríplice, o homem se coloca em relação com as coisas; recebe impressões e as guarda em si; percebe o que contêm em si mesmas como natureza que lhes é inerente. Pelo corpo se põe em relação com as coisas; guarda em si, em sua alma, o que elas produziram de impressões e alcança seu mistério,

o que lhes é inerente, através do espírito. Steiner pede que não se associe estas palavras - alma e espírito - a opiniões pré-concebidas, nem que se lhes atribua outro sentido além do aqui apresentado. *O homem é, pois, cidadão de três mundos. Por seu corpo pertence ao mundo físico, por sua alma edifica para si seu próprio mundo e, por seu espírito, tem diante de si um mundo que se lhe apresenta como acima dos outros dois ... o homem levanta os olhos para o céu estrelado: o encanto que sua alma vive pertence a ele; as leis eternas dos astros, que ele discerne no pensamento, no espírito, pertencem, não a ele, mas às próprias estrelas.* (p.28)

O Eu, também chamado *Spiritual Self* ou Eu Superior, é energia ativa, impulsionadora, individualizante da vida humana. Escolhe valores, atribui significados, define objetivos e esforça-se pela liberdade. Na esfera psíquica o Eu vivencia a si mesmo como realidade. As atividades psíquicas encontram expressão no pensamento, nos sentimentos e nos impulsos da vontade (volição). O **pensar**, o **sentir** e o **querer** constituem, pois, três pólos psíquicos. Do corpo originam-se os impulsos biológicos, reconhecidos sob forma de desejos e necessidades.

O homem, cidadão de três mundos, é descrito por Steiner, como constituído por quatro elementos. Na constituição do corpo humano encontramos as mesmas substâncias ou elementos químicos que formam o mundo ao redor: carbono, oxigênio, cálcio, ferro etc. Entre o organismo e o meio ocorrem trocas contínuas desses elementos, através de processos como a respiração, alimentação e excreção. Embora contidas nos organismos vegetais, animais e humanos, essas substâncias são minerais. A expressão mais típica dos minerais é o cristal.

Comparando, de um lado os seres do mundo mineral e, de outro, os seres dos mundos vegetal, animal e humano, evidencia-se que a distinção básica entre eles é a vida: crescimento, regeneração, reprodução, metabolismo, morte. Steiner afirma que os seres orgânicos possuem, além de corpo mineral ou físico, um conjunto de forças vitais, individualizado e delimitado - um outro corpo, não-físico, que permeia o físico e lhe confere vida. Atribui-lhe o nome de *corpo plasmador* ou *corpo de forças plasmadoras*, embora seja também conhecido como *duplo etérico*.

Assim como o corpo físico extrai suas substâncias do mundo físico, o etérico extrai suas substâncias de um plano etérico. Imperceptível aos sentidos comuns, o corpo de forças

plasmadoras pode, entretanto, ser percebido por *sentidos superiores*, em estado latente na maioria dos homens, porém em vigor nos chamados clarividentes. Não se trata pois, de postulados teóricos, porém de conhecimentos alcançados através do uso de sentidos chamados superiores, ainda pouco desenvolvidos em grande parte dos seres humanos.[2]

O permanente jogo entre vida e morte pode ser entendido como jogo entre forças plasmadoras (etéricas) e forças mineralizantes. O triunfo total das forças mineralizantes é a morte.

Fraqueza é forte. Vigor é nada.
Quando o homem vem a ser nato, é ele fraco e macio.
Quando ele morre é ele forte e duro.
Quando uma árvore vem crescendo é ela mole e tenra.
e quando ela vem a ser seca e dura, ela perece.
Dureza e Força såo os acompanhan[tes] *da Morte.*
Fraqueza e Maciez anunciam a fresca vida.
Por isso o que veio a ser duro,
jamais virá a ser vitorioso.

Lao Tse

Além do corpo etérico Steiner afirma a existência de outro corpo, o *astral*, *psíquico* ou *anímico*. Veículo das emoções, sensações e sentimentos, permeia o físico e o etérico e determina as diferenças básicas observadas entre os reinos vegetal e animal. Assim, os minerais possuem apenas corpo físico, os vegetais possuem além do físico, um corpo etérico e os animais, além do físico e etérico, um corpo astral.

O homem, como o animal, possui esses três corpos e além deles, algo em sua constituição que o diferencia do reino animal. Capaz de realizar cultura, escolher valores, definir objetivos, imprimir significados, assumir compromissos e responsabilidades, esforçar-se pela liberdade, o homem eleva-se acima da condição animal. Steiner localiza a justificativa para isso no fato de haver no homem um centro que constitui o âmago de sua consciência

[2]. Na realidade a Antroposofia não ensina nada de novo nesse ponto. O esoterismo hindu, egípcio, tibetano, grego e o de várias correntes mais recentes, conhece esse corpo etérico e suas funções. A Antroposofia apenas traduz essa velha sabedoria em formulações conceituais modernas. LANZ, 1979:16

e do qual ele tem experiência direta e insofismável - o *Eu* - princípio espiritual relacionado com as faculdades tipicamente humanas: marcha ereta, fala e pensamento.

Resumindo, os quatro elementos constitutivos do humano são: o corpo físico, relacionado ao Reino Mineral; o corpo etérico, relacionado ao Reino Vegetal; o corpo astral, relacionado ao Reino Animal e o Eu, qualidade exclusiva do Reino Humano.

Sendo o homem - tal como propõe a Antroposofia - um cidadão de três mundos, a pergunta de que modo se desenvolve o homem terá por resposta uma descrição tríplice de desenvolvimentos articulados entre si: o biológico, o psicológico, que Steiner prefere denominar anímico, e o espiritual.

Estimada a duração da vida humana em oitenta anos, temos um período de crescimento em que predominam forças etéricas (vitais) sobre as mineralizantes (anti-vitais) ou, em outras palavras, predominam forças anabólicas sobre as catabólicas. A este período segue-se outro de relativo equilíbrio nesse jogo de forças e, após esse, ainda outro, em que predominam forças catabólicas sobre as anabólicas. Forças mineralizantes predominam sobre forças etéricas, isto é, forças da morte predominam sobre forças da vida. Cada período desses tem duração aproximada de vinte e um anos.

O *Eu*, entendido pela Antroposofia como o íntimo núcleo do nosso ser, em virtude do qual sabemos que existimos, realiza transformações nos quatro elementos constitutivos do humano - corpo físico, corpo etérico, corpo astral e corpo do *Eu*.

Se ao longo da vida valor primordial não é atibuído ao que se produz/produziu, porém às contribuições que se possa prestar ao bem comum, torna-se possível a descoberta de novas possibilidades de realização do *Eu*, nascidas da interiorização da vontade e de um trabalho sobre si mesmo. O indivíduo postula, então, o auto-desenvolvimento e a auto-educação como condições prévias ou concomitantes à tarefa de desenvolver-se como homem político, voltado para o bem comum.

Saúde, doença e cura do ponto de vista antroposófico

Pressupondo como verdadeira a reencarnação e considerando a alta complexidade do humano em suas relações cósmicas e planetárias pelo meio físico/anímico e espiritual, a medicina antroposófica em suas propostas profiláticas e terapêuticas propõe que não se

deixe à margem do foco de atenção nenhuma parte desse complexo. Preocupada em preservar a saúde e promover a cura, considera as relações entre cada parte e o todo, bem como as relações do homem com as forças de seu Destino.

Buscando identificar pontos de afinidade entre uma compreensão negro-africana e uma compreensão branco-européia de saúde, doença e cura, o que se evidencia como pontos de afinidade entre os dois ECROS apresentados é basicamente o seguinte:

Embora partindo de pressupostos distintos, os dois quadros referenciais compartilham convicções a respeito da natureza humana como múltipla, dotada de uma dimensão transpessoal. Compartilham a convicção numa vida post mortem e no processo reencarnatório, responsável em parte pelas determinações de Destino. Determinismo e livre-arbítrio estabelecem um jogo de forças, competindo ao Eu Superior – Ori – realizar escolhas e assumir responsabilidades.

Transparece em ambas as posturas a importância da solidariedade na construção de si e do grupo de pertença. De fato, buscando identificar o principal valor subjacente a essas concepções de bem-estar individual e social encontro sem muito esforço: solidariedade. Do latim *solidum* = em bloco, solidariedade alude ao fato de formarmos, todos, uma realidade compacta, um bloco. Designa a convicção de que nós humanos constituímos uma comunidade com encargos e benefícios. Implica em dupla postura: consciência de pertencermos a uma ordem social compartilhada e que se deseja continuar compartilhando e disposição para a renúncia pessoal tendo em vista o bem coletivo.

Se considerarmos boa parte de nossos problemas psicológicos e sociais como oriundos da ausência de impulso solidário, infelizmente bastante generalizado na sociedade ocidental e nos perguntarmos o que fazer, somos levados a pensar que todas as propostas educacionais e terapêuticas talvez devessem confluir para a difusão de uma cultura da solidariedade.

Conforme enunciado no início do presente texto, a partir disso torna-se possível a retomada do tema central e cria-se espaço para um debate sobre a possível inserção de propostas fundadas em tais concepções no quadro geral das psicoterapias.

Podemos perguntar agora: *E a Psicologia? De que modo se integra num projeto de saúde física e social a partir de tais quadros referenciais?*

Retomando, rapidamente o quadro das psicologias elaborado por Maslow (1968), identificamos no âmbito da Psicologia quatro grandes forças:

A Primeira Força, cuja raiz filosófica é o mecanicismo e que inclui as psicologias behaviorista (teorias S-R, de Skinner, 1953), associacionista, experimental, canomórfica. “Clássica", por descender em linha direta das antigas concepções de ciência ligadas a astronomia, mecânica, física, química e geologia, e "acadêmica", por haver florescido nos departamentos de psicologia das universidades.

A Segunda Força, integrada pelas psicologias psicanalíticas, nascidas do trabalho de Freud e seguidores.

A Terceira Força, que inclui os grupos de psicologia humanista e existencial, entre os quais situam-se junguianos, adlerianos, rankianos, rogerianos, lewinianos, adeptos da psicologia organística de Kurt Goldstein, psicólogos da personalidade (Allport, Murphy, Murray, Maslow), psicólogos psicanalistas do ego, a psicologia genética de Piaget e seguidores. Inclui-se ainda nesta força a Psicologia Humanista, cujas metas básicas de desenvolvimento localizam-se na auto-realização do homem como pessoa e teve, entre seus principais méritos, como lembra Grof (1988), "a troca da orientação intrapsíquica ou intra-orgânica pelo reconhecimento das relações interpessoais, interação familiar, rede de relações sociais, influências sócio-culturais e a introdução de considerações econômicas, ecológicas e políticas" (p. 133).

A Quarta Força, reunindo psicologias que incluem a dimensão da transindividualidade, ou seja, considera aspectos que transcendem o eu individual. *Na condição de uma expansão do movimento humanista, mantém essa ótica* (de consideração de aspectos além do intrapsíquico) e*, de certo modo, a amplia pela consideração e valorização da dimensão espiritual do ser humano. Isto é, a orientação transpessoal tem como conceito principal a "auto-transcendência", o que, em última análise, a diferencia da orientação humanista, cujas metas básicas de desenvolvimento localizam-se na "auto-realização" do homem como pessoa. Assim, na psicoterapia transpessoal, a capacidade humana para a "auto-transcendência", além da "auto-realização", é reconhecida como etapa final do desenvolvimento*." (Tabone, p. 101, citada por Boainain, p. 18)

Por uma psicoterapia inspirada na sabedoria negro-africana e antroposófica

A partir do acima exposto verificamos que psicologias inspiradas na sabedoria negro-africana e antroposófica, classificam-se entre as psicologias da Quarta Força, por suporem a possibilidade de auto-realização e auto-transcendência. Propostas psicoprofiláticas e psicoterapêuticas fundamentadas nos princípios de saúde, doença e cura e nas concepções de homem acima expostas considerarão, necessariamente, aspectos físicos, anímicos e espirituais, além dos socioculturais e, tendo por objetivo a auto-realização e a auto-transcendência serão, sempre que necessário, associadas a outros recursos educacionais e terapêuticos.

É bastante freqüente ao tratarmos de assuntos dessa natureza, o surgimento da pergunta: *então, como é que faz?* Que técnicas mostram-se úteis a intervenções psicoterápicas fundadas nessas concepções? Lembrando serem válidas todas as técnicas desenvolvidas pelas diversas psicologias, desde que coerentes ideológica, epistemológica e metodologicamente com as concepções de natureza, devir e destino humanos, de saúde, doença e cura adotadas, concluímos: fundamental para o terapeuta é ter claramente explicitadas para si, as próprias concepções, para que sua prática não se divorcie, nem das convicções teóricas nem de seu corpo de crenças. Se vamos interpretar sonhos, conduzir processos de relaxamento ou de fantasia dirigida, realizar exercícios psicodramáticos com pessoas ou almofadas, devemos ter claro sempre, para nós mesmos, que tais recursos técnicos prestam-se apenas como instrumentos a serviço de objetivos claramente estabelecidos. Sem perder de vista que as técnicas servem humildemente ao artista, aos psicoterapeutas convém exercitar sua arte servindo-nos dos recursos técnicos disponíveis sem hipervalorizar sua importância. Lembrando sempre que o espaço terapêutico, livre/protegido, é o cadinho em que o metal menos nobre pode transformar-se em ouro.

Bibliografia

BASTIDE, R. - *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 1971

BOAINAIN JR., E. *Tornar-se transpessoal. Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo, Summus Ed., 1998, pp. 23-76

DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciências del comportamiento. México*, Siglo XXI Ed., 1977

DOPAMU, P. A. - *The place of onisegun in the yoruba health care system* (inédito). 1988

DOPAMU, P. A. - *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigéria* (inédito). 1989

ERNY, P. - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le livre africain, 1968

ERNY, P. *Etnologia da Educação.* R. J., Zahar Eds., 1982

HAMPATE BÃ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: 1. Metodologia e pré-história da Âfrica.* São Paulo: Atica; /Paris/: UNESCO, 1982. Páginas 181-218

HUSEMANN, F. & WOLFF, O. - *A imagem do homem como base da arte médica. Patologia e Terapêutica*. Sâo Paulo, Co-ed. Associação Beneficiente Tobias & Ed. Resenha Universitária, 1978

LAPLANTINE, F. *Etnopsiquiatria.* Lisboa, Veja, 1978, pp. 67-128 / 147-149

LASCH, C. - *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio.* Rio de Janeiro, Imago Eds., 1983

LIEVEGOED, B. - *Fases da vida: crises e desenvolvimento da individualidade*. São Paulo, Ed. Antroposófica, 1984

MOFFATT, A. *Psicoterapia do Oprimido. Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular*. São Paulo, Cortez e Moraes, 1984

NORONHA, M. – "A etnopsiquiatria e o reconhecimento do saber popular". *Jornal Brasileiro de Psiquiatria, 37, 113-115,* 1998

NORONHA, M. – "La aproximación de la psicología a la Etnología: producto y historia (II)". *Rev. Psiquiatría Fac. Med. Barna, 21,1, 16-22,* 1994

RIBEIRO, R. I. - *Alma Africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo, Ed. Oduduwa. São Paulo: 1996

PICHÓN-RIVIÈRE, E. - *El proceso grupal: del psicoanalisis a la psicología social*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1977

RIBEIRO, I. - *Alma Africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1994

RIBEIRO, R. I. - *"Ori e destino humano"* in São Paulo, *Ile Ase Marabo,* Ano I, nº 4, 1994

SALAMI, S. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste.* Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo, 1999

STEINER, R. - *Teosofia: Introdução ao conhecimento supra-sensível do mundo e do destino humano*. São Paulo, Associação Pedagógica Rudolf Steiner, 1979

TABONE, M. - *A Psicologia Transpessoal*. São Paulo, Cultrix, 1988

RIBEIRO, R. I. “Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana”. In AMATUZZI, Mauro (org.). *Psicologia e espiritualidade.* São Paulo, Paulus, 2005

Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana[1]

Ronilda Iyakemi Ribeiro

A abordagem do tema Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana, no conjunto dos debates sobre Espiritualidade e Atendimento Clínico, demanda a articulação de informações a respeito de: (1) Psicologias da Quarta Força; (2) Etnopsicologia; (3) Concepção negro-africana de universo, tempo, pessoa, destino humano, saúde, doença e cura e (4) Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Por essa razão, mostra-se indispensável realizar um passeio, ainda que breve, por esses domínios e é isso o que faremos a seguir.

1. Psicologias da Quarta Força

Em Maslow (1962) encontramos uma boa classificação das psicologias, agrupadas em quatro categorias às quais denomina *forças*:

1. A *Primeira Força*, enraizada no mecanicismo, inclui a psicologia behaviorista (teorias S-R, de Skinner, 1953), associacionista, experimental. "Clássica", por descender em linha direta das antigas concepções de ciência ligadas à astronomia, mecânica, física, química e geologia e "acadêmica", por haver florescido nos departamentos de psicologia das universidades.
2. A *Segunda Força* reúne as psicologias psicanalíticas, oriundas da produção de Freud e seguidores.
3. A *Terceira Força* reúne psicologias de cunho humanista e existencial, agregando junguianos, adlerianos, rankianos, rogerianos, lewinianos, adeptos da psicologia organística de Kurt Goldstein, adeptos da psicologia genética de Piaget,

[1] Comunicação integrante da Mesa Redonda *Religião e Espiritualidade*, V Seminário Nacional de Psicologia e Senso Religioso, realizado na PUC-Campinas, SP, entre 14 e 16 de maio de 2004.

psicanalistas do ego e psicólogos da personalidade - Allport, Murphy, Murray, Maslow. A Psicologia Humanista, que inclui a auto-realização entre as metas básicas de desenvolvimento, tem o principal mérito, como lembra Grof (1985), de reconhecer que a compreensão do psicológico demanda uma apreensão mais completa que, além dos fatores intrapsíquicos e intra-orgânicos, considere também as influências sociais, culturais, ecológicas, econômicas e políticas.

4. A *Quarta Força* reúne psicologias que consideram, além dos fatores já enunciados, uma outra dimensão – a transindividual, ou seja, incluem aspectos que transcendem o eu pessoal. Na condição de expansoras do movimento humanista, estas psicologias conservam a ótica da terceira força – inclusão de aspectos complementares ao intrapsíquico - e, de certo modo, ampliam o espectro ao considerarem e valorizarem a dimensão espiritual do humano. Dizendo de outro modo, a orientação transpessoal tem por fulcro a "auto-transcendência", o que, em última análise, a diferencia da orientação humanista, cuja meta de desenvolvimento é a "auto-realização". Assim, na psicoterapia transpessoal a capacidade humana para a "auto-transcendência", além da "auto-realização", é reconhecida como meta final do desenvolvimento (Tabone, 1988: 101, citada por Boainain, 1998:18).

Para enriquecer o debate aqui proposto, convém que nos detenhamos em alguns aspectos das Psicologias de Quarta Força. E, ao fazer isso, constatamos que, enquanto a auto-realização tem por ideal o desenvolvimento máximo do potencial humano, o que somente é possível através de um contínuo esforço consciente da vontade, a auto-transcendência vai além: ingressa no domínio do ‘transpessoal', nível em que, além de desejos e motivações, se fala em *meta-necessidades* e *meta-motivações.*

A partir do estudo de indivíduos que vivenciavam experiências transcendentes ou culminantes (*peak experiences)* em estados místicos espontâneos, Maslow (1962) postulou a existência de um estado de consciência superior, ao qual denominou nível transpessoal, cuja abordagem, ao demandar nova formulação teórica, estimulou o surgimento de uma psicologia “transpessoal, trans-humana, centrada mais no cosmos que nos desejos e interesses humanos. Dessa abordagem se esperava que fosse suficientemente competente para incluir fenômenos da espiritualidade na discussão científica.

O movimento desencadeado por Maslow rapidamente agregou estudiosos e pesquisadores, de modo que em 1969 surgiu a *Associação de Psicologia Transpessoal* (*Transpersonal Psychology Association*), que incluiu, Grof, Sutich, Rogers, Frankl e James Fadiman, entre outros.

Capra (1986:358), citado por Parizi (2004:11), afirma que "a psicologia transpessoal ocupa-se, direta ou indiretamente, do reconhecimento, da compreensão e da realização de estados místicos ou 'transpessoais' da consciência, assim como das condições psicológicas que representam barreiras para tais realizações. O fato de seus interesses e os das tradições espirituais se aproximarem uns dos outros determina que numerosos psicólogos transpessoais trabalhem em sistemas conceituais buscando articular psicologia e religião. Sua posição difere radicalmente da adotada pelas escolas de psicologia ocidentais, propensas a considerar qualquer forma de religião ou espiritualidade como baseada em superstições primitivas, aberrações patológicas ou falsas crenças a respeito da realidade, inculcadas pelo sistema familiar e pela cultura".

Descamps, igualmente citado por Parizi (2004:12), referindo-se ao surgimento da Psicologia Transpessoal afirma que a referida articulação "se dava ao redor de um novo paradigma científico que incluía o espiritual. O mundo, formado de objetos materiais em interação, é uma estrutura energética fluida, como nosso corpo. Há uma unidade subjacente entre homem e universo. (...) As diversas terapias transpessoais permitiram acessar uma dimensão interior que ainda não tinha sido explorada pela psicologia: a dimensão do sagrado. Foram recuperadas para a ciência psicológica a medicina sagrada de povos antigos e técnicas corporais utilizadas para propiciar a experiência mística".

A Transpessoal, portanto, oferece uma nova visão do mundo, do homem e da ciência. Num Universo compreendido como uma teia em que todos os elementos se interligam, o homem não está só e perdido. Tal concepção, baseada em pressupostos da Física quântica, pressupõe a matéria como uma teia infinita de eventos mutuamente inter-relacionados e auto-consistentes, nenhum elemento mais importante que outro e todos determinantes da estrutura final. De modo análogo, Capra afirma ser o mundo uma rede unitária e complexa de interseções e coligações, do microcosmo atômico ao macrocosmo, na qual se inclui o espiritual.

Parizi chama atenção para dois fatos importantes: (1) embora recebida e respeitada nos Estados Unidos e nos países europeus, no Brasil a Psicologia Transpessoal ainda não foi legitimada por parte dos órgãos oficiais e (2) não há um único método psicoterapêutico que possa receber o titulo de transpessoal, sendo possível falar apenas, conforme sugere Descamps, em "psicoterapias de *inspiração* transpessoal".

Tendo transitado nos domínios das Psicologias de Quarta Força, passemos agora para o âmbito da Etnopsicologia

2. Etnopsicologia [2]O verbete *etnologia* no Dicionário Aurélio - *ramo da Antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais* ou *estudo e conhecimento, sob o aspecto cultural, das populações primitivas* – produz incômodo. As expressões povos naturais e populações primitivas advêm de classificações precipitadas das formas de organização sociocultural dos povos, realizadas por estudiosos e pesquisadores que, ao olharem grupos-objeto "de fora", servem-se de um suposto padrão de normalidade. Tal postura encontra equivalentes na Psicologia. Como sabemos, muitas das psicologias também observam indivíduos-objeto e grupos-objeto a partir de supostos padrões de normalidade.

A etnologia, enquanto campo de estudo e conhecimento de grupos étnicos, ao encontrar-se com a psicologia passa a constituir um espaço de interação disciplinar denominado Etnopsicologia, cuja principal característica é a inclusão de determinantes sociais, históricos e culturais na busca de compreensão dos fenômenos psico-sócio-antropológicos e de possíveis soluções para transtornos psíquicos. O ideal é que isso se realize sem classificações valorativas.

Noronha (1994), ao realizar uma síntese histórica da aproximação entre Psicologia e Etnologia, sublinha a participação dos antropólogos nessa empreitada: Franz Boas, como Malinowsky, não confiando nas possibilidades da psicanálise para a compreensão das sociedades primitivas, propôs novos métodos. Ruth Benedict, sua seguidora, após realizar investigações junto a imigrantes europeus e asiáticos, criou o conceito de padrão cultural. Refere-se ao suicídio, por exemplo, que em alguns países constitui crime sujeito às penalidades da lei e em outros é considerado ato nobre. Ao publicar *Padrões de Cultura*,

[2] Parte do material aqui apresentado foi publicado em RIBEIRO, R. I., SALAMI, S & DIAZ, R. B. C., 2004.

Benedict chama atenção para o fato de haver pluralismo e relatividade cultural na construção de personalidades e com isso oferece importante contribuição para aproximar a Psicologia da Etnologia. Alvo da crítica de Bastide, por imprimir excessiva ênfase às determinantes da sociedade abrangente e atribuir menor importância às influências do grupo familiar na formação individual, Benedict contraria as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade. Margaret Mead, também seguidora de Boas, preenche uma lacuna teórica ao realizar estudos dos complexos nucleares e valorizar a primeira infância na formação dos indivíduos. Acompanhando o desenvolvimento de crianças desde o nascimento até a puberdade e estudando as relações no interior das famílias e destas com a sociedade abrangente nas ilhas de Samoa, de Almirantado e na Nova Guiné, pôde observar que nem sempre se verifica a ocorrência do complexo de Édipo, o que sugere deverem-se os transtornos de personalidade antes a condições sociais do que individuais. Contrapondo-se à afirmação de que o cultural pode ser explicado por dinamismos da libido, como pretende Freud, as antropólogas Mead e Benedict afirmam ser a libido modelada pelo cultural. Criam a Escola Cultura e Personalidade, posteriormente enriquecida com as contribuições de Linton e Kardiner.

No campo da Etnopsiquiatria, Noronha destaca a presença de Devereux, Collomb, Basaglia, Pichón-Rivière e Roger Bastide. O húngaro Georges Devereux (1908/1985), considerado seu fundador, realizou estudos na França e Estados Unidos, graduando-se em Ciências Exatas e Psicanálise, licenciando-se em Psicologia, doutorando-se em Letras e adentrando os domínios da Etnologia e da Antropologia. Sua extensa obra inclui cerca de 12 livros e 230 artigos. O neuropsiquiatra e psicanalista francês Henri Collomb, também autor de muitos artigos, tendo sido transferido em 1959 da Universidade de Nice para o Senegal, ali permaneceu vinte anos e, em vez de impor modelos terapêuticos ocidentais, procurou conhecer os recursos originários da região em que estava e recorrer aos psiquiatras tradicionais, criando novas formas de atividades extra-hospitalares. Ao retornar a Nice criou um serviço de psiquiatria social para atender à demanda de uma clientela composta de imigrantes de diversas etnias. O italiano Basaglia, o argentino Pichón-Rivière e o francês Roger Bastide compartilharam com os demais pioneiros da Etnopsiquiatria o

ideal de combater o etnocentrismo do pensamento ocidental. Todos eles deixaram seguidores.

Pichón-Rivière, primeiro representante da Etnopsicologia na América Latina, teve por discípulo Moffatt (1984), que em seu livro *Psicoterapia do Oprimido - ideologia e técnica da psiquiatria popular* diz o seguinte: *Nossa concepção de saúde mental implica a recuperação, o resgate da identidade pessoal do paciente* (...) *E sabemos que esse processo só pode se desenvolver através do resgate da identidade histórica e cultural de nosso povo, também degradada pela antinomia civilização européia versus barbárie nativa* (p. 9).

Nessa obra, Moffatt analisa o esquema ideológico que alimenta a dicotomia civilização-barbárie, fórmula utilizada pelos centros de colonização ideológica para negar e reprimir a identidade cultural e histórica de povos a eles subordinados. Critica também as ideologias subjacentes à psiquiatria repressiva e as formas de articulação dos vários sistemas - Ministério da Educação, Igreja Tradicional e "ideologia caritativa" das sociedades beneficientes – para o engendramento da "degradação benevolente" de indivíduos pertencentes a setores expoliados da população. Ao descrever o mundo do marginalizado ele analisa fenômenos da cultura popular, cujas raízes estão na história do povo e estuda o "folclore psicoterápico popular", que inclui modalidades psicoterapêuticas utilizadas pelo curandeirismo e magia popular.

Estamos tratando aqui de possíveis leituras de fatos psicológicos. O longo processo de capacitação profissional de psicoterapeutas inclui a formação de óticas de leitura: diariamente os aprendizes dirigem-se à escola e entregam seus olhos para a modelagem dos cristalinos. Configura-se, gradativamente, um modo particular de leitura da realidade a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção. Muito bem. Vai se construindo, no dizer de Pichón-Rivière, um ECRO - Esquema Conceitual Referencial Operativo - esquema de conceitos que serve de referencial para a leitura da realidade e a partir do qual se opera sobre ela.

Enquanto as universidades empenham-se no preparo dessas lentes os universitários continuam andando por aí, no mundo dos não-iniciados no “saber”. E se tiverem sorte, outras lentes serão moldadas por outros mestres, possibilitando formas alternativas de leitura da mesma realidade. Em fotos antigas vemos o vovô superpondo dois óculos para

enxergar melhor. A superposição de duas ou mais lentes de leitura, se utilizada adequadamente, possibilitará, uma vez superada a fase do borrão, o delinear de formas configuradas com nitidez, que permitem alcançar significados antes insuspeitados.

A perspectiva etnológica em psicoterapia exige o moldar de múltiplas lentes. Utilizamos uma expressão de Moffatt para lembrar que, ao "decapitar culturalmente" a pessoa que busca atendimento psicoterápico, nós a despersonalizamos. Práticas psicoterápicas que desconsideram crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece e se assume enquanto tal, promovem desqualificação e favorecem uma relação em que "o senhor ordena a seu servo" que se cure mas não o resgata para aquilo que ele é com seu povo, com seus valores, com seus mitos. A "cura" processada com base em valores e normas "cultas" - colonizadas – mutilam culturalmente a pessoa que busca o atendimento. (Moffatt, 1984: 17)

A re-interpretação dos esquemas de terapia europeu-norte-americanos constitui condição indispensável para criar possibilidades de exercício de uma psicoterapia popular - *criolla* no dizer de Moffatt. A palavra *criollo* no contexto argentino não possui o significado de crioulo para nós brasileiros. Para nós o vocábulo refere-se aos negros ou negrodescendentes enquanto para os argentinos e outros latino-americanos e caribenhos, o vocábulo *criollo* refere-se àquele cujas raízes estão na terra e na vida simples do povo e que pouco ou nada tem a ver com a civilização e a cultura erudita de estilo europeu irradiada nesses países. O caso argentino é paradigmático, pois encontramos paralelos em toda América Latina e Caribe e a compreensão das psicoterapias no Brasil pode ser beneficiada pela reflexão de Moffatt, na medida em que se verifica aqui, sem esforço algum, a ocorrência da mesma polaridade civilização versus barbárie, cultura branco-européia versus cultura negra ou indígena.

Convém, agora, transitarmos nos domínios da sabedoria africana, revendo a concepção negro-africana de universo e tempo, nela particularizando a concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura. Antes, porém, cabe aqui um breve comentário: é interessante observar como concepções milenares a respeito do universo vêm sendo retomadas pela ciência moderna e pós-moderna.

2. Concepção negro-africana de Universo e Tempo

Para os africanos o mundo visível manifesta um mundo invisível. Num universo compreendido como uma enorme rede de conexões, imensa teia em que *não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto, tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo.* Tudo contribui para formar uma unidade e nesse conjunto o homem acha-se ligado a todos os demais seres: *de Deus a um grão de areia o universo africano é sem costura*, diz Erny (1968).

O sagrado permeia todos os setores da vida africana, sendo impossível distinguir de modo estanque o espiritual do material nas atividades cotidianas. Uma força, poder ou energia permeia tudo e o valor supremo é a vida. Essa força vital não é apenas física. Considera-se felicidade a posse da força e infelicidade sua privação: feliz é o homem forte e, sendo forte é ele saudável fisicamente, bem equilibrado psicologicamente, detentor de recursos econômicos, bem sucedido socialmente, chefe de família numerosa, capaz de viver em paz com seus ancestrais. Tal força, como qualquer outra, pode ser adquirida ou transmitida; pode aumentar até atingir sua expressão máxima ou diminuir até o esgotamento total.

A existência pessoal transcorre no tempo, é lógico, mas a concepção africana de tempo difere da ocidental. Para os ocidentais a passagem do tempo é vivenciada como linear, com um passado que inicia no nascimento ou na fecundação, um presente e um futuro que tem por data final o dia da morte. Para os africanos, entretanto, a vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas e o ciclo da vida é circular: a pessoa vai se transformando até atingir a maturidade, continua se transformando até a velhice, transforma-se até atravessar o portal da morte e alcançar a condição de ancestral, transforma-se para renascer, criança novamente.

Querendo identificar um traço que distinga bem as concepções negro-africanas das ocidentais, basta considerar o significado do passado para cada grupo desses. Os ocidentais, marcados a ferro e fogo pela cultura do narcisismo, vivem orientados predominantemente para o futuro e relativizam a importância do passado de tal modo que, se perguntarmos a alguém qual era a profissão de seu bisavô, por exemplo, ficaremos sem resposta. Nas sociedades africanas tradicionais, entretanto, embora haja uma preocupação com o futuro, grande parte dos movimentos é orientada pelo passado, pelos feitos dos heróis míticos e dos

antepassados. Tal apreensão do sentido do tempo é determinada, em parte, pela vivência contínua de ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações de antepassados.

A História e Pré-História africanas acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-número de mitos em todo o continente versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... O passado não é vivenciado como um tempo morto. Pelo contrário, é um oceano no qual tudo mergulha. A noção de anterioridade no tempo é carregada de significados e sobre ela se baseiam muitos direitos sociais - uso da palavra em público, acesso a iguarias, direitos na sucessão real etc. O essencial nesse caso, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem. E os que nasceram antes têm mais direito do que os que nasceram depois, em obediência ao princípio de senioridade.

Apresentada em rápidas linhas a concepção africana de universo e tempo, particularizamos aspectos do grupo étnico iorubá, da África ocidental, no que diz respeito à noção de pessoa e às concepções de destino, saúde, doença e cura.

Os conceitos iorubás de pessoa e destino humano

A cabaça do complacente não quebra, o prato do benevolente não trinca
Crianças, dinheiro e saúde fluem para dentro da casa do benevolente

(adágio iorubá)

Quando potências européias se reuniram para realizar a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885 para repartir entre si territórios africanos, numa divisão realizada em gabinete, foram definidas novas fronteiras geográficas. Os iorubás, também conhecidos como nagôs, grupo étnico que ocupava a *Yorubaland*, Território Iorubá, na África Ocidental, passaram a ser localizados como habitantes dos países Nigéria, Togo e República do Benin, locais onde, evidentemente, conviviam e continuam convivendo, com diversos outros grupos.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás foi conduzido às Américas e Caribe. No Brasil sua presença é expressiva e a cultura de Orixás, divindades do panteão iorubá, integra o patrimônio cultural, artístico e social brasileiro, marcando profundamente com traços africanos a identidade nacional.

Os iorubás compreendem a pessoa como constituída de partes que estabelecem relações entre si e com forças cósmicas e naturais. Dessas partes apenas uma é considerada visível, sendo as demais invisíveis: *ara, ojiji, okan, emi* e *Ori. Ara* é o corpo físico; *ojiji - fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida; *okan*, traduzido por *coração*, acha-se intimamente associado ao sangue e representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital, associado à respiração, é o *sopro divino* que anima o homem, significando também, *espírito* ou *ser; Ori*, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte, período durante o qual *Ori* continua acompanhando o homem, então na condição de ancestral, do mesmo modo que o acompanhou durante a existência física, até o momento da nova encarnação.

O sentido literal de *Ori* é *cabeça* e todo O*ri*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando *ori inu* (cabeça interior) está bem todo o ser do homem está em boas condições.

Num "universo entendido como uma grande rede de participação, onde ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras, do plano invisível, a pessoa, constituída de porções visíveis e invisíveis, capaz de atuar conscientemente nos vários planos e instâncias e de neles manipular a força vital, pode, ao administrar o jogo de forças estabelecido pela qualidade de seu ori (*ori rere* ou *ori buruku*) e do próprio caráter e conduta, promover seu desenvolvimento para tornar-se *forte* (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem estar de sua coletividade. Nesse complexo ocupa lugar de honra, como vimos nos exemplos apresentados, o conselho, que deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (*ewo)* e de um ebó específico que, através da manipulação bem orientada da força vital, afasta o mal ainda não instalado, neutraliza ou atenua o já instalado e atrai o bem" (Ribeiro, Salami & Diaz, 2004:96).

Os conceitos iorubás de saúde, doença e cura

Como vimos, felicidade é ser forte. Ser forte é estar carregado de axé, a força vital. Ser forte é ser saudável e isso inclui estar bem fisicamente, ou seja, com saúde física, estar bem situado socialmente, dispor de recursos econômicos satisfatórios, bons amigos, boa vida conjugal... O homem saudável não é, pois, aquele que apenas goza de saúde física. Considerando que a saúde individual integra um sistema de trocas energéticas que inclui o entorno, qualquer desequilíbrio é desequilíbrio energético particularmente identificável em algum dos planos mencionados e, portanto, doença passível de tratamento.

A medicina tradicional iorubá, indissociável da magia, é definida por Dopamu[3], como *arte e ciência de preservar ou restaurar a saúde através de recursos e forças naturais.* Suas práticas encontram-se sob domínio da mesma divindade, Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, que possui entre seus mais importantes seguidores *Aròni. Aròni*, cabeça de cachorro, dotado de uma única perna, é um mestre que sequestra seres humanos talentosos e os leva a viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas (Salami, 1990).

Apoiados na concepção segundo a qual divindades e espíritos auxiliam a cura, médicos e magos, indistintamente denominados *onisegun*, *elegbogi*, *olosoyin* e *oloogun*, embora com distintas conotações e atribuições de valor[4], são curadores: possuem conhecimentos de formas terapêuticas e os utilizam para sanar condições patológicas de saúde, entendida do modo amplo ao qual nos referimos. Seus conhecimentos são adquiridos no âmbito familiar e ampliados no contato com seres espirituais. Os magos detêm poder para realizar feitos extraordinários como preservar amores, evitar acidentes e assim por diante.

Sendo as moléstias físicas e outros desequilíbrios considerados resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, sobrenatural ou mística, seu diagnóstico, bem como as indicações de intervenção terapêuticas advêm da consulta oracular.

Os recursos médico-mágicos incluem rituais, pois certas substâncias naturais possuem, além dos princípios ativos, algumas qualidades de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais se entrelaçam de tal modo que em certos rituais torna-se difícil discriminar entre

[3]. Dopamu, 1989.
[4]. Dopamu, 1988.

uns e outros. Por exemplo, a uma mulher estéril poderá ser dada a orientação de ingerir o útero de um animal fértil. Quase tudo pode ser usado como recurso terapêutico: animais, plantas, pedras, metais, areia, esqueletos, crânios, ossos em geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Quanto à questão da palavra, enfatizamos o fato de que todo ser, objeto ou elemento tem seu próprio poder natural ao qual se pode apelar ou dar ordens, desde que seja conhecido o seu nome místico ou primordial, também chamado "nome de fundamento".

Alguns tratamentos agem simultaneamente a nível biológico e espiritual. É preciso enfatizar que o ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode constituir um meio necessário à remoção da causa - de ordem espiritual - para que a medicação possa agir a nível físico, conforme assinalei. Em praticamente todas as circunstâncias o uso dos medicamentos é acompanhado da recitação de encantamentos (*ofó*).

Cabe agora perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o homem em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas ou psicoterápicas mostram-se possíveis e coerentes com tal ECRO[5]?

Tal noção de pessoa, de caráter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre os diversos homens no Homem e entre os diversos componentes – visível e invisíveis - de sua constituição. Através do conhecimento de aspectos de seu *ipin Ori*, ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence. Não encontramos entre os iorubás da sociedade tradicional psicoterapeutas tal como os conhecemos nas sociedades ocidentais. Ancestrais, os já-idos, e anciãos, apoiados na importância a eles atribuída, dado o indiscutível princípio de senioridade, aconselham, sabiamente, crianças, jovens e adultos que a eles recorrem. Entre os conselheiros incluem-se certamente os *onisegun*, médico-magos, os babalorixás e ialorixás e, com o máximo de autoridade possível, os babalaôs, através de quem Orunmilá fala.

[5] A noção de ECRO foi apresentada anteriormente.

Interessante assinalar que a definição tradicional iorubá de saúde encontra uma versão ocidental moderna nas formulações da Organização Mundial da Saúde, que inclui o bem estar espiritual entre outras dimensões do estado de saúde - corporais, psíquicas e sociais (WHO, 1998). Assim sendo, para o bem-estar global e multidimensional, a dimensão espiritual do ser humano também é considerada (Dorneles e cols., 2004).

Por tratar as experiências místicas e meditativas como processos mensuráveis e quantificáveis (WHO, 1998), com base nas evidências acumuladas na literatura e na prática médica, a OMS, através do grupo de Qualidade de Vida, incluiu em seu instrumento genérico de avaliação de qualidade de vida - o WHOQOL-100 - *World Health Organization Quality of Life Instrument* (100 itens) -, um domínio denominado Religiosidade, Espiritualidade e Crenças Pessoais, o que denota o fato de estar o presente debate inserido nas discussões contemporâneas da OMS sobre concepção de saúde.

Chegamos agora ao quarto domínio acima enunciado: o das religiões brasileiras de matriz africana, que preservam em seu conjunto de crenças e em suas práticas parte dessa herança ancestral.

4. Religiões Brasileiras de Matriz Africana[6] Em *Geografia das Religiões Africanas no Brasil*, Bastide (1971) identifica duas grandes vertentes: a que deu origem aos *candomblés* e *xangôs* e a que originou os *candomblés de caboclo* e *candomblés de angola*. No contexto urbano, influências do catolicismo e do espiritismo de Allan Kardec favoreceriam o surgimento da *Umbanda*. Mais recentemente se observa o surgimento de novos espaços religiosos – alguns de prática da Religião Tradicional Iorubá, trazida num novo movimento de diáspora livre e o de práticas afro-cubanas, de influência predominantemente iorubá. Vejamos alguns pormenores a respeito desses contextos religiosos.

Candomblé

O termo *candomblé*, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente, danças religiosas e profanas. A denominação *xangô*, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a

[6] O material apresentado nesta seção foi publicado em RIBEIRO, R. I., 2004.

importância desse orixá naquela região. Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniam-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao candomblé. Essa denominação advém do termo *kandombile*, que significa culto e oração. Segundo Carneiro (1978), somente em 1830 o candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, terreiro fundado na Bahia por três mulheres negras - Iyá Dêtá, Iyá Kalá e Iyá Nassô e que viria a dividir-se posteriormente em função de disputas pelo poder. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se oculta, o que fez aumentar o preconceito em relação a ele. A identificação das *nações de candomblé* baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes das divindades, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe* indicam tratar-se de nação *jeje;* se em vez de *ewe*, usam-se elementos do iorubá, sua identidade é *kêtu e nagô*. Segundo Lody (1987), as *nações* foram organizadas em: *Kêtu-nagô* (iorubá); *Jexá ou Ijexá* (iorubá); *Jeje* (fon); *Angola* (banto); *Congo* (banto); *Angola-Congo* (banto); *Caboclo* (modelo afro-brasileiro). O grupo jeje-nagô resulta da união de elementos iorubás e fon e o nagô-vodum, da união de elementos dos cultos aos orixás e aos voduns.

Umbanda

A Umbanda, surgida no Rio de Janeiro na década de 1920, adveio da chamada *Macumba*, também surgida nesse estado por volta da segunda metade do século XIX. A Macumba assimilou elementos de múltiplas origens étnico-religiosas sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus elementos: alguns orixás e parte da estrutura dos cultos nagôs, caboclos catimbozeiros, práticas mágicas européias e muçulmanas, santos católicos e influências do espiritismo de Kardec. Profissionais liberais, militares e funcionários públicos, advindos do kardecismo, migraram para esses cultos, impondo-lhes nova estrutura e desencadeando um processo de institucionalização (Magnani, 1986). Num altar ou congá encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, crianças etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o Pai Nosso e a Ave Maria. Magnani (1986:13) não considera a Umbanda *uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista e sim o resultado de um processo*

de reelaboração, em determinada conjuntura histórica, de ritos, mitos e símbolos que adquirem novos significados no interior de uma nova estrutura.

É interessante considerar o fato de que, conforme assinala Cascudo (1988), na acepção popular *macumba* refere-se mais ao ebó e à "coisa-feita", à mandinga, ou seja, mais às práticas mágicas, tidas como ações de feitiçaria do que às práticas religiosas. Dois termos parecem ter favorecido a inclusão do Candomblé e da Umbanda (Macumba) – agora reduzidos a suas práticas mágicas - num grande saco de gatos, favorecendo que se tornassem alvos fáceis de discriminação: o termo *macumba*, usado para designar todas as práticas de magia popular e tradicional, com ou sem cerimônias religiosas, e o termo *mandinga*, originalmente relativo ao povo mandinga do Mali, país africano e que adquiriu no Brasil o sentido de *encantamento* ou *feitiço.* Sabemos que os africanos escravizados eram impedidos de expressar suas crenças religiosas, consideradas práticas de feitiçaria. Como lhes era permitido cantar e dançar músicas profanas, se reuniram em *nações*, batuques, confrarias, cerimônias mortuárias, toleradas pelo regime escravista e foi aí que encontraram espaço para a preservação e transformação de suas práticas religiosas de origem. Quando chamados a organizarem-se em confrarias e irmandades católicas, ali encontravam oportunidade para cultuar as próprias divindades: ao prostrarem-se diante de ícones cristãos, construíram correspondências entre eles e as suas divindades. No Brasil, os iorubás relacionaram Santa Bárbara, protetora dos homens nas tempestades, a Oyá, senhora dos ventos e tempestades; São Jorge, vencedor do dragão infernal, a Ogum, guerreiro, senhor dos metais; Sant' Ana, avó materna de Jesus, a Nanã Buruku, a mais velha *iyagba*; Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, a Oxum, senhora das águas doces... Congos e angolas, impossibilitados de render homenagem a seus ancestrais, passaram a render culto a espíritos-símbolos dos antepassados: Pai Joaquim de Angola, Pai Benedito, Pai João, Maria Conga...

Africanidades no Catolicismo

Fortes elementos de sincretismo são encontrados nos espaços de cultos não-cristãos. São encontrados também em espaços em que ocorrem práticas cristãs como, por exemplo, as de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de Nossa Senhora da Boa Morte. Esta última, irmandade de mulheres em Cachoeira, município da Bahia, reúne num espaço de

devoção católica grande número de ialorixás (“mães-de-santo”), com idade superior a 50 anos. A liderança desse grupo compete à mulher mais velha, de acordo com o princípio africano de senioridade, segundo o qual se define a superioridade hierárquica dos mais velhos sobre os mais novos. Observa-se, ainda, atualmente, uma tendência crescente à introdução de liturgias africanas em cultos católicos.

Religião Tradicional Iorubá

Nos últimos anos, com força crescente na última década, observa-se no Brasil o surgimento de um novo espaço religiosos de matriz ioruba: o de prática da Religião Tradicional Iorubá. Esse movimento, que inclui valorização dos conhecimentos do Sistema de Ifá-Orunmilá, tem como principais atores babalaôs da Nigéria e babalaôs cubanos e, de certa forma, vem preencher importante lacuna.

A Religião Tradicional Iorubá, originária da *Yorubaland* – Nigéria, Togo e República do Benin (antiga Daomé), na África Ocidental, uma das mais fortes raizes do Candomblé e da Umbanda, tem seu panteão de divindades constituído pelos Orixás, regido pelo Ser Supremo, Oluwa, também chamado Olodumare. Embora não se trate de uma religião politeísta, tem sido assim considerada. Possui um riquíssimo *corpus* literário, oralmente transmitido através das gerações, no qual se identifica um corpo teológico denso, coerente e complexo, mantido invisível em alguns países da diáspora.

Fatores históricos determinaram expressivas diferenças entre a diáspora africana no Brasil e em Cuba e entre elas se inclui o fato de não haver “famílias” de babalaôs no Brasil e haver bem estruturadas “famílias” de babalaôs em Cuba.[7]. A prática do *erindilogun*, jogo de búzios, adotada por babalorixás e ialorixás, é igualmente regular, freqüente e abrangente nesses dois países. O mesmo não ocorre com as consultas a Orunmilá, realizadas exclusivamente por babalaôs: enquanto em Cuba, como no continente de origem, esse recurso ocupa lugar privilegiadíssimo e é bastante conhecido pela população, no Brasil seu uso é ainda bastante restrito pois, conforme foi mencionado, sua chegada ao Brasil é recente.

[7] Sobre esse fato, de vital importância na organização religiosa de matriz iorubá, não nos detemos neste contexto. Mais dados para a sua compreensão podem ser encontrados em DIAZ, R. B. C. & RIBEIRO, R., 2004.

A consulta a Ifá-Orunmilá, realizada por babalaôs através de jogo divinatório com *opele*, a corrente divinatória e outros recursos oraculares adicionais quando necessário, remete ao *Corpus* Literário de Ifá, corpo da sabedoria iorubá. Através do jogo o babalaô obtém revelações sobre o passado e o presente do consulente e predições sobre seu futuro. A obtenção de informações que estão aquém e além dos canais senso-perceptivos do sistema nervoso central do sacerdote, certamente é tanto maior e mais precisa quanto mais intuitivo e sensível ele for. Assim sendo, aos recursos estritamente técnicos do jogo oracular associam-se qualidades pessoais do sacerdote, algumas de caráter paranormal.

A respeito das práticas afro-cubanas, as notícias mais divulgadas dizem respeito à presença de babalaôs no Rio de Janeiro e São Paulo.

Quanto à presença de babalaôs nigerianos, sem sombra de dúvida, o papel mais expressivo competiu nesses anos ao Babalawo Fabunmi Sowunmi, Balogun[8] dos Babalawo de Abeokuta, capital do estado de *Ogun* que, por determinações do culto, sempre se fez acompanhar da sábia anciã *Obimonure Asabi Dyaolu*, respeitável praticante de *oogun* (medicina tradicional iorubá), sua *Iyanifa*. Nesses anos todos de vinda regular ao Brasil, trazido pela iniciativa corajosa do doutor Sikiru Sàlámi, o King, esse babalaô nigeriano realizou mais de 500 iniciações em Ifá[9] - de brasileiros e europeus – colaborando de modo expressivo para a difusão de conhecimentos da sabedoria iorubá.

Este movimento da nova diáspora iorubá ganha expressão física na fundação recente de um templo de ensino e prática da Religião Tradicional Iorubá no município de Mongaguá, estado de São Paulo – o Oduduwa Templo dos Orixás, belíssima e grandiosa obra arquitetônica, talvez sem equivalentes em toda a América e que, por iniciativa de Sikiru Salami, com o apoio de Tânia Vargas, confirma, no plano material, a relevância da nova expressão brasileira que a velha religiosidade iorubá conquista no Brasil.

O fenômeno histórico e social da presença de babalaôs nigerianos e cubanos no Brasil parece não haver recebido até agora, com o merecido e devido rigor, um estudo. Pelo que

[8] *Balogun*: chefe dos guerreiros, organizador das estratégias de guerra. A vitória ou fracasso depende de sua força vital; termo utilizado também para designar uma liderança religiosa. *Babalawo* (babalaô): literalmente, *senhor do segredo*; termo muitas vezes utilizado, no Brasil, no mesmo sentido de *babalorisa* **(**babalorixá), homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos Orixás; também denominado pai-de-santo.

[9] Convém esclarecer que iniciar em Ifá não significa criar novos babalaôs. A iniciação em Ifá não confere status de babalaô ao iniciado.

conhecemos nos parece que tudo o que temos até agora são opiniões, a maior parte advindas de “gente do Santo”, baseadas em “bom senso”, sugestivas, muitas delas, da existência de ressentimentos cujas raízes são misteriosas e apoiadas em conclusões precipitadas.

Ao chegarmos a este ponto, já transitamos pelos quatro domínios propostos e podemos retornar ao tema central: Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Consideremos o fato fundamental de que as pessoas buscam nos espaços psicoterápicos ajuda para atenuarem seu sofrimento ou para melhor responderem a demandas concretas, cotidianas, por vezes acanhadas, de sua rotina diária. Buscam ajuda para curar-se ou desenvolver-se.

Na tentativa, ainda tímida, de articular elementos desses complexos universos, duas questões nos parecem relevantes:

(1) Como responder a exigências básicas da prática psicológica em situações nas quais os clientes buscam, simultaneamente, atendimento psicoterápico e religioso? Ou seja, associam atendimento psicoterápico a aconselhamento religioso.

(2) O que caracteriza uma psicoterapia de inspiração negro-africana?

Relativamente à possível articulação entre exigências básicas da prática psicológica com intervenções religiosas caracterizáveis como situações de aconselhamento religioso, em situações nas quais aos procedimentos psicoterápicos são associadas práticas religiosas, como por exemplo a consulta “espiritual” realizada através de jogo oracular, verificamos que a busca de resposta a essa questão pode se beneficiar de elementos advindos de outro campo de debates: o das possíveis relações entre aconselhamento religioso e qualidade de vida.

Simão (2004) reúne dados interessantes: pesquisas realizadas com o propósito de verificar se as experiências de caráter espiritual contribuem para melhorar a qualidade de vida, indicam que pessoas que têm uma prática religiosa e buscam apoio espiritual de alguma natureza, mostram-se mais beneficiadas que outras (Koenig, 2001). Young (1989), segundo o qual, a prática do aconselhamento pastoral, embora não incorporada à atividade dos

profissionais de saúde, vem atraindo um crescente interesse por parte de terapeutas e clínicos, refere que pesquisas vêm confirmando que a eficácia do aconselhamento pastoral ou religioso obtém altos escores de bem estar, reabilitação e diminuição de impacto aos eventos vitais (LeFavi, 2003, Jensen, 2003). Young (2003), ao realizar um estudo comparativo a respeito do papel do aconselhamento pastoral exercido por clérigos afro-americanos e pastores anglo-saxões em áreas como saúde, relacionamento e vida familiar, identificou a ocorrência de desempenho semelhante entre os dois grupos estudados. A crença e a confiança em um líder religioso desempenham importante papel na eliminação de sintomas. Pesquisas recentes avaliam o papel do apoio social e psicológico oferecido por líderes religiosos a seus fiéis: tal apoio, oferecido a pessoas motivadas para recebê-lo, são efetivos para o bem estar pessoal, para a resolução de conflitos e para a redução de sintomas, como dores, por exemplo.

Os dados reunidos por Simão fortalecem a hipótese de que possa ser benéfica a associação entre psicoterapia e aconselhamento religioso, desde que os ECROs utilizados sejam compatíveis, e desde que o conselheiro religioso e o terapeuta não entrem em competição, e passem a "disputar poder sobre a cabeça" do cliente.

Para a segunda questão - o que caracteriza uma psicoterapia de inspiração negro-africana? – a resposta é imediata: é o fato de ela encontrar, simultaneamente, respaldo em dois quadros referenciais, dois esquemas conceituais referenciais operativos – ECROs: um, o da tradição cultural/religiosa eleita e outro, o formulado por alguma das psicologias da Quarta Força, com suas decorrentes propostas de diagnóstico e intervenção psicoterapêutica. Certamente, práticas psicológicas inspiradas na sabedoria negro-africana integram o quadro das Psicologias da Quarta Força, por suporem possibilidades de auto-transcendência e as intervenções clínicas inspiradas nessa concepção de homem, universo, tempo, saúde, doença e cura necessariamente consideram aspectos físicos, anímicos e espirituais, além dos socioculturais.

O diálogo contínuo entre os dois ECROs é indispensável e isso nem sempre é possível. Em trabalho recentemente publicado[10] apresentamos dois ECROs - um negro-africano e outro branco-europeu – que propiciam condições para o diálogo. Se a noção de pessoa e destino

[10] Ribeiro, Salami e Diaz, 2004.

humano e a concepção de universo e de tempo adotadas advêm da tradição iorubá, por exemplo, os recursos para comprensão dos dinamismos e para as intervenções psicoterápicas, devem referenciar-se, ainda que não integralmente, no mesmo ECRO. E, simultaneamente, encontrar respaldo num ECRO desenvolvido segundo os rigores científicos da Psicologia.

Em qualquer uma das duas situações – quer se trate de caracterizar um processo psicoterapêutico de inspiração negro-africana, quer se trate de articular exigências básicas da prática psicológica a possíveis intervenções religiosas, muitas vezes caracterizáveis como situações de aconselhamento religioso – convém não esquecer dois elementos importantes: (1) que a associação entre procedimento clínico e aconselhamento religiosos é tanto mais eficaz quanto mais compatíveis forem os ECROs dos quais derivem e (2) que o diálogo teórico entre procedimentos clínicos e atividades religiosas, sejam estas quais forem, exige uma indispensável disposição para transitar em zona de fronteiras e coragem para questionar pressupostos epistemológicos e metodológicos longa e fortemente enraizados. Porque dos profissionais dispostos a esse diálogo se espera que não abandonem o necessário rigor científico e realizem uma praxis capaz de articular as exigências básicas das psicologias com as soluções trazidas pelas religiões. Isto para evitar o divórcio entre práticas psicoterápicas fundadas em convicções teóricas da Psicologia e o corpo de crenças da Religião eleita como referencial. Sem perder de vista o fato de que as técnicas servem humildemente à arte de favorecer - nos processos humanos - a transformação do metal menos nobre em ouro. Antes de concluir, cabe realizar algumas considerações. A primeira delas diz respeito à afirmação de que ciência e espiritualidade são áreas antagônicas vem sendo questionada no interior das ciências humanas. Tentativas de compor ciência e espiritualidade vêm sendo empreendidas explicitamente por autores entre os quais Needleman (1988), Sheldrake e Fox (1996). Simão (2004) lembra que até o começo dos anos 60 os estudos eram dispersos, tendo ocorrido nesse período o surgimento dos primeiros *journals* especializados, entre os quais o *Journal of Religion and Health*, publicado a partir de 1961. Mais recentemente passaram a ser desenvolvidos estudos, alguns novos, outros reeditados, cuja metodologia possibilita obter legitimidade científica.

[MA1] Comentário: Oi Roni: acho que falta algo aqui. Quem sabe seria: *"antagônicas; tal afirmação vem sendo..."*

Outra consideração diz respeito ao fato de que o tema das possíveis correlações entre cura e fé, crença e cura, é um tema emergente: expressivo número de eventos científicos e

reuniões de grupos de todos os portes vêm agrupando investigadores e estudiosos de diversas áreas do saber em torno desse debate.

Quanto às técnicas passíveis de utilização, quando se transita nessa zona de interface, nossa experiência nos leva a sugerir que são válidas muitas das técnicas propostas pelas diversas psicologias, desde que sejam coerentes ideológica, epistemológica e metodologicamente, com as concepções do terapeuta a respeito de natureza, devir e destino humanos, de saúde, doença e cura e desde que o terapeuta tenha claramente explicitado para si, seu próprio ECRO.

Finalmente, vale lembrar que os brasileiros, como outros povos latino-americanos e caribenhos, estiveram submetidos a imposições de caráter religioso, abundantemente utilizadas como ópio ou recurso de estímulo à passividade, ou seja, como recurso de dominação e exploração. O momento histórico é outro e agora talvez já seja possível o reconhecimento e resgate do potencial religioso desse grupo social, de modo a incluir a espiritualidade como ingrediente de fortalecimento pessoal e comunitário, visando melhor qualidade de vida individual e coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 1971

BOAINAIN JR., E. *Tornar-se transpessoal. Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo, Summus Ed., 1998, pp. 23-76

CAPRA, F. *A Teia da Vida*. Cultrix, São Paulo, 1996.

CAPRA, F. *O tao da física*: *um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. SP, Cultrix, 1985.

____.*O ponto de mutação*: *a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo, Cultrix, 1986.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1988

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

DESCAMPS, M.A. *Histoire du transpersonnel*. *www.europsy.org/aft/histrans.html*.

DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciências del comportamiento*. *México*, Siglo XXI Ed., 1977

DIAZ, R. B. C. & RIBEIRO, R. I. “Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil”. In PINTO, E. A. & ALMEIDA, I. A. (org.) *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.

DOPAMU, P. A. *The place of onisegun in the yoruba health care system* (inédito). 1988

DOPAMU, P. A. *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigéria* (inédito). 1989.

DORNELES, M. A. e cols. “Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade”. In: *Espiritualidade e Qualidade de Vida*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.

ERNY, P. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le livre africain, 1968

GROF, S. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia.* São Paulo: McGraw-Hill, 1985.

JENSEN, R. “Cross-cultural perspectives in palliative care”. In *Pain Palliative Care Pharmacother*. 17(3-4):223-9, 2003.

KOENIG, H. *Handbook of Religion and Health: a Century of Research Reviewed.* Oxford University Press, 2001.

LAPLANTINE, F. *Etnopsiquiatria*. Lisboa, Veja, 1978, pp. 67-128 / 147-149

LeFAVI R. G., WESSELS, M. H. “Life review in pastoral counseling: background and efficacy for use with the terminally ill”. In *Journal of Pastoral Care Counseling*. 57(3): 281-92., 2003.

LODY, R. *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ed. Ática, 1987 (Série Princípios, No.108)

MAGNANI, J.G.C. *Umbanda*. São Paulo, Ed. Ática, 1986 (Série Princípios, No 34)

MASLOW, A. *Toward a psychology of being.* New York: Van Nostrand Reinhold, 1962.

MOFFATT, A. *Psicoterapia do Oprimido. Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular*. São Paulo, Cortez e Moraes, 1984

NEEDLEMAN, J. *A sense of the cosmos. The encounter of modern science and ancient truth.* Harmonsdsworth: Penguin, 1988.

NORONHA, M. “A etnopsiquiatria e o reconhecimento do saber popular”. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria, 37, 113-115,* 1998

NORONHA, M. “La aproximación de la psicología a la Etnología: producto y historia (II)”. *Rev. Psiquiatría Fac. Med. Barna, 21,1, 16-22,* 1994

PARIZI, V. G. *Psicologia Transpessoal. Algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas.* Monografia. São Paulo, 2004 (inédito).PICHÓN-RIVIÈRE, E. - *El*

proceso grupal: del psicoanalisis a la psicología social. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1977

RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996

RIBEIRO, R. I. "Macumba? Isso é coisa de preto! Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil" In PAIVA, G. J. (org.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas.* São Paulo, Eds. Loyola, 2004

RIBEIRO, R. I. "Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto!" In PAIVA, G. J. & ZANGARI, W. (org.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas.* São Paulo, Edições Loyola, 2004.

RIBEIRO, R. I., SALAMI, S & DIAZ, R. B. C. "Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica". In ANGERAMI, V. A. *Espiritualidade e Prática Clínica*. São Paulo, Ed. Thomson, 2004.

SALAMI, S. *A Mitologia dos Orixás Africanos. Coletânea de Adúrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríkì (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos Orixás na Âfrica*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990

SALAMI, S. "Matriz Iorubá de Práticas Divinatórias nos Países da Diáspora Africana". In PINTO, E. A. & ALMEIDA, I. A. (org.) *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

SALAMI, S. *Poemas de Ifá e normatização de condutas sociais dos Yoruba da Nigéria.* Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCHUSP, 1991

SHELDRAKE, R.; FOX, M. *Dialogues on science & spirituality*. London: Bloomsbury, 1996.

SIMÃO, M. – Dados de anotação pessoal. Os dados aqui referidos foram reunidos pelo psicólogo e pesquisador Manoel Simão, membro da ALUBRAT- Associação Luso-Brasileira de Psicologia Transpessoal, não tendo sido ainda publicados. Sáo Paulo, 2004.

TABONE, M. *A Psicologia Transpessoal*. São Paulo, Cultrix, 1988

VALLE, E. (1998) *Psicologia e experiência religiosa.* São Paulo: Loyola.

World Health Organization. WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB). Report on WHO consultation, Division of Mental Health and Prevention of substance abuse, Geneve, 1998.

YOUNG, J. L., GRIFFTH, E. E. "The development and practice of pastoral counseling". In *Hosp Community Psychiatry*. 40(3): 271-6, 1989.

YOUNG, J. L.; GRIFFITH, E. E.; WILLIANS, D. R. “The integral role of pastoral counseling by African-American clergy in community mental health”. In *Psychiatric Services*. 54(5):688-92, 2003.

Roni: está lindo! Vc quer críticas ferrenhas, mas está difícil... Gostei muito do texto. Fiquei pensando uma coisa: o tal do ECRO. Segundo vc, referencial psicológico científico e religioso podem ter o mesmo ecro, e então dá pra funcionar junto, pois uma coisa bate com a outra. Mas o que quer dizer isso que uma coisa bate com a outra? Quereria dizer que o referencial religioso é apenas uma linguagem diferente para o referencial científico? Daí fico sem entender bem. Ciência e religião seriam apenas duas linguagens para dizer a mesma coisa? Não sei o que pensar disso. Suspeito que não. Ao menos para algumas religiões. O que vc acha?

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
© 2007 – Vetor Editora Psico-Pedagógica Ltda.
É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação, por qualquer meio existente e para qualquer fi nalidade, sem autorização por escrito dos editores.
Projeto gráfi co e diagramação: Patrícia Figueiredo
Capa: Ênio Rodrigues
Revisão: Rodrigo Ribeiro Frias

Temas em psicologia da religião / Irene Gaeta Arcuri,
Marília Ancona-Lopez (organizadoras). — 1. ed. —
São Paulo: Vetor, 2007.
Vários autores
Bibliografi a
1. Psicologia religiosa I. Arcuri, Irene Gaeta
II. Ancona-Lopez, Marília.
07-9843 CDD – 200.19
Índices para catálogo sistemático:
1. Psicologia da religião 200.19
2. Religião : Aspectos psicológicos 200.19

RIBEIRO, R. I. Aconselhamento através do Oráculo de Ifá: um enfoque etnopsicológico. In ARCURI, I. G. e ANCONA-LOPEZ, M. (organizadoras). **Temas em psicologia da Religião**. 1. ed. são Paulo: Vetor, 2007.

Quando Quitéria ficou sabendo que havia um babalaô[1] cubano consultando o Oráculo de Ifá em minha Casa, logo telefonou perguntando se ele poderia realizar uma consulta para ela sem sua presença física, pois reside na capital do Ceará. O Babalaô Ogunda Leni, de La Habana, cuja ação sacerdotal tive o grato privilégio de acompanhar, não viu inconveniente algum e o atendimento de Quitéria ficou agendado para o sábado seguinte. A consulta oracular, iniciada às 10:00 horas e concluída às 12:23 horas, teve por apoio concreto apenas o nome da consulente. Através do Jogo de Ifá, Orunmilá descreveu as características pessoais de Quitéria e fatos de sua existência ocorridos em distintos cenários e épocas.

Como o jogo oracular inclui um procedimento diagnóstico, seguido de recomendações terapêuticas e, considerando a possibilidade de ser este assunto pouco divulgado apesar de sua antiguidade (oito milênios), organizei esta apresentação em tópicos: Diagnóstico de Ifá; Relato biográfico de Quitéria; Terapêutica de Ifá; Resposta de Quitéria às recomendações de Ifá; Considerações Gerais, Principal fonte de informações do Babalaô e, finalmente, Ifá na África, em Cuba e no Brasil.

Diagnóstico de Ifá - dados advindos da leitura oracular

Disse Ifá: Quitéria é uma pessoa que estudou e estuda muito. Domina diversos saberes e tem múltipla formação profissional. Tem por hábito falar muito sobre seus planos, porém realiza pouco: fala mais do que age. Quando deve falar, cala e quando deve

[1] Babalaô - literalmente, *senhor do segredo*. Sacerdote de Orunmilá-Ifá, divindade iorubá da Sabedoria. Possui conhecimento e autoridade para realizar o jogo oracular de Ifá. Não confundir com babalorixá, sacerdote de Orixá, também denominado *Pai-de-Santo*, no Brasil.

calar, fala. Tende à vaidade excessiva, ao orgulho de si e ao narcisismo, o que a torna muito exigente na escolha de amigos e amores e a conduz à solidão.

É infeliz na vida familiar: desde criança sofreu maus tratos físicos e psicológicos. O Odu[2] que responde neste jogo sugere a possibilidade de haver ocorrido violência sexual na infância ou na adolescência, bem como práticas homossexuais, talvez realizadas por curiosidade infantil, que redundaram em agressão – de maior ou menor porte – aos órgãos reprodutores. O Odu diz ainda, que seus familiares a deixam de lado ao repartirem direitos de herança, o que lhes trará infelicidades, pois o Ori[3] de Quitéria reagirá a essa injustiça e eles perderão muito mais do que usurparem.

Tende a uma vida afetivo-sexual desregrada, da qual podem decorrer problemas do aparelho reprodutor e esterilidade. Em período mais recente adquiriu hábitos de vida solitária e construiu a crença de que a solidão é inevitável, conformismo que dificulta a aproximação de um homem de idade superior à sua, que poderia ser bom companheiro.

Quitéria busca respostas em distintos contextos religiosos e, por vezes, sente-se completamente perdida em meio a tantas possibilidades de solução para seus problemas. Adota práticas religiosas múltiplas, porém não assume pertença a nenhum grupo. Conta com boa proteção espiritual.

Ocupa postos de liderança no trabalho, sendo invejada e estando, por isso, sujeita a traições. Seu potencial para desenvolver distintas atividades profissionais, pode induzi-la a erros: exercer uma profissão que não aprecie muito ou dedicar-se a uma profissão que não corresponde aos desígnios de seu Ori. Como possui dotes para diversos exercícios

[2] Odu - O *Corpus* Literário de Ifá é composto de um total de 256 Odus, classificados em 16 maiores - *Oju Odù* e 240 menores - *Omo Odù* ou *Amulu Odù*, compondo um total de 4.096 (16 x 16 x 16) poemas que servem de suporte para a interpretação oracular. Os Odus são, simultaneamente, divindades que estabelecem relações hierárquicas entre si.

[3] Ori - *cabeça*. Cabeça física, símbolo de *ori inu*, *cabeça interior*. Divindade pessoal, a *essência do ser*. Protege e defende o seu devoto. *Ori inu* é o grande responsável pelo destino pessoal, pelas oportunidades e dificuldades existenciais.

profissionais, dificilmente estará sujeita a privações econômicas. Esse êxito, entretanto, depende de dois cuidados básicos: deve defender seus direitos trabalhistas e deve exercer uma profissão já exercida por um antepassado. Há indicadores de viagem a trabalho.

Na conjuntura geral de sua existência o aspecto mais relevante diz respeito à saúde, que deverá ser sempre alvo de sua atenção, pois embora seu Ori a apóie e defenda de situações penosas de doença(s), sua saúde acha-se comprometida desde o nascimento e Quitéria acha-se predestinada a enfrentar dificuldades decorrentes de insuficiências ou prejuízos físicos. É preciso cuidar com especial atenção dos seguintes aspectos: (1) Sistema nervoso - experimenta perturbação mental e sua atual condição psíquica pode depauperar gradativamente e aumentar a tendência ao isolamento; (2) Sistema cárdio-circulatório – possui má circulação e tendência à anemia; (3) Sistema respiratório – sofre de falta de ar e, nas situações sociais em que se reúnem muitas pessoas a falta de ar poderá provocar desfalecimento e demandar assistência médica; (4) Aparelho reprodutor (órgãos externos e internos) - tem limitações para conceber, há indícios de problemas relativos à flora vaginal, com conseqüente aumento da vulnerabilidade a doenças infecciosas e riscos de outras doenças, como miomas, por exemplo; (5) Membros inferiores – apresenta risco de debilidade dos membros inferiores, de imobilização das pernas, de ter joanetes e frieiras nos pés; (6) De modo geral, tende a sofrer enfermidades de caráter infeccioso, reumáticas, do sangue e da pele - caspa, psoríase, herpes, entre outras. Estas de caráter psicossomático.

Aconselha Ifá: Considerando a importância de um bom estado de saúde para o enfrentamento de toda e qualquer situação existencial, mostra-se urgente e prioritário cuidar muito bem da saúde. Assim sendo, a primeira e principal recomendação é que seja realizado, imediatamente, um eficiente *check up*. É preciso manter equilíbrio psíquico para impedir a evolução de situações psicossomáticas. Procurar baixar de peso. Não usar sapatos fechados nem meias pretas para evitar frieiras nos pés. Não tomar banho em

banheiros coletivos. Em reuniões de muitas pessoas sentar-se sempre perto da porta para poder sair logo ao sentir falta de ar. Não permanecer em local onde haja pessoas fumando. Não queimar nada e tomar cuidado máximo com possibilidades de queimar-se ou ser queimada. Aprender a conviver com suas limitações físicas.

Deve lutar por seus direitos familiares. Assim, estará agindo em defesa própria e estará, ainda, protegendo os familiares de conseqüências desagradáveis promovidas por ação de seu Ori, em represália às injustiças. Deve viver sozinha, em casa própria, o que não significa que deva abraçar a solidão. Deve manter seus espaços sempre limpos e em ordem.

É recomendável o exercício de uma profissão já foi exercida por um de seus antepassados e que proporcionou a ele muito sucesso profissional e econômico. Convém deixar o local onde trabalha atualmente e afastar-se das pessoas com quem tem trabalhado nos últimos anos. Isto trará novas oportunidades e favorecerá a aproximação de um homem mais velho, bem posicionado socialmente, que poderá vir a ser seu companheiro.

Deve adotar as seguintes restrições alimentares: não comer carne de porco, nem coco, nem abóbora. Deve adotar as seguintes restrições relativas ao vestuário: não vestir roupa preta, nem roxa; não vestir roupa igual à de outra pessoa que esteja por perto; não dormir nua, não dormir sem calcinha ou sem sutiã.

Finalmente, ainda em relação a seus hábitos, adotar uma atitude positiva no enfretamento de dificuldades e observar atentamente o uso que faz da palavra: tomar muito cuidado com a palavra falada e escrita, não calando quando deve falar e não falando quando deve calar. Lembrando que, como diz o adagio cubano, *una lengua salva un pueblo, una lengua hunde un pueblo*.

Foi isso que disse o Oráculo de Ifá e foram estes os seus primeiros conselhos para Quitéria. Seguiram-se recomendações de obras espirituais a serem realizadas para favorecer a superação de dificuldades, como é usual, pois não há jogo oracular iorubá que

não se faça acompanhar de recomendações de ebó[4]. Os ebós recomendados a Quitéria foram registrados, porém não foram encaminhados a ela na primeira mensagem que seguiu por *email*, ainda no sábado à noite. Consideramos a necessidade de dosar as informações para que ela pudesse compreender melhor. Enviamos, pois, o primeiro *email* na noite daquele sábado, apresentando o panorama geral de sua vida, tal como fora desenhado pelo Oráculo a partir do enunciado de seu nome em voz alta, diante do tabuleiro de Ifá[5].

A resposta de Quitéria chegou na tarde do dia seguinte, trazendo dados biográficos em abundância. O texto era extenso e por isso recorto para esta apresentação os aspectos que me parecem mais relevantes. O que escreveu Quitéria? O que dizia de sua vida?

Relato biográfico de Quitéria

Nasci numa cidade do sul do Brasil e viajei para o nordeste atraída por uma oportunidade de trabalho. Estou enfrentando uma situação de litígio e intrigas no trabalho e teria êxito se lutasse por meus direitos, não é? No entanto, sempre abro mão desses direitos e estou cansada de mim mesma. Todo mundo me passa para trás. Sempre espero ansiosamente por minha vez, mas ela nunca chega. Acho incorreto da parte de quem me contratou haver esquecido, sem mais nem menos, os pactos estabelecidos. Trazida para ocupar um posto de liderança, fui invejada e destronada. Sou formada em Educação, Farmácia e Informática e estou atuando na área educacional. Entre os meus antepassados, quem exerceu profissão próxima a uma de minhas formações foi o meu avô alemão, um químico muito criativo, bem sucedido profissional e economicamente, e com quem aprendi muito, apesar de questionar sua conduta, pois ele se comprazia com a própria desonesta "esperteza comercial". Meu avô trabalhou numa multinacional da área de medicamentos.

[4] A palavra *ebó* designa atos litúrgicos, que incluem oferendas ou sacrifícios realizados com o objetivo de afastar malefícios e atrair o bem-estar em todos os âmbitos existenciais.

[5] Denomina-se *opón-Ifá* o tabuleiro com superfície de aproximadamente trinta centímetros de diâmetro, sempre de madeira, em forma retangular, circular, ou semicircular, sobre o qual o Babalaô realiza o jogo oracular.

Tinha dotes de artista e de químico curioso, como eu, que sou hábil na manipulação de remédios, perfumes, temperos...

Surpreende-me o Oráculo afirmar que não terei dificuldade econômica, pois esse tem sido meu problema principal! Pergunto a mim mesma se haveria de fato uma relação entre essa dificuldade e o fato de eu não defender minimamente os meus direitos. Será que eu me daria bem como farmacêutica? Refletirei sobre essa possibilidade.

Minha vida familiar não foi, nem é fácil. Guardo impressões um pouco difusas, como se fossem de uma vida em outra encarnação... tenho aversão por meu pai, porque me pareceu fisicamente invasivo durante a minha adolescência... Não sei. Talvez as lembranças sejam de fatos ocorridos nesta vida mesmo, na infância.

Meus irmãos receberam terras de herança e não me deram a minha parte, embora eu tenha pedido. Odeio estar nessa família. Sinto-me separada deles, numa solidão profunda, solta, sem ter com quem contar. Não faço diferença, não tenho importância para nenhum deles, sou acessória na vida deles. Já tentei tudo para me aproximar, mas a distância de opiniões e de valores é enorme. Sofro muito por não ter tido uma educação ética e moral. Não é que minha família não goste de mim, mas é claro que não somos farinha do mesmo saco. Nossas posições, opiniões e pontos de vista são sempre opostos, diferentes. Eles são inclinados para o materialismo, para o comercial, para a “esperteza”, para a astúcia, julgando meritório saber “tirar vantagem”. Além disso, corro mais perigo se ficar perto deles, pois enfraqueço, sou envolvida... particularmente por meu irmão, que tanto amo, com relação a seu uso de drogas: em vez de tirá-lo do buraco, acabo envolvida e sou levada a compactuar com ele nas suas histórias de esconder drogas etc.

Durante a minha juventude levei vida afetivo-sexual desregrada, sim. Realizei dois abortos e sinto muita culpa por isso, me incomoda muito. Na época eu não tinha consciência. Achava essa opção “normal”. Haverá alguma forma de me livrar para sempre

desse fantasma cármico, genético, ancestral que sempre me ronda? Quanto a casar de novo, não vejo essa possibilidade, mas reconheço um desejo muito escondido que às vezes se manifesta, embora não claramente. Só casaria se houvesse afinidades espirituais e tenho rejeitado oportunidades de relacionamento por essa razão... Sou excessivamente vaidosa, narcisista e, de fato, muito exigente na escolha de parceiros e amigos.

Minha saúde é um problema. Há 17 anos desejo sair deste mundo material. Algumas vezes pensei em acabar com a vida deliberadamente - uma vez andei em direção ao fundo do mar para afogar-me. Outras vezes, atentei contra mim mesma praticando abortos, expondo-me a acidentes, doenças etc. Agora aceito mais serenamente o fato de estar aqui, mas a idéia de fazer algo em prol de prolongar a vida é estranha e contraria meu desejo. Não quero prolongar a vida, mas não quero ficar doente, sofrendo, e por isso me cuido. Tenho pavor de ficar velha, sem ter ninguém por mim, com parcas condições, já que não consegui acumular reservas. Não quero ficar velha. Já sou entrevada demais com os 44 anos que tenho... Já pensou em idade mais avançada?

Quando jovem sofri um acidente de automóvel: vinha dirigindo na zona rural, me assustei com algo que vi na estrada, perdi o controle do volante e bati numa cerca. Fiquei com a perna presa nas ferragens. A fumaça abundante me fez sentir um medo terrível de morrer queimada e então fiz uma força brutal para libertar o pé e sair do carro antes que ele incendiasse. Uma dor absurdamente forte acompanhou o violento trauma que meu pé sofreu. Por isso tenho que andar apoiada em muletas até hoje, pois meu pé só não foi amputado por graça de Deus, mas não tem força nenhuma para me sustentar. Fiquei mais de um ano na cama e somente pouco a pouco fui voltando a andar. Tenho frieiras nos pés porque meus dedinhos ficaram acavalados depois do acidente e tornou-se difícil secá-los após o banho, mesmo porque não alcanço direito esse pé. Procuro secar o melhor que posso, mas mesmo assim os dedos ficam feridos.

Sinto constante dificuldade para respirar: sempre sento perto da porta de saída, na sala de aula fico perto da janela, no elevador com mais de três pessoas, já começo a respirar mal. Tenho flora vaginal deficiente, o que me proporciona fungos, favorecidos pelo clima quente e úmido desta cidade. Sofri doenças infecciosas no aparelho reprodutor, tive miomas e por isso foram extirpados meu útero e meus ovários. De enfermidades reumáticas também padeço: há dias que não consigo sequer abrir o tubo de pasta dental pela manhã. Pode ser reumatismo, pode ser tendinite... mas não fui ainda ao médico averiguar. Tive muita anemia e recentemente foi identificada uma alteração no exame de sangue: excesso de eosinófilos, o que é indício de alergia, parasitose ou infecção. O médico suspeita de uma possível pneumonia. Há mais ou menos dois anos sinto coceira insistente nos braços. Os médicos receitam anti-alérgicos, cortisona e calmantes, mas não tomo por questionar a medicação alopática. Sei que parte desses problemas tem causa psicológica ou espiritual, mas não sei como agir sobre essas causas. Recentemente realizei um *check up* parcial. Vou realizar um completo.

Na vida religiosa tenho tentado realizar uma síntese pessoal de tudo o que aprendi por aí no mundo, até agora. Nunca consegui ser fiel a uma única linha. Ser eclética sempre foi uma característica minha. E agora, ao consultar este Oráculo, estou fazendo um primeiro contato com mais uma prática religiosa, totalmente desconhecida. Preciso de informações, preciso entender mais. Quero fazer a minha parte com amor e fé, mas por enquanto tudo me parece vago, confuso. Não conheço as divindades, não compreendo bem o alcance disto, me surpreende essa descrição de mim e de minha vida, realizada sem que eu tivesse dado qualquer informação além de meu nome.

O isolamento em que vivo tem me feito mal e não sei como resolver isso. Estou cansada de procurar pessoas, grupos e só me dar mal... Aqui reside a maior complicação da minha vida. Meu relacionamento nos grupos é um verdadeiro desastre, desde sempre, que

me lembre. Sempre fui alvo de pilhérias e piadas por parte de todos, inclusive de minha mãe. O resultado é que morro de medo de estar entre pessoas. Me desespero quando os mais espertinhos começam a procurar alguém para fazer graça e pilhérias... Tenho pavor. Por isso cada vez fico mais sozinha.

Lamentavelmente, nunca consegui fazer bom uso de minha palavra e isso tem sido um grande problema: desequilíbrio psíquico, problemas de relacionamento, discriminação nos grupos familiares, de trabalho, estudo etc. Não tenho agilidade para dar as respostas certas, com precisão e força. Às vezes nem tenho clareza a respeito do que devo dizer, apesar de compreender as situações. Só me dou conta de que devia ter dito isso e aquilo para tal ou qual pessoa, nessa ou naquela hora, depois que o momento passou. Isso é o que mais tem me afetado na vida e preciso muito de ajuda para melhorar.

Quanto às interdições, como poderei não comer nenhuma espécie de abóbora? Como toda semana! Coco, eu tenho evitado porque me faz mal, embora eu goste. Não como carne nenhuma. Estou me esforçando para baixar de peso. Interessante essa recomendação de não vestir roupa igual a de outra pessoa que esteja por perto, pois tenho muitas roupas feitas com o mesmo tecido das roupas de minha sócia. Se eu seguir essa orientação terei que aposentar quase todas as minhas roupas. Sei que devo viver sozinha e em casa própria, mas tenho restrições econômicas. Não devo dormir nua? Só durmo sem roupa alguma! É muito importante essa recomendação? Tenho que passar a dormir vestida? Por quê? Devo dormir de calcinha e sutiã? Tenho horror a sutiã! Poderia ser uma blusinha curta e larga? Não fico em lugar onde pessoas estejam fumando porque começo a tossir e tenho dor de cabeça na mesma hora. Não devo queimar nada e o que eu mais gosto é justamente de brincar com fogo! Ele me atrai e me distrai – embora há tempo não faça isso... Durante o acidente eu quis fugir do carro, pois fiquei com medo de ser queimada e

foi por isso que meu pé e perna se destruíram muito mais. Mas gosto muito de ter proximidade com o fogo.

Uma coisa que tem sido muito difícil pra mim é manter meus espaços limpos e em ordem. A desorganização é grande. Tem até barata. A papelada misturada, uma baderna! Não tenho tempo, não tiro férias há 15 anos, desde o acidente.

Terapêutica de Ifá - obras espirituais recomendadas

Respondemos a mensagem de Quitéria encaminhando a ela, então, as recomendações terapêuticas de Ifá, que já estavam conosco desde a consulta. Para que se tenha uma idéia da aparente simplicidade da terapêutica recomendada, apresento a seguir o rol de obras espirituais recomendadas, sem deter-me, entretanto, nas descrições pormenorizadas dos procedimentos, que Quitéria certamente recebeu, nem me proponho a arriscar análises e interpretações por duas razões: o presente contexto não comporta esse exercício e meu objetivo principal é o de estimular debates e reflexões.

Para Quitéria foram recomendadas oito obras espirituais: (1) Oferenda a Orunmilá-Ifá, divindade da sabedoria. A ser realizada durante nove dias, com oito inhames pequenos, pano de algodão branco e azeite de dendê; (2) Oferenda a Egun Elemi, Ancestrais de vínculo espiritual – Mestres cujas idéias orientam a vida de Quitéria. A ser realizada durante sete dias, com 21 bananas verdes, panos de algodão nas cores vermelha e branca; (3) Oferenda a Oxum, divindade das águas doces, da fertilidade e da prosperidade. A ser realizada num único dia, com abóbora, um prato de louça clara, cerveja, canela em pó e flores naturais (para produzir os efeitos esperados essa obra demanda respeito a uma interdição alimentar definitiva: não comer nunca, nenhum tipo de abóbora); (4) Orientação sobre um procedimento a ser adotado toda vez que sai de casa para resolver algum assunto

importante, utilizando pedaços de coco; (5) Ritual de Bori[6] a ser realizado com urgência, para estabilizar a saúde física e mental; (6) Oferenda a Exu, Xangô e Ogum, para afastar Iku, a morte. É preparada com quiabo e temperos; (7) Recomendação de uso constante de um colar de Ifá trançado com corrente de metal nobre - prata ou ouro que, ao ser usado, dispensa o uso de qualquer outro colar ou pulseira e (8) Recomendação enfática de iniciação em Orixá, recomendação que reconhecemos, o Babalaô e eu, depende de disponibilidade pessoal da consulente para assumir compromisso religioso com um sistema de crenças que nem sequer conhece.

Resposta de Quitéria às recomendações terapêutica de Ifá

Na verdade é uma mão de obra medonha isso tudo. Estou assustada! É sempre assim ou é porque meu caso está complicado? Bem, estou tentando firmemente me inteirar das coisas todas, fazer direitinho o recomendado, apesar de não entender muito bem. Com essas palavras Quitéria introduziu a apresentação de uma série interminável de dúvidas de todo tipo e tamanho, mesclando dúvidas de caráter filosófico, teológico e ontológico com outras, comezinhas. Menciono algumas: qual seria a melhor ordem de realização das obras recomendadas? A abóbora pode ser da verde compridinha ou tem que ser do tipo moranga? Os itens das oferendas podem ser guardados na geladeira? Ifá tem poder para tornar um homem imortal? Ifá promove longevidade sem atenção à qualidade de vida? O que a gente faz com a abóbora depois dos sete dias de ritual? As obras espirituais, dado o seu caráter analógico e mágico, têm o poder de substituir atos humanos difíceis, como os de reivindicar direitos ou realizar movimentos para superar a solidão? As obras operam como soluções mágicas, que isentam a pessoa de assumir atitudes e tomar iniciativas? É indispensável vestir-se para dormir e jogar fora as roupas idênticas às da amiga? É preciso,

[6] Bori é o ritual de oferendas ao Ori, essência vital que responde pelo destino humano, realizado em busca de equilíbrio, sorte e bem estar. Para a realização desse é indispensável a presença física, o que demanda, portanto, o contato pessoal com um sacerdote ou sacerdotisa de Orixá (babalaô, babalorixá ou ialoarixá).

de fato, abrir mão - para sempre - de saborear abóboras e abobrinhas? Os rituais de iniciação mostram-se indispensáveis mesmo? Qual é, de fato, sua utilidade? Como operam tais obras, tão corriqueiras e simples, sobre aspectos tão complexos da existência humana? Por quê é recomendável dar continuidade à ação profissional de um antepassado? Enfim, suas dúvidas integram um continuum que vai desde a dúvida a respeito da existência de Deus até a preocupação relativa ao formato da abobrinha e ao quiabo da oferenda, se tem que ser cru ou cozido.

Considerações Gerais

Ao abordar o tema *Aconselhamento através do oráculo de Ifá: um enfoque etnopsicológico* no contexto de debates sobre *Aconselhamento Psicológico e Aconselhamento Espiritual*, muitos podem ser os recortes possíveis, dependendo se onde se queira fazer recair a ênfase. O relato de caso de consulta oracular de Ifá aqui apresentado pode suscitar muitas questões, das quais enuncio apenas algumas: eficácia do oráculo de Ifá, fatores que levam uma pessoa a buscar aconselhamento existencial junto ao oráculo, barreiras à comunicação próprias do encontro de quadros referenciais distintos, durante uma consulta oracular de Ifá e suas conseqüências, possibilidade de transformações existenciais através de auto-educação orientada pelo Oráculo. Insisto que não me propus o objetivo de explicar, nem de sugerir relações de causa e efeito entre as ocorrências aqui descritas. Neste contexto pretendo apenas descrever parte do que tenho presenciado para suscitar reflexões e debates[7].

Muitas inquietações relativas à eficácia do oráculo de Ifá, ou seja, aos efeitos educacionais e terapêuticos do processo de aconselhamento existencial realizado através desse oráculo, vêm me acompanhando há mais de duas décadas, ou seja, desde que comecei a presenciar experiências com leituras oraculares realizadas por babalaôs na

[7] Dados complementares podem ser encontrados em RIBEIRO, 2005.

Nigéria, no Brasil e em Cuba. Embora não tenha realizado uma pesquisa sistemática com métodos das Ciências Humanas, não posso duvidar do expressivo número de casos que acompanhei, cujo progresso é indiscutível: remissão de sintomas orgânicos; conquista de bem estar e de mais confiança em si e na Vida; conquistas sociais e econômicas, geralmente associadas a uma auto-imagem e auto-estima melhoradas e assim por diante. Nesses processos o oráculo de Ifá, bem como o *Corpus Literário de Ifá*, seu quadro de referência, proporcionaram meios para uma compreensão mais aguda de processos subjetivos e favoreceram, particularmente por seu poder metafórico e energético, as transformações almejadas por muitas das pessoas que recorreram a essa modalidade de aconselhamento. Nem sempre há progressos e conquistas, nem sempre há uma devida compreensão do que é exigido do consulente, nem sempre os conselhos são compreendidos, nem sempre as recomendações são observadas e atendidas.

Outra questão interessante diz respeito aos fatores que levam uma pessoa a buscar aconselhamento existencial junto ao oráculo: A crença numa ação do Destino? A busca de soluções rápidas e mágicas para os próprios problemas e dificuldades? Uma representação do humano que supõe relações entre destino e livre-arbítrio na busca do bem estar e da felicidade? Uma inquietação relativa às próprias responsabilidades e compromissos para consigo, para com as tarefas e para com os grupos aos quais pertence? Um modismo que favorece o *Maria vai com as outras*?

Outra questão muito importante, a meu ver, diz respeito aos elementos constitutivos dos ECROs que interagem durante a consulta oracular de Ifá. Recorrendo ao conceito pichoniano de ECRO – Esquema Conceitual, Referencial e Operativo, ou seja, o padrão de compreensão da realidade que determina atitudes e comportamentos, podemos perguntar: O que ocorre, por exemplo, quando um consulente brasileiro, com seu ECRO geralmente marcado pelo Cristianismo e por valores do Capitalismo – individualismo extremado e

consumismo – se encontra com um sacerdote de Ifá, cujo ECRO é tão distinto do seu? O Oráculo de Ifá é peça fundamental de um mosaico profunda e extensamente distinto do branco-ocidental. Os pressupostos de tempo, espaço e universo do mundo branco-ocidental e do mundo das tradições negro-africanas variam da água para o vinho. As noções de pessoa e de destino humano também são tão distintas... E então? Como são recebidos por ouvidos brasileiros os conselhos advindos de um porta-voz de outro sistema sócio-cultural? Por exemplo, no que diz respeito à dinâmica entre fatores determinados pelo Destino, imutáveis, e outros, passíveis de transformação. Distintos são os ECROs que interagem no encontro de um consulente "ingênuo" com o sacerdote de Ifá. Como são ouvidas e interpretadas as recomendações? Com que atitude se obedece ao conselho oracular? Que efeitos podem ser esperados de uma situação com essas peculiaridades?

Sem esgotar as possibilidades, ainda podemos questionar a respeito da possibilidade de promover expressivas transformações existenciais através de processos de auto-educação. Os iorubás referem-se a relações entre *Ori Inu* - Destino - e *Iwa* - Personalidade/Caráter, identificando que a dinâmica estabelecida entre ambos resulta do fato de entrarem em jogo, de um lado, qualidades do Ori, a divindade pessoal, e de outro lado, qualidades de caráter e personalidade. O que, em linguagem ocidental talvez possa adotar a formulação segundo a qual a qualidade de vida está na dependência de uma relação favorável entre o Eu Superior, ou Self, e instâncias "menores", como a personalidade e o caráter.

No caso de Quitéria, ela apoiou-se inicialmente na convicção de que cada pessoa pode liderar o próprio caminho de vida e decidiu assumir novas atitudes e adotar novos comportamentos, mesmo que para isso tivesse que realizar ações cuja lógica e significado oculto ignora e reverenciar divindades ainda desconhecidas, mas para as quais abriria

caminho de inclusão em seu panteão pessoal, um “panteão mestiço”, como tantos outros “panteões pessoais” de países pluri-raciais e multiculturais como o nosso.

Sempre me lembro de outra consulente, mulher inteligente, com boa formação acadêmica, alto cargo executivo, que vivia sob ameaça constante de agressão por parte do ex-marido que, de bondoso, colaborador e compreensivo, tornara-se violento após a separação conjugal. Seqüestros-relâmpago dos filhos ainda menores de idade, pedradas no carro e nas vidraças da casa, boicote econômico, boatos difamatórios no espaço de trabalho, eram alguns dos ataques diários. Um inferno. Entre as obras espirituais recomendadas pelo Oráculo de Ifá havia uma de reverência e culto a Oxum, divindade das águas doces, da fertilidade e da prosperidade. Essa obra incluía a oferenda de uma abóbora bem bonita a Oxum e um gesto diário, ao longo de cinco dias, de reverência e oração, que consistia em ajoelhar-se diante da oferenda para “conversar com Oxum”, expondo as próprias mágoas e preocupações, como quem fala com um amigo. Todas as recomendações foram seguidas à risca. Lá pelo terceiro ou quarto dia a moça nos procurou para dizer, com toda a sinceridade, que estava disposta a seguir todas as recomendações oraculares, mas que devia revelar o fato de sentir-se profundamente idiota ao ajoelhar-se e conversar com uma abóbora! A história é engraçada e Ogunda Leni divertiu-se, como eu, muito, com essa interpretação equivocada: a oferenda estava sendo confundida com a Divindade e a moça não entendia que a abóbora, objeto de oferenda, servia de canal de comunicação entra ela e Oxum. Ogunda Leni disse *Mira! Parece que tenemos una Santa nueva en nuestro panteón: Santa Calabaza!* Tudo muito engraçado. Mas não deixa de ser curioso o fato de não ter sido necessário mais de um mês para a sua vida reconfigurar-se totalmente: o marido silenciou; as agressões desapareceram completamente e as principais queixas trazidas à presença do Conselheiro deixaram de existir. Coincidências?

Principal fonte de informações do Babalaô

Uma questão muito importante ainda não foi abordada. Podemos constatar que a leitura oracular realizada pelo Babalaô Ogunda Leni naquele sábado, descrevia, ao longo de um discurso de mais de duas horas, características pessoais e pormenores da vida de Quitéria, a partir de uma única informação disponível: o nome da consulente. Então, de onde Ogunda Leni retirou tantas informações fiéis a uma realidade por nós desconhecida? Será que Ogunda Leni é dotado de clarividência? De clariaudiência? Tem dons parapsicológicos? Certamente ele é dotado de uma sensibilidade empática aprimorada ao longo de anos de estudo, prática oracular e reflexões e procura associar recursos de intuição aos dados obtidos na principal fonte de informações sobre Quitéria e sua vida: os *itan* de Ifá Como? Convém discorrer sobre essa prática divinatória, tal como se dá em seu continente de origem e em países da diáspora africana, particularmente Cuba e Brasil. Para, em seguida, a título de exemplo, concluir com a narrativa de *Ose Ofun*, um dos *Omo Odu* que responderam no jogo feito para a Quitéria.

Ifá na África, em Cuba e no Brasil

Orunmilá, divindade iorubá da sabedoria, também chamado Ifá, detentor de todo o conhecimento, ocupa lugar privilegiado no panteão iorubá. Oráculo de homens e deuses, principal fonte do saber originário desse grupo étnico, utiliza como recurso de comunicação com os homens o sistema igualmente denominado Ifá, cuja grande complexidade coexiste com aparente simplicidade. Esse sistema fundamenta-se no *Corpus* Literário de Ifá (*Odu Corpus*), transmitido pelos babalaôs, sacerdotes de Orunmilá, através da longa cadeia da oralidade.

O Corpus Literário de Ifá é composto de 16 Odus principais (*Oju Odu*) e 240 Odus menores (*Omo Odu* ou *Amulu Odu*) que, somados aos maiores, perfazem um total de 256 conjuntos de poemas. Os Odus principais são: *Eji Ogbe, Oyeku Meji, Iwori Meji, Odi Meji,*

Irosun Meji, Owonrin Meji, Obara Meji, Okanran Meji, Ogunda Meji, Osa Meji, Ika Meji , Otuurupon Meji Otua Meji, Irete Meji, Ose Meji e Ofun Meji.

Cada Odu é considerado uma divindade. Os *Amulu Odu* resultam da associação de características de seus "*Odu* genitores". Por exemplo, *Ogbeyeku* decorre da combinação de *Ogbe* com *Oyeku*; *Osefun* decorre da combinação de *Ose Meji* com *Ofun Meji.* Breves ou longos, pois variam de tamanho - de três ou quatro linhas a conjuntos de até seiscentas linhas -, os Odus compõem-se de narrativas de acontecimentos míticos e históricos, denominadas *itan*, de tamanho também variável.

A este magnífico *corpus* recorrem os sacerdotes de Ifá quando procurados por alguém em busca de orientação. E quanto ao jogo propriamente dito?

O jogo oracular de Ifá inclui-se entre os chamados jogos geomânticos, que possibilitam adivinhar através da observação da superfície da terra ou da disposição de objetos em relação aos pontos cardeais, bem como através do uso de dezesseis configurações de pontos, sementes, pedras ou quaisquer outros elementos, matematicamente inter-relacionados. Quando o adivinho lança sementes, pedras, conchas (ou outros objetos) sobre o chão obtém determinadas configurações. - *figuras geomânticas* – a partir da organização dos elementos em 16 figuras. Realizando uma sequência de procedimentos, o oráculo obtém determinado número de figuras geomânticas.

Há diversos recursos de consulta a Ifá e as configurações formadas durante a consulta oracular correspondem a metáforas ou parábolas do *Odu Corpus*, sincronicamente relacionadas à condição existencial do consulente, ou seja, narrativas que, por sincronicidade[8], relacionam-se de modo significativo com as ocorrências da vida daquele que está consultando. Em outras palavras, estabelece-se uma relação analógica, uma

[8] Segundo Jung (1987), sincronicidade é a coincidência significativa de acontecimentos no espaço e no tempo. Manifesta a peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, bem como dos estados psíquicos das pessoas envolvidas nesses eventos, de tal modo que tudo o que ocorre em determinado momento acha-se relacionado entre si e tem inevitavelmente a qualidade peculiar daquele momento.

relação *como se* entre os *itans* e a trajetória biográfica do consulente. De tal modo que o sacerdote atenta para a narrativa e descreve a vida da pessoa que está buscando o conselho: olha para o espelho e descreve a pessoa cuja imagem ali se reflete. Na grande multiplicidade de *itan* encontramos situações arquetípicas, uma espécie de "modelos ancestrais" ou padrões de atitudes e condutas.

O conselho, fundamental no processo, emerge da análise da situação e da conduta do(s) herói(s) da narrativa. Entre os valores iorubás o conselho e o respeito pela sabedoria de quem aconselha ocupam lugar da maior relevância. O conselho integra todas as narrativas, sem exceção e tamanha é sua importância que três condições se mostram indispensáveis para o progresso: a busca de conselho, o discernimento para compreender sua linguagem muitas vezes cifrada e o respeito pela sabedoria que ele guarda em si.

Dos principais recursos de consulta a Ifá bastante conhecido é o *opele*, corrente divinatória montada com oito metades do fruto da árvore de mesmo nome, fruto esse que possui duas faces - uma côncava e outra convexa. A cada vez que a corrente é deitada sobre a superfície do tabuleiro, define-se uma configuração que remete a determinado *Odu.*

A descrição acima refere-se à prática oracular de Ifá na Nigéria, Togo e Benin. Durante o longo período da escravidão esses conhecimentos foram transportados para países da diáspora iorubá. Considerando que a consulta de Quitéria foi realizada por um babalaô cubano e acompanhada por mim, uma brasileira, convém descrever algumas peculiaridades dessa prática oracular em Cuba e no Brasil.

Conforme assinala Diaz (2004), ao ser transportado para Cuba esse sistema preservou sua complexidade, bem como a exigência de preparo dos babalaôs para o exercício de um sacerdócio dedicado, inteligente e restrito, sujeito a um código ético-moral inviolável e a uma vida de estudos intermináveis. A prática de Ifá em Cuba é hoje assunto de grande naturalidade para os habitantes da Ilha e pessoas pertencentes a distintos grupos

religiosos recorrem a esse oráculo em busca de orientação para o enfrentamento de crises e conflitos. Afirma Diaz que em todo o continente americano é Cuba que reúne o maior número de babalaôs e, se a presença de Ifá vem se tornando a cada dia mais expressiva em outros países, entre os quais Venezuela, México, Estados Unidos e Porto Rico, esse fenômeno tem sido em grande medida favorecido pelo fato de sacerdotes cubanos migrarem de seu território de origem para essas terras.

No Brasil o panorama é outro: embora também haja ocorrido entre nós fenômenos de transculturação e de sincretismo religioso análogos aos de Cuba, não foram constituídas famílias de babalaôs formados segundo o rigor imposto pela Religião Tradicional Iorubá. Sou de opinião que o fato de haver famílias de babalaôs em Cuba e não haver no Brasil constitui o principal fator das diferenças – que não são poucas nem pequenas – identificadas entre as práticas religiosas de matriz iorubá encontradas nesses dois países. Somente nos últimos quinze anos é que se observa um movimento expressivo de introdução aos conhecimentos do Sistema de Ifá-Orunmilá, que têm como principais atores babalaôs da Nigéria e babalaôs cubanos, cabendo ao Babalaô Fabunmi Sowunmi e à Iyanifá Obimonure Asabi Dyaolu os principais papéis.

Para finalizar, e a título de exemplo, apresento um *itan* de *Ose Ofun, Omo Odu* que, entre outros, respondeu no jogo feito para a Quitéria.

***Ose Ofun*[9], um dos *Omo Odu* que responderam no jogo de Quitéria**

Orunmilá foi morar certa vez num lugar distinto do que nascera. Lá vivia bem e começou a engordar. Iku, a Morte, o viu engordando e desejou alimentar-se dele. Começou a traçar planos para agarrá-lo e comê-lo. Orunmilá, tomando conhecimento disso, foi consultar Ifá e, seguindo os conselhos recebidos, preparou uma comida com bastante quiabo, comida bem babosa, e a colocou espalhada no chão, diante da porta de

[9] Observe que a mudança de cidade, os riscos de vida e a recomendação das obras (6) e (7) encontram suporte neste *itan.*

entrada de sua casa. Quando Iku chegou para apanhar Orunmilá, escorregou naquela baba e foi logo em seguida aprisionado por três Orixás – Exu, Xangô e Ogum. Essas três Divindades aprisionaram Iku utilizando para isso um colar de Ifá ao qual se enroscava uma corrente de metal nobre (prata ou ouro). Desse modo Orunmilá escapou de ser devorado por Iku. Quanto a Iku, sempre que vê alguém usando esse colar não o toca.

Referências Bibliográficas

ABIMBOLA, W. - *Ifá. An exposition of Ifá Literary Corpus.* Ibadan, Oxford University, 1976.

ABIMBOLA, W. - *Sixteen Great Poems of Ifá.* UNESCO, 1975.

BASCOM, W. - *Ifa Divination. Communication between God and men in West Africa*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University, 1969.

BEYIOKU, A. F. - *Ifá, its worship and prayers.* Lagos, Salako, 1971.

BEYIOKU, A. F. - *Ifá: Basic Principles of Ifá Science.* Lagos, Tika-Tore, 1940.

DIAZ, R. B. C., RIBEIRO, R. I.. ”Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil”. In: PINTO, E. (org.) *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.

JUNG, G.C. Introdução. *I Ching - O Livro das Mutações* (Tradução de Richard Wilhelm). São Paulo, Pensamento, 1987.

RIBEIRO, R. I. - *Alma africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo, Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, R. I. “Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana”. In AMATUZZI, M. (org.). *Psicologia e espiritualidade.* São Paulo, Paulus, 2005.

SALAMI, S., King. ”Matriz iorubá de práticas divinatórias nos países da diáspora africana”. In: PINTO, E.(org.) *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.

SÀLÁMÌ, S., King – *Poemas de Ifá e normatização de condutas sociais dos iorubás da Nigéria.* Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo, FFLCH da USP, 1999.

Revista Transdisciplinar de Gerontologia
Universidade Sénior Contemporânea

Qual é sua gloriosa idade?
O envelhecimento de mulheres iorubás (África Ocidental) à luz do diálogo entre Cristopher Lasch e Lin Yutang

Ronilda Iyakemi Ribeiro[1]

Resumo

No âmbito dos debates sobre *envelhecimento e morte* e sobre a *questão feminina*, o texto aqui apresentado reúne informações a respeito do modo iorubá de envelhecer, particularizando dados sobre o envelhecimento feminino. Para melhor compreendermos esse estágio da vida humana e melhor refletirmos sobre a concepção dos iorubás, grupo étnico da África Ocidental (Nigéria, Togo e República do Benin), de marcante presença na vida sócio-cultural brasileira, é tecido um diálogo entre as idéias de Cristopher Lasch e as de Lin Yutang. Lasch, autor de *A Cultura do Narcisismo. A vida americana numa era de esperanças em declínio*, realiza uma lúcida análise das relações humanas nas sociedades industriais, enquanto Lin Yutang, autor de *A importância de viver. A arte de ser feliz revelada pela profunda sabedoria chinesa*, tece considerações sobre as diferentes representações sociais do envelhecimento mantidas nas sociedades industriais e nas tradicionais, como a iorubá. Os títulos dessas obras já refletem atitudes básicas frente à vida e à morte, das quais decorrem formas de relacionamento familiar nessas sociedades, que definem de modos distintos o lugar do envelhecimento. Este estudo foi realizado com base na bibliografia de referência e nos relatos biográficos de mulheres iorubás, na cidade de Abeokuta (estado de Ogum, Nigéria) e brasileiras, na cidade de São Paulo (estado de São Paulo, Brasil). Comparando-se o lugar concedido à morte na sociedade tradicional e na industrial constatamos que, naquela, a memória cumpre a função de preservar vivos os já-idos. Nesta, porém, a morte é necessariamente interdita por tratar-se de sociedades do tempo produtivo, fundadas na lógica do lucro, que não deixam tempo nem lugar para qualquer atividade que demande alguma energia, dada a necessidade de reverter toda a energia possível em benefício do rendimento. Quanto ao envelhecimento, observamos que, enquanto as sociedades tradicionais mostram-se favoráveis ao desenvolvimento de atitudes positivas ante o envelhecimento e a morte, o mesmo não ocorre nas sociedades industriais, onde o horror ao envelhecimento e à morte tornam intolerável a presença e a perspectiva da velhice. O medo da velhice tem origem na estimativa racional do que acontece às pessoas idosas nessas sociedades, bem como, segundo Lasch, no pânico irracional das pessoas que, construídas nessas culturas do narcisismo, têm a necessidade de serem admiradas e temem que pouco possa sustentá-las quando a juventude passar.

Palavras-chave: envelhecimento, feminino, iorubás, herança africana.

[1] **Ronilda Iyakemi Ribeiro** possui graduação em Psicologia pela Universidade de São Paulo – USP (1968), mestrado (1981) em Psicologia; doutorada (1987) em Psicologia pela USP e doutorado em Antropologia (da África Negra) pela USP (1996). Pesquisadora do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Paulista e professora-orientadora no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da USP, atua principalmente nos seguintes temas: Herança Africana, Tradição Iorubá, Relações Raciais, Psicologia e Religião, Etnopsicologia, Responsabilidade Social e PsicoInformática. È membro da diretoria da ONG Instituto Guatambu de Cultura-Canto das Águas. Email: iyakemi@usp.br.

O continente africano, apesar de apresentar-se ao olhar menos avisado, como um bloco único, guarda uma imensa diversidade cultural, lingüística, biológica e política. E embora pelo menos 45% dos brasileiros tenham ancestrais oriundos da África, esta permanece até hoje um dos continentes menos conhecidos, comparativamente aos demais, que participaram da formação do povo brasileiro.

No presente contexto trato de apresentar algumas informações sobre o modo iorubá de envelhecer. Os iorubás integram um grupo étnico da África Ocidental, de forte presença na vida sócio-cultural brasileira.

Falo na posição de mulher de valores negro-africanos e pele branca, mãe de um casal de jovens iorubás, nascidos no Brasil. Aprendi com os ancestrais africanos de meus filhos, por mim adotados como minha própria ancestralidade moral e espiritual, que *o ensinamento se dá de boca perfumada a ouvidos dóceis e limpos.* Por isso, tratei de preparar, respeitosamente, a minha escuta e, buscando cumprir o que me compete na tarefa de sermos, cada um de nós, elos de uma corrente geracional, espero que as sementes de sabedoria plantadas em mim pelos sábios iorubás encontrem terreno fértil também na alma de jovens das gerações que sucedem a minha.

Os iorubás ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e, em menor proporção, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé). Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria, onde convivem com outros grupos étnicos: anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv, cada qual com sua própria língua, costumes e sistemas de administração tradicional. Destes, os mais numerosos são os hausa, iorubá e ibo. A conquista daomeana de parte das terras iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos iorubá e fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em sub-grupos - Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan entre outros.

Os relatos biográficos que ouvi da boca de mulheres iorubás mostram que a morte, quando boa, não destrói os laços familiares, pois alcançada a condição de ancestral, permanece o homem no seio familiar, cuidando dos interesses dos seus descendentes. Entre os iorubás a noção de *corrente da vida* torna a imortalidade quase visível e palpável. As mulheres iorubás, convictas da continuidade da vida após a morte, percebem a si mesmas como elos da corrente geracional, expressão no presente, da conexão entre passado e futuro. Esse contexto sociocultural mostra-se favorável ao desenvolvimento de atitudes positivas ante o envelhecimento e a morte. O culto aos ancestrais cumpre, entre outras, a função de preservar relações entre vivos e já-idos, ou seja, entre vivos e mortos-viventes. Quando os corpos envelhecidos estejam totalmente imobilizados pela morte, os já-idos permanecem presentes na memória e nos movimentos de seus filhos, netos, bisnetos.

Os iorubás percebem a família como um organismo composto de órgãos mutuamente dependentes e a convivência entre os familiares ocorre de modo análogo ao das relações entre os órgãos de um corpo: *Como nossos olhos, mãos, pés, pernas, braços, ... preciosos auxiliares, com o passar do tempo vão se tornando cada vez mais debilitados, portanto, menos capazes de acorrer em nosso auxílio, os corpos jovens dos netos vêm para substituí-los*, diz uma mulher iorubá. A identidade individual se constrói incluindo a percepção de si mesmo como parte de um organismo grupal - o familiar. Esse fato favorece atitudes positivas ante o envelhecimento e a morte. A dinâmica das relações entre cada indivíduo e seu grupo de pertença supõe o reconhecimento de uma pertença, aqui-e-agora, a um grupo familiar e uma pertença, no tempo, a um grupo constituído pelos muitos elos da corrente geracional.

Buscando compreender o modo africano de significar as relações familiares, o envelhecimento e a morte, confrontemos duas formas distintas de representação das relações familiares: a adotada pela chamada "cultura do narcisismo" e outra, adotada por sociedades tradicionais orientais. Para isso, pode ser interessante retomar as falas de Cristopher Lasch e do filósofo e romancista chinês Lin-Yutang para representar cada uma dessas formas de representar tais relações.

Christopher Lasch (1983), da Universidade de Rochester, em sua obra *A Cultura do Narcisismo. A vida americana numa era de esperanças em declínio*, realiza uma lúcida análise das relações humanas em sociedades industriais, enquanto Lin Yutang (1963), tece considerações sobre as diferenças culturais que pôde observar vivendo na China e nos Estados Unidos, em sua obra *A importância de viver. A arte de ser feliz revelada pela profunda sabedoria chinesa*. Embora as obras desses autores tenham sido publicadas há pelo menos duas décadas, suas observações mostram-se bastante úteis a nossos propósitos. Observemos que os títulos dessas obras já refletem atitudes básicas frente à vida e à morte, das quais decorrem formas de relacionamento familiar nas sociedades tradicionais e industriais.

As sociedades industriais carregam a marca de valores da *cultura do narcisismo*, que exige a satisfação imediata das necessidades e coloca as pessoas em estado de desejo permanentemente insatisfeito. Lasch refere-se ao fato de que nessas sociedades vive-se a *busca da felicidade no beco sem saída de uma preocupação narcisista com o eu*. O narcisista não se interessa pelo futuro, em parte por ter pouco interesse pelo passado; subestima a necessidade de interiorizar associações felizes ou criar um estoque de lembranças amoráveis, fonte psíquica indispensável para enfrentar a última parte da vida. Diz Lasch: *Longe de considerá-lo uma sobrecarga inútil, vejo o passado como um tesouro político e psicológico do qual extraímos reservas que necessitamos para enfrentar o futuro. A indiferença de nossa cultura pelo passado ... fornece a prova mais palpável da falência dessa cultura ... Uma negação do passado mostra o desespero de uma sociedade que não consegue enfrentar o futuro* (Lasch, 1983:16). É, pois, na desvalorização do passado que Lasch localiza um dos mais importantes sintomas da crise cultural das sociedades industriais.

Nessas sociedades, no interior de uma "cultura do narcisismo", a paixão predominante é viver para si e para o momento, o que determina a perda do senso de continuidade histórica. Nesse contexto, até mesmo a busca religiosa e de auto-desenvolvimento pode estar apoiada, e freqüentemente está, sobre o interesse de *cultivar uma auto-atenção transcendental* apenas com vistas a aumentar o próprio poder e aperfeiçoar a própria performance, numa perversão dos princípios e finalidades de propostas religiosas ou filosóficas que, em sua base, visam fins bem distintos para suas práticas, pois têm por norte a esperança em maior justiça social e almejam a comunhão universal. Peter Marin, citado por Lasch (1983:27), ressalta que o ponto de vista adotado *centraliza-se unicamente no eu e considera como único bem a sobrevivência individual*.

Simone de Beauvoir descreve um fenômeno freqüente das sociedades industriais: *As árvores que o velho planta serão abatidas ... o filho não recomeçará o pai e o pai sabe disso. Ele desaparecido, a herdade será abandonada, o estoque da loja vendido, o negócio liquidado. As coisas que ele realizou e que fizeram o sentido de sua vida são tão ameaçadas quanto ele mesmo* (1970:402).

Por outro lado, Lin-Yutang refere-se ao fato de que na China tradicional cada indivíduo é considerado, também, um membro da unidade familiar, um elo da corrente da vida: inicialmente é cuidado, depois cuida e, na velhice, volta a ser cuidado. Inicialmente obedece e respeita, depois é obedecido e respeitado. Uma vivência profunda do sentido de continuidade histórica e a consciência de si mesmo enquanto elo geracional favorecem o desenvolvimento de uma atitude de zelo pelo bem comum, ainda que

seja, pelo menos, o do grupo familiar. Diz *Lin Yutang: Cada avô, ao ver o neto que parte para a escola, sente que está vivendo outra vez na vida do menino e quando lhe belisca as bochechas sabe que é carne de sua carne e sangue de seu sangue. Sua vida é apenas uma parte da vida familiar e da grande corrente da vida, que flui sempre e, portanto, ele é feliz ao morrer* (p.157).

Lasch refere-se ao sentido de continuidade histórica e Lin Yutang à corrente da vida. O primeiro descreve comportamentos e interações humanas que refletem um embotamento da consciência a respeito de haver um fluxo geracional. Um dos reflexos desse embotamento é a atitude desfavorável frente ao envelhecimento e à morte. No confronto da vida oriental com a ocidental Lin Yutang diz não haver encontrado *diferenças absolutas, salvo nesta questão da atitude para com a idade, que é clara e não admite posições intermediárias ... Na China, a primeira pergunta que se faz, por ocasião de uma visita oficial, se já se conhece o nome e o sobrenome da pessoa, é: "qual é sua gloriosa idade?" O entusiasmo é tanto maior, quanto mais avançada a idade. À experiência de vida se atribui grande importância e os velhos podem dizer aos jovens: "mais pontes cruzei eu do que ruas tu cruzaste". E isso tem valor ...* (p.163)

Assinala, ainda, o fato de que os velhos do Ocidente têm vergonha de dependerem dos filhos e de que o individualismo extremo os mantém permanentemente atarefados e ativos. Compara-os a velhos chineses que, por não possuírem o mesmo senso de independência individual, uma vez que todo conceito de vida se baseia na ajuda mútua dentro de casa, não sentem vergonha alguma por serem servidos pelos filhos no ocaso da existência. Pelo contrário, considera-se um homem de sorte aquele que recebe cuidados dos filhos. Quanto a estes, diz Lin-Yutang, se são incapazes de tolerar os próprios pais quando velhos e relativamente desamparados, a quem poderiam tolerar?

Observa-se então, que uma grave consequência do individualismo na sociedade industrial é a aversão ao processo de envelhecer. Sendo a mercadoria mais valiosa que o homem, envelhecer implica em tornar-se cada vez menos capaz de produzir, fato que determina uma perda progressiva de valor. Valor concedido à força física, destreza, adaptabilidade e não à importância da experiência. O envelhecimento, além de representar um caminho para a morte, confere uma condição realmente lastimável nesse contexto social.

Sendo de raízes profundas as causas sociais do *status* dos velhos, o simples uso de propaganda ou a proposta de programas baseados em políticas mais humanas, *não será*, segundo Lasch (1983), *suficiente para aliviar seus destinos. Nada menos que uma completa reordenação do trabalho da educação, da família, de cada instituição importante, tornará suportável a velhice* (p.254). Simone de Beauvoir (1970) é da mesma opinião e afirma que a falta de sentido da vida do homem velho, inativo, é apenas mais uma expressão da ausência de sentido de toda a sua vida, sentido roubado pelo contexto da sociedade industrial. Segundo ela, *a sociedade que permite que o homem permaneça como um homem na velhice é somente aquela em que ele tenha sido sempre tratado como tal* (p.146).

O horror ao envelhecimento e à morte reflete mudanças objetivas na posição social dos mais velhos bem como experiências subjetivas que tornam intolerável a perspectiva da velhice. O medo da velhice tem origem, em parte, na estimativa racional do que acontece às pessoas idosas na sociedade industrial, mas origina-se, também, segundo Lasch, no pânico irracional do narcisista, cuja necessidade de ser admirado associa-se ao temor de que pouco possa sustentá-lo quando a juventude passar.

Não ocorre o mesmo com o processo de envelhecimento descrito por Lin-Yutang: *As pessoas de idade madura esperam, na verdade, com impaciência a época em que poderão comemorar o 51º*

aniversário ... o 51º aniversário, isto é, o marco de meio século, é ocasião de regozijo para pessoas de todas as classes. O 61º é data maior e mais feliz que o 51º e, mais ainda, o 71º. E o homem que pode comemorar o seu 81º aniversário é olhado como pessoa especialmente favorecida pelo céu (1963:161).

Quanto ao lugar da morte na sociedade tradicional e na industrial constatamos sem dificuldade que, naquela, a memória cumpre a função de preservar vivos os já idos enquanto, nesta, a morte é interdita. Na *sociedade do tempo produtivo*, fundada na lógica do lucro, não há lugar para rituais fúnebres nem para o luto, muito menos para a lembrança viva do passado, uma vez que toda a energia poupada reverterá em benefício do *rendimento*.

Quanto ao envelhecimento das mulheres iorubás, o diálogo que tive com elas tornou evidente o fato de que elas estão profundamente convencidas da continuidade da vida após a morte e perceberem a si mesmas como elos da corrente geracional, expressão no presente, da conexão entre passado e futuro. Elos também, porque articulam entre si, num sistema orgânico de mútua dependência, os vários elementos integrantes da estrutura familiar. A convivência das avós com os netos forma um corpo: *Como nossos olhos, mãos, pés, pernas, braços, ... preciosos auxiliares, com o passar do tempo vão se tornando cada vez mais debilitados, portanto, menos capazes de acorrer em nosso auxílio, os corpos jovens dos netos vêm para substituí-los*, me disse uma mulher iorubá. A própria identidade inclui a percepção de si como parte de um organismo grupal - o familiar.

Esse contexto sociocultural mostra-se favorável ao desenvolvimento de atitudes positivas ante o envelhecimento e a morte. O culto aos ancestrais cumpre, entre outras, a função de preservar relações entre os já idos e os ainda não-idos, ou seja, entre mortos-viventes e vivos. Quando os corpos das mulheres velhas estiverem totalmente imobilizados pela morte, permanecerá ela viva na memória e nos movimentos de seus filhos, netos, bisnetos.

Dando expressão social aos arquétipos femininos de sua tradição cultural, a mulher iorubá vive Oxum, zelando por suas crianças pequenas, carregadas em seus ventres geralmente férteis, atadas às suas costas, geralmente fortes, agarradas às suas saias, sempre muito coloridas. Vive simultaneamente Oyá, a companheira corajosa, guerreira que enfrenta os embates difíceis da vida africana, lado a lado, braço a braço com seu homem. Quantas vezes vive Obá, enciumada porque preterida, num sistema poligâmico de relações geralmente tumultuadas e conflitantes, porém disposta a enfrentar todo e qualquer desafio. No vigor de sua maturidade vive Iemanjá, mãe de filhos adultos, por eles zelando através de recursos religiosos e mágicos. Vive, finalmente, em sua velhice, Nanã Buruku, a mãe de filhos já maduros, agora mulher sábia, muitas vezes misteriosa. E em todas essas etapas vive *Iya-mi*, compartilha o Poder Ancestral Feminino, eternizando-se em funções procriadoras e nutridoras, guardando sementes e favorecendo o surgimento de belas flores e saborosos frutos.

Referências Bibliográficas

AWOLALU, J.O. & DOPAMU, P.A. - *West African Traditional Religion*. Nigeria, Onibonoje Press & Book Industries Ltd., 1979.
FADIPE, N. A. - *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press, 1970.
HAMPATE BÂ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: Metodologia e pre-história da África*. São Paulo: Atica; [Paris}: UNESCO, 1982. Páginas 181-218.
LASCH,C. - *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro, Imago Eds., 1983.
LASCH,C. - *O mínimo eu*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
LIN YUTANG - *A importância de viver: a arte de ser feliz revelada pela profunda sabedoria chinesa*. Rio de Janeiro, Ed. Globo,

1963.
RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo, Ed. Ouduwa, 1996.
RIBEIRO, R. I. - *A mulher, o tempo e a morte: um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria*. Tese de Doutorado. São Paulo, IPUSP, 1987.
SALAMI, S. - *A Mitologia dos orixás africanos. Coletânea de àdúrà (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; Òsun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990.
SALAMI, S. - *Cânticos dos orixás africanos*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1992.
SALAMI, S. - *Ogun. Dor e júbilo nos rituais de morte.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996.
UNESCO - *História Geral da África*. Paris/São Paulo, UNESCO/Ática, 1982.

Ronilda Iyakemi Ribeiro

Alma Africana no Brasil
Os iorubás

EDITORA ODUDUWA
1996

Copyright @ 1996 by Ronilda Iyakemi Ribeiro

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados pela Editora Oduduwa.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, guardada pelo sistema *retrieval* ou transmitida de qualquer modo ou por qualquer outro meio, seja este eletrônico, mecânico, de fotocópia, de gravação ou outros, sem prévia autorização por parte da Editora.

Revisor
Ralf Correia-Rickli

Revisor do Iorubá
Síkíru Sàlámi

Capa

Ilustrações
.....

Diagramação e Composição

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Alma Africana no Brasil. Os iorubás / Ronilda Iyakemi Ribeiro - São Paulo: Editora Oduduwa, 1996

ISBN: .....

1. Culturas Africanas 2. Orixás 3. Iorubás

Índice para catálogo sistemático:

Direitos reservados à

Editora Oduduwa
Rua São Bartolomeu, 83
CEP 05014 - 030 Sumaré. São Paulo. SP
Tel: (011) 62.9256 - Telefax (011) 65.0962

Sou grata a Olodumare e aos Senhores do Karma pelo privilégio de servir de porta-voz da Tradição Iorubá, que tanto amo. Sou grata também aos meus companheiros no ideal de construir uma sociedade justa, onde imperem o Amor e a Paz. O compromisso com esses ideais maiores e com a tarefa de resgate da importância da sabedoria e dignidade do homem africano compartilho mais estreitamente com as seguintes pessoas: Sikiru Salami, fundador da *Federação Internacional de Tradições Africanas e Culto aos Orixás- FITACO* e do *Centro Cultural Oduduwa*, docente do Curso de *Língua e Cultura Yoruba* da USP; Rubens Eduardo Ferreira Frias, poeta e pensador, docente/pesquisador da UNESP de São José do Rio Preto; Ralf Correia-Rickli, escritor; Kabengele Munanga, docente/pesquisador do *Centro de Estudos Africanos* da USP; Babalorixá Falagbe Esutunmibi, presidente da *FITACO*; William E. Nelson, Jr., docente e pesquisador na *Ohio State University* e expressivo membro da *African Heritage Studies Association*; Ruth S. Hamilton, docente e pesquisadora da *Michigan University*, coordenadora do *African Diaspora Research Project*; Hélio Santos, coordenador do *Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra* (Brasília DF).

Sou grata a Akin Agbedejobi, pela ajuda no trabalho de campo em Abeokuta e P. Ade Dopamu, da Universidade de Ilorin, pelo diálogo fecundo. Chief Wulemotu Alake, *Iya-nla*, mulher sábia de Abeokuta. Wilson Gomes Pinto, do IAMSPE e Iya-Obaluwaiye, de Abeokuta. Orientandos e orientados, discípulos/mestres desta caminhada. Amigos e companheiros da *African Heritage Studies Association* (USA); do *Núcleo de Pesquisas e Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro* da USP - NEINB/USP (São Paulo); da *Associação Brasileira de Capoeira Angola* (Bahia); da *Associação de Artistas e Animadores Culturais da Cachoeira* (Bahia); do *Núcleo de Consciência Negra* (São Paulo), da *Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária* da USP, particularmente Jacques Marcovitch, *Fundação Cultural Palmares*, particularmente Dulce Maria Pereira.

Sou profundamente grata a

Osvaldo Ribeiro e Julieta Strefezza Ribeiro, meus pais: elos de ouro com os já idos e Eduardo, Marília, Rodrigo, Oluwakemi, Adeniyi, Dimitri: elos de ouro com os que estão por vir.

Oriki Oluwakemi Adeola
ati Adeniyi Olawale,

omo mi dada

Isoko omo Alade
Omo elesu oja
Omo Ayigidi
Omo gbangba ni Ketu
Omo Oba!
Oko ni omo Ilado!
Omo aseun boro o
Omo a f'eja dana yan eja
Olosi eniyan,
lo ma so pe ko si Igi ni Ilado
kini a ma fi yan eja
Omo afeja gboro n'ibu omi

Índice

Apresentação 07
Prefácio 08
Introdução 10

Parte I

Etnias africanas
Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

Capítulo 1 - Etnias africanas 15
onde se apresentam dados sobre a etimologia da palavra África e sobre grupos étnicos africanos

Capítulo 2 - Universo e Pessoa: concepção negro-africana 18
onde se discorre a respeito da concepção negro-africana de universo, sobre pensamento causal e sincronístico e sobre a noção de pessoa

Capítulo 3 - Tempo: concepção negro-africana 23
onde se apresentam considerações a respeito de horizontes temporais: cadeia geracional e importância do passado; o clássico estudo de Mbiti sobre o tempo e algumas críticas a ele dirigidas por outros autores; noção de tempo mítico e social

Capítulo 4 - Impacto da modernização
Encontro do Tradicional com o Moderno 32
onde se apresentam dados a respeito da convivência de valores tradicionais com modernos em solo africano

Parte II - **Os iorubás na África**

Capítulo 5 - Contexto geográfico, origem, organização social e política .. 36
Onde se apresentam, além da localização geográfica, dados históricos sobre a origem dos iorubás, mitos cosmogônicos, dados sobre sua organização social e política

Capítulo 6 - A palavra: ação e comunicação 44
onde se apresentam dados sobre o idioma, a importância e poder da palavra nesta sociedade de tradição oral e sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres

Capítulo 7 - Noção de pessoa:
concepção iorubá de natureza e destino humanos 50
onde se apresentam dados a respeito da concepção de natureza e de destino humanos e do papel do oráculo na definição de condutas

Capítulo 8 - Dimensão espiritual e práticas religiosas 56
onde se apresentam dados sobre a dimensão do supra-sensível, sobre o nascimento e a morte e sobre práticas religiosas na Nigéria

Capítulo 9 - Deus, Divindades e Ancestrais 59
onde se discorre a respeito da concepção de Deus e da etimologia da palavra orixá; apresentam-se dados sobre algumas das principais divindades e sobre o Poder Ancestral

Capítulo 10 - Poderes extraordinários
Medicina tradicional e magia. Bruxaria e feitiçaria 85
onde se apresentam dados a respeito de *oogun* - medicina tradicional e magia e a respeito de bruxaria e feitiçaria entre os iorubás

Capítulo 11 - Poderes extraordinários. Adivinhação..... 92
onde se contextualiza o sistema divinatório de Ifá entre outros recursos universais de adivinhação

Parte III - Degredo, Negredo, Segredo: os iorubás no Brasil

Desenraizamento, Travessia, Presença

Capítulo 12 - Participação africana na constituição
sócio-cultural brasileira 103
Onde se discorre sobre influências musicais africanas nas tradições brasileiras: instrumentos musicais e elemento vocal; sobre folclore e principais influências religiosas

Capítulo 13 - Panorama e personagens do tráfico de escravos no Brasil 112
onde se descreve o cenário e algumas das personagens desse drama histórico

Capítulo 14 - Travessia oceânica 116
onde se apresentam dados a respeito da viagem marítima da Costa Africana para o Brasil, durante o período do tráfico de escravos

Capítulo 15 - Os iorubás no conjunto
de influências africanas no Brasil 124
onde se discorre a respeito da participação iorubá na constituição sócio-cultural brasileira. Conclui-se com referências a iorubás que retornaram à África e outros que aqui permaneceram

Glossário..... 131

Referências Bibliográficas 137

Capa: Baba-nla Salawu Samsondeen Salami

Abeokuta, Ogun State. Nigeria

Apresentação

.....

Hélio Santos
Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra

Prefácio

O continente africano, apesar de apresentar-se geograficamente em bloco unido, esconde uma certa diversidade cultural, lingüística, biológica e política.

Entre os africanos trazidos ao Brasil durante o tráfico negreiro para satisfazer as necessidades do escravismo havia uma diversidade de origens diluída através dos processos de mestiçagem, de transculturação e de sincretismo aos quais foram submetidos no novo mundo, além de outros mecanismos de nivelamento entre eles. Mas, embora pelo menos 45% dos brasileiros tenham ancestrais oriundos da África, esta permanece até hoje um dos continentes mal e menos conhecidos comparativamente aos demais que contribuíram para a formação do povo brasileiro.

A *Alma Africana no Brasil: os iorubás*, de Ronilda Iyakemi Ribeiro se propõe a contribuir para o preenchimento dessa lacuna: levar os brasileiros a redescobrirem uma de suas múltiplas fontes culturais. Em vez de pintar uma África única, unitária e simplificada, a autora se limita neste livro a falar principalmente do segmento étnico iorubá da Nigéria cuja contribuição à cultura brasileira, essencialmente no domínio religioso, é significativa.

A autora descreve os iorubás no seu berço africano, de um lado, e tenta a partir desse pano de fundo cultural africano enfocar as influências e o impacto cultural trazidos para a cultura brasileira. Sem dúvida, a obra apresenta uma diversidade temática compilando dados históricos, sócio-políticos, religiosos etc... o que denota a preocupação da autora em fornecer um quadro o mais completo possível de informações sobre os iorubás.

Não seria desnecessário chamar a atenção do leitor para o fato de que a Dra. Iyakemi Ribeiro, apesar de ser uma brasileira autêntica, apresenta neste livro a imagem de uma pessoa situada entre dois mundos culturais. De um lado, o mundo iorubá, cuja visão de mundo admira e integrou como sua. De outro lado, o Brasil branco e suas contribuições culturais, do qual ela também faz parte por sua ascendência. Seria uma falsa ambivalência, pois apesar de seus cabelos louros e olhos azuis, a Dra. Iyakemi é uma pessoa que vive a cultura brasileira resultante de todas as contribuições historicamente recebidas e que assume e cultua plenamente, como seus, os ancestrais e os deuses de origem africana que, penso eu, pertencem hoje a todos os brasileiros.

Os leitores sentirão obviamente um certo envolvimento da autora com o sujeito-objeto de sua obra. A paixão, a emoção, a *parte prise*, outrora consideradas elementos metodologicamente negativos são hoje vistas como fazendo parte do processo do conhecimento e portanto positivas quando bem dosadas. Pessoalmente, vejo neste envolvimento humano um dos aspectos mais bonitos da contribuição da Dra. Iyakemi Ribeiro em seu esforço para melhor fazer conhecer os iorubás no Brasil.

Kabengele Munanga
Centro de Estudos Africanos
Universidade de São Paulo

Introdução

Na sala de minha casa, confortavelmente instalada na poltrona velha, inicio a redação deste livro sobre os iorubás. Sua presença constante e intensa em minha vida nestes últimos quinze anos revela-se através de alguns sinais físicos: sobre os móveis, estatuetas de orixás - *Ifa*, *Ibeji*, *Egungun*; nas paredes, o mapa da Nigéria e fotos de ancestrais dos meus filhos. Em minha alma, impregnada dos efeitos da convivência contínua com iorubás, no Brasil e na Nigéria, enriquecida pelo contato com sua forma particular de apreender o sentido do mundo e da existência humana, vibra forte o desejo de realizar uma apresentação desse povo. Não porque essa tarefa jamais tenha sido empreendida. Não. É grande o número de autores empenhados nisso. Apenas participo com pequena parcela, do projeto coletivo de construção do conhecimento, o mais fiel possível, a respeito desse grande grupo africano, tão significativo para nós brasileiros.

Tenho constatado que a palavra *iorubá*, exceto para grande parte dos iniciados no Candomblé[1], é quase desconhecida, e que mesmo *nagô*, vocábulo mais divulgado, é ainda pouco conhecido - muito menos do que poderíamos esperar considerando-se a significativa participação desse grupo étnico na constituição da sociedade e cultura brasileiras.

Algumas vezes fui solicitada a apresentar a alunos de primeiro e segundo graus um relato de minha experiência com os iorubás e lamentei profundamente a grande carência de informações a respeito dos africanos em seus países de origem e no Brasil. De fato, entristece constatar que a força do sangue africano na constituição do povo brasileiro não recebe o devido reconhecimento.

O convívio íntimo com iorubás, aqui e na Nigéria, nos últimos treze anos, favoreceu bastante a definição de meu campo de pesquisas e o desenvolvimento de meus projetos. O primeiro trabalho de fôlego realizado nesse percurso foi a tese de doutorado em Psicologia (Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo) intitulada *A Mulher, o Tempo e a Morte. O envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria (Iorubás*). Nesse trabalho explorei possíveis relações entre crença no *post-mortem* e atitudes de mulheres frente ao próprio envelhecimento. Devo confessar que motivos pessoais me levavam a tentar aprender com outros povos, formas de envelhecer menos ameaçadoras que as por mim conhecidas na experiência de mulher ocidental.

Durante aqueles anos em que trabalhava os temas do envelhecimento e da morte, vivia em minha vida pessoal, a rica experiência de tentar ser mãe novamente. Já me aproximava dos quarenta anos de idade, tinha três filhos do primeiro casamento e era *laqueada*, portanto

[1] Candomblé, denominação originária do termo *kandombile*, cujo significado é *culto* e *oração*, constitui um modelo de religião que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil, campo fértil para sua disseminação e reinterpretação (Lody, 1987:8)

estéril. O segundo casamento, com um homem iorubá, dinamizara meu desejo de ser mãe novamente e de integrar-me mais significativamente a esse grupo étnico, ao qual sempre devotei grande respeito, admiração e amor. Entretanto, a idéia de submeter-me a uma cirurgia para religar as trompas parece não ter entusiasmado muito meus amigos e familiares, nem os médicos que haviam me oferecido cuidados até então. Percorri uma longa *via crucis* iniciada nas tentativas de conseguir um cirurgião que concordasse em realizar a reanastomose tubária naquela mulher de quase quarenta anos, que era eu e que continuaria durante anos, num processo de preparação para isso, cuidados disso e com isso, até culminar em dois felizes partos. As leituras para a elaboração daquele texto sobre envelhecimento feminino e morte, ao qual me referi linhas acima, foram realizadas em bancos e cadeiras dos corredores e salas de espera de hospitais e clínicas que me assistiram durante todo o processo. As trompas religadas deram passagem a filhos do povo iorubá nascidos em terra brasileira.

Nesse esforço associaram-se aos métodos modernos da medicina no Brasil, métodos tradicionais da medicina iorubá na Nigéria, utilizados com carinho pelo homem brasileiro e pela mulher nigeriana que assumiram essa empresa e aos quais sou profundamente grata. Durante os mais de três anos que circulei nos corredores, salas, quartos, enfermarias, laboratórios, câmaras e antecâmaras, convivi com sonhos e temores de mulheres envolvidas, como eu, com a maternidade. Algumas, felizes com a gravidez, outras revoltadas ou amedrontadas... Quando finalmente engravidei, duas vezes sucessivas com intervalo de um ano e pouco, gestei crianças e também a idéia de escrever sobre a maternidade. Poderia ter me servido mais uma vez do referencial teórico e da metodologia postos à disposição pela Psicologia. No entanto, a experiência anterior de pesquisa a partir desse referencial, junto aos iorubás, revelara limitações e decidi recorrer às possibilidades epistemológicas da Antropologia. Além disso, minha intenção de estudar antropologia, adiada durante tanto tempo, em virtude das muitas demandas da vida familiar e profissional viu chegada sua chance: um aprendizado sistemático e gradual, sob a orientação de um mestre confiável poderia ocorrer num Programa de Pós-Graduação, embora pudesse parecer estranho esse movimento realizado por alguém já portador do título de doutor. O que buscara ao ingressar, encontrei: tempo e lugar institucionalmente reservados para uma interlocução mais que satisfatória sobre tema tão apaixonante como este por mim escolhido. Descobri, entre outras coisas, que os homens também gestam. No coração. Assim foi meu processo gestado: no coração de Kabengele Munanga, dando nascimento a minha tese de doutorado em Antropologia: *Mãe Negra. O significado iorubá da maternidade.*

Reconhecendo que circunstâncias de minha vida me proporcionam acesso a textos e interlocutores e que tal acesso nem sempre é fácil, decidi reunir algumas informações úteis à construção de um quadro expressivo sobre os iorubás. Esta obra constitui, assim, uma sistematização de informações que reuni ao longo dessa caminhada. Alguns capítulos ganharam a forma de *patchwork* - 'alinhavei retalhos' para manter o poder expressivo de seus autores.

O livro está organizado em três partes:

A Parte I, intitulada *Etnias africanas. Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo,* compõe-se de quatro capítulos - *Etnias africanas* (Capítulo 1); *Universo e Pessoa:*

Concepção negro-africana (Capítulo 2); *Tempo: Concepção negro-africana* (Capítulo 3) e *Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o Moderno* (Capítulo 4).

A Parte II, intitulada *Os iorubás na África* informa a respeito de particularidades desse grupo no modo negro-africano de inserção na realidade física e social. Compõe-se de sete capítulos: *Contexto geográfico, origem, organização social e política* (Capítulo 5); *A palavra: ação e comunicação* (Capítulo 6); *Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos* (Capítulo 7); *Dimensão espiritual e práticas religiosas* (Capítulo 8); *Deus, Divindades e Ancestrais* (Capítulo 9); *Poderes extraordinários: Medicina tradicional e magia; bruxaria e feitiçaria* (Capítulo 10); *Poderes extraordinários: adivinhação* (Capítulo 11).

A Parte III, intitulada *Degredo, Negredo, Segredo: os iorubás no Brasil. Desenraizamento, Travessia, Presença* abrange os seguintes capítulos: *Participação africana na constituição sócio-cultural brasileira* (Capítulo 12); *Panorama e personagens do tráfico de escravos para o Brasil* (Capítulo 13); *Travessia oceânica* (Capítulo 14); *Presença dos iorubás no conjunto de influências africanas no Brasil* (Capítulo 15). Estes três últimos capítulos têm por espinha dorsal o poema *Negredo*, de Rubens Eduardo Ferreira Frias. Composto de três cantos - *Degredo, Negredo* e *Segredo* - esse belo poema realiza inspirada síntese da brutal história do desenraizamento do povo africano e de sua adaptação ao Novo Mundo.

Quanto às convenções utilizadas na redação do texto, quero dizer que adotei o critério de não acentuar os vocábulos iorubás. Adotei também, a convenção de não escrever em iorubá palavras já integrantes do português, baseando-me nos dicionários de Aurélio Buarque de Holanda e de Luís da Câmara Cascudo para grafá-los e de não utilizar itálico ao grafar nomes próprios. As indicações bibliográficas obedecem à seguinte convenção: tratando-se de transcrição de um excerto apresento entre parênteses o nome do autor seguido da data de publicação da edição consultada e, logo após os dois pontos, a página em que se encontra o trecho transcrito.

Desejo que este trabalho venha a contribuir na luta contra o racismo uma vez que a dignidade, beleza e nobreza do homem africano clamam por resgate, neste país que ocupa no mundo o segundo posto em população negra.

Mojuba!

Iyakemi (1996)

PARTE I

Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

Os antropólogos nos ensinam que o mundo tem definições diversas em diversos lugares. Não é só que os povos tenham costumes diferentes; não é só que os povos acreditem em deuses diferentes e esperem diferentes destinos após a morte. É, antes, que os mundos de povos diferentes têm formas diferentes. Os próprios pressupostos metafísicos variam: o espaço não se conforma à geometria euclidiana, o tempo não constitui um fluxo contínuo de sentido único, as causas não se conformam à lógica aristotélica, o homem não se diferencia do não-homem, nem a vida da morte, como no nosso mundo.

Walter Goldschmidt, prefaciando *A Erva do Diabo* de Carlos Castaneda, 1976

Concepção negro-africana de universo, pessoa e tempo

Capítulo 1
etnias africanas

Capítulo 2
universo e pessoa: concepção negro-africana

Capítulo 3
tempo: concepção negro-africana

Capítulo 4
Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o Moderno

Capítulo 1

Etnias africanas

onde se apresentam dados sobre a etimologia da palavra África e sobre grupos étnicos africanos

> *A África e a Ásia, atualmente na periferia do mundo tecnicamente desenvolvido, estavam na vanguarda do progresso durante os primeiros quinze mil séculos da história do mundo... a África foi o cenário principal da emergência do homem como espécie soberana na terra, assim como do aparecimento de uma sociedade política. Mas esse papel eminente na pré-história será substituído, durante o período histórico dos últimos dois milênios, por uma "lei" de desenvolvimento caracterizada pela exploração e por sua redução ao papel de utensílio.*
>
> Ki-Zerbo

A palavra **África**, conforme nota Ki-Zerbo (1982:21) possui origem difícil de elucidar. Imposta a partir dos romanos, sucedeu ao termo *Lybia* - país dos Lebu ou Lubin do Gênesis - de origem grega ou egípcia. Inicialmente designava o litoral norte-africano e foi somente a partir do fim do século I AC que passou a designar o continente como um todo. Quanto a sua origem primeira, aponta Ki-Zerbo, como plausíveis, as seguintes versões:

1. Teria vindo do nome de um povo (berbere) situado ao sul de Cartago: os *Afrig*. Daí, *Afriga* ou *Africa* para designar *a região dos Afrig*.
2. Teria origem em dois termos fenícios um dos quais significa espiga - símbolo da fertilidade - e o outro, *Pharikia* - região das frutas.
3. Derivaria do latim *apricao* - ensolarado ou do grego *apriké* - isento de frio.
4. Poderia ser a raiz fenícia *faraga* - separação, diáspora, a mesma raiz encontrada em algumas línguas africanas, como por exemplo, o bambara.
5. Em sânscrito e hindi, a raiz *apara* ou *africa* designa o que, no plano geográfico, situa-se "depois", ou seja, o Ocidente.
6. Uma tradição histórica retomada por Leão, o Africano, diz que um chefe iemenita chamado Africus teria invadido a África do norte no segundo milênio antes da Era Cristã e fundado uma cidade chamada *Afrikyah*. Mais provável, contudo, é que esse termo seja a transliteração árabe da palavra África.

Sendo o continente constituído de muitas áreas etnoculturais caracterizáveis por um conjunto de fatores, torna-se muitíssimo difícil a apresentação clara de todos os grupos que o compõem, bem como a demarcação nítida dos limites entre cada grupo e os demais. Diz Djait (1982:108) que é bem comum estabelecer-se, para começar, uma distinção elementar entre duas Áfricas: a *África branca* - ao norte do Saara, fortemente influenciada pelas civilizações

mediterrânicas (arabeizada e islamizada) e a *África negra* - plenamente africana, dotada de irredutível especificidade etno-histórica.

Entretanto, um exame histórico mais aprofundado revela linhas divisórias menos nítidas. Por exemplo, o Sudão senegalês e nigeriano viveu em simbiose com o Magreb árabe-berbere estando mais próximo deste do que do mundo bantu, do ponto de vista das fontes históricas.

Na tentativa de apresentar o continente africano, a tendência seguinte será a de opor a *África desértica* à *tropical*. A *desértica*, de savana, mediterrânica, incluiria o Magreb, o Egito, os dois Sudões, a Etiópia, o chifre da África e a costa ocidental até Zanzibar. A *tropical*, equatorial, 'animista', incluiria a bacia do Congo, a costa guineense, a área do Zambeze-Limpopo, a região interlacustre e a África do Sul.

Djait propõe classificar as regiões de modo a não opor duas Áfricas e sim estruturar o continente segundo afinidades geo-históricas e de acordo com a perspectiva africana, sem deixar de considerar o caráter particular das fontes escritas disponíveis pois, conforme se sabe, uma história que se limite apenas às fontes escritas antes do século XV *não poderia atribuir a mesma importância à bacia do Zaire, ao Níger ou ao Egito* (p. 109). Tal classificação define a seguinte estrutura funcional:

1. Egito, Cirenaica, Sudão nilótico.
2. Magreb, incluindo a franja norte do Saara, as zonas do extremo ocidente, a Tripolitânia e o Fezzan.
3. Sudão ocidental até o lago Chade em direção a leste e incluindo o sul do Saara
4. Etiópia, Eritréia, chifre oriental e costa oriental.
5. Golfo da Guiné, África central e o sul da África.

Tentativas de realizar classificações segundo os parentescos linguísticos e etnoculturais também evidenciaram enormes dificuldades. *Em muitas áreas, a intuição de que existe essa relação ainda sobrepuja a prova estabelecida cientificamente* (Diagne, 1982: 252). Segundo esse autor, quase todos os lingüistas consideram prematuras as tentativas de classificação, pois até a simples enumeração das línguas africanas encontra obstáculos uma vez que o levantamento desses idiomas ainda não atingiu resultados muito precisos. Estima-se que existam de 1300 a 1500 idiomas classificados como línguas. No entanto, diversos falares precocemente classificados como línguas, após estudos mais cuidadosos, revelaram ser apenas variantes dialetais de um mesmo idioma. É impossível classificar línguas ainda não identificadas com exatidão e analisadas precisamente (p. 255).

É sabido que a colonização da África impos a demarcação de fronteiras estranhas à distribuição dos grupos étnicos, fronteiras definidas segundo interesses das potências coloniais

participantes da Conferência de Berlim, realizada entre 25 de novembro de 1884 e 16 de fevereiro de 1885. Os limites da Terra Iorubá, por exemplo, não coincidem com as fronteiras demarcadas pelos colonizadores. O território iorubá expande-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin (antiga Daomé). Da diversidade observável na África tem sido enfatizado o aspecto negativo. No entanto é necessário que se reconheça as diferenças culturais aí encontradas como preciosa fonte de enriquecimento da herança humana. Papel relevante compete às escolas no sentido de re-incorporação da memória cultural africana na memória cultural humana, para que crianças e jovens das Américas possam (re)conhecer a participação dos povos africanos na história da humanidade e não sejam levados a crer que essa história tenha sido construída apenas pela Europa, quando muito, auxiliada pelas Américas.

Capítulo 2

Universo e Pessoa
Concepção negro-africana

onde se discorre sobre a concepção negro-africana de universo, pensamento causal e sincronístico e noção de pessoa

Para o negro-africano o visível constitui manifestação do invisível. Para além das aparências encontra-se a realidade, o sentido, o ser que através das aparências se manifesta. Sob toda manifestação viva reside uma força vital: *de Deus a um grão de areia, o universo africano é sem costura* (Erny, 1968:19) Universo de correspondências, analogias e interacões, na qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças.

O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Uma força, poder ou energia permeia tudo. Como diz Tempels (1949), o valor supremo é *a vida, a força, viver forte ou força vital*. Essa força não é exclusivamente física ou corporal e sim uma força do ser total, sendo que sua expressão inclui os progressos de ordem material e o prestígio social. Felicidade é possuir muita força e infelicidade é estar privado dela. Toda doença, flagelo, fracasso e adversidade são expressões da ausência de força. Prole numerosa é uma das expressões de força. A força é adquirível, transmissível, pode aumentar e diminuir até o esgotamento total.

Situando-se entre as mais belas, completas e sucintas formas de expressar a concepção de homem e de cosmos, o mito cosmogônico da tradição bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande, no Mali, narra que Deus, denominado *Maa Ngala*, tendo sentido falta de um interlocutor, o criou. Vejamos a narração bambara da Gênese Primordial:

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 constituiram 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.

Maa, simbiose de todas as coisas, recebeu algo que cada uma de suas partes não recebera: o sopro divino. Esta origem determina um vínculo profundo do homem com cada ser, cada coisa existente no plano material e ainda, com os seres do plano cósmico. A tudo e a cada coisa o homem se relaciona numa grande *rede de participação.* (Hampate Bâ, 1982:184)

Erny refere-se ao universo africano como uma imensa teia de aranha: *não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade.* Sob este ponto de vista ganha sentido a preocupação com a ecologia e com o bem-estar de outras pessoas. Se somos interconectados, o sofrimento de qualquer pessoa é sofrimento de todos e seu júbilo, júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra o mundo mineral, vegetal ou animal constituem agressão contra si mesmo. A esta trama de relações associam-se o fenômeno da sincronicidade e o pensamento de tipo sincronístico, bastante distinto do pensamento causal.

Jung e von Franz[2] discursam a respeito da diferença entre essas formas de pensar, contrapondo ao pensamento causal ou "linear", o pensamento sincronístico ou "de campo", campo cujo centro é o tempo. Pensando linearmente, ao observarmos a sequência de eventos A, B, C e D, pensamos de trás para diante, perguntando-nos por quê D aparece em consequência de C, este em consequência de B e este, por sua vez, em consequência de A. Como normalmente pensamos que a causa vem antes do efeito, a idéia de tempo é, aqui, linear, com antes e depois, ocorrendo o efeito sempre depois da causa. O pensamento

[2] Jung, no prefácio à edição inglesa do livro *I Ching* ou *O Livro das Mutações* (tradução de Richard Wilhelm), 1970 e von Franz em *Adivinhação e Sincronicidade*, 1980

sincronístico, por sua vez, constitui um pensamento que não organiza linearmente e sim em campos. O centro do campo é o momento preciso em que os eventos A, B, C e D ocorrem.

Ao invés da pergunta *por quê tal coisa ocorre?* ou *que fator causou tal efeito?* pergunta-se *o que é provável que ocorra conjuntamente, de modo significativo, no mesmo momento?* O interesse primordial dirige-se, pois, à coincidência significativa. Jung diz: *Enquanto a mente ocidental examina cuidadosamente, pesa, seleciona, classifica e isola, a visão chinesa do momento inclui tudo até o menor e mais absurdo detalhe, pois tudo compõe o momento observado... tudo que acontece num determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar àquele momento... Essa suposição envolve um certo princípio curioso que denominei sincronicidade, conceito este que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade. A causalidade enquanto uma verdade meramente estatística não-absoluta é uma espécie de hipótese de trabalho sobre como os acontecimentos surgem uns a partir dos outros, enquanto que, para a sincronicidade, a coincidência dos acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso, precisamente uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, assim como dos estados subjetivos (psíquicos) do observador ou observadores.* (1970:16)

Outra característica do pensamento causal é a distinção que estabelece entre eventos psíquicos e físicos (embora haja atualmente uma tendência crescente ao questionamento a respeito das possíveis interações entre essas duas cadeias de causalidades). O pensamento sincronístico, entretanto, não estabelece igual distinção: tanto fatos internos como externos podem ocorrer simultaneamente, formando um complexo de eventos físicos e psíquicos, cujo elemento unificador é um determinado momento crítico. Temos nesse caso, como pressuposto primordial básico o seguinte: *tudo é um fluxo de energia que obedece a certos ritmos numéricos básicos e periódicos. Em todas as áreas de eventos, acabaríamos sempre por chegar, ao final, a essa imagem especular, o ritmo básico - uma matriz - do cosmo.* (von Franz, 1980:28). É o pensamento sincronístico que confere aos diversos recursos divinatórios[3] seu lugar de destaque: a queda dos **búzios, *opele* ou *ikin***, conforme veremos no Capítulo 8, define uma configuração específica, sincronicamente relacionada a ocorrências físicas, psíquicas, emocionais e sociais da vida do consulente de modo que o oráculo, olhando esta configuração, *enxerga* a configuração existencial daquele que o procurou.

Noção de Pessoa na África Negra

Referindo-se à concepção negro-africana de ser humano, Thomas, L.V. (1973) utiliza a expressão *pluralismo coerente da noção de pessoa*. Nas diversas etnias africanas há um sem-número de exemplos de concepções a respeito da constituição humana como resultante de uma justaposição coerente de partes. A pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social.

[3] *Divinatório* é o ato ou recurso de adivinhar

Os diversos componentes da pessoa estabelecem relações entre si e relações com forças cósmicas e naturais. Além disso, ocorrem relações particularmente fortes entre pessoas, como por exemplo, as estabelecidas entre gêmeos ou entre um indivíduo e o sacerdote que o iniciou. Cada pessoa, enquanto organização complexa, tem sua existência transcorrendo no tempo e assim, sua unidade/pluralidade passa por sucessivas etapas de desenvolvimento, estando todas as dimensões do ser sujeitas a transformações. Nesse processo podem ocorrer permutas, substituições parciais e metamorfoses, algumas de caráter definitivo, como as associadas aos processos iniciáticos, outras de caráter provisório, como as sofridas durante certos rituais. Apesar de todas as mutações a pessoa reconhece a si mesma e é reconhecida como um sujeito permanente, ou seja, sua identidade pessoal conserva-se a despeito da pluralidade de elementos que a constituem enquanto sujeito (nível sincrônico) e a despeito das muitas metamorfoses e estados experienciados ao longo de sua história pessoal (nível diacrônico).

A existência pessoal transcorre no tempo, dizíamos poucas linhas acima. Lembremos que as representações negro-africanas de tempo, universo e pessoa, distintas das que nos são familiares, determinam distintas concepções de desenvolvimento humano. Entre suas principais características poderíamos mencionar a da não linearidade: a vida humana não transcorre num *continuum* linear - passado, presente, futuro - com data de início no dia do nascimento e data de término no dia da morte. ***A vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas*.** (Kabwasa, 1982:14) O ciclo da vida é circular: a criança vai se transformando até chegar a adulto; este se transforma até chegar a velho; este, por sua vez, se transforma, inclusive atravessando o portal da morte, para alcançar a condição de antepassado; o antepassado renascerá como criança...

O estudo da noção de pessoa, pelo menos no que se refere ao campo etnológico, é relativamente recente. Michel-Jones (1974), sem pretender esgotar as possibilidades, enunciou algumas constantes dos vários conceitos de pessoa existentes na África Negra, partindo dos pontos de vista sincrônico e diacrônico. Após examinar cuidadosamente as contribuições de vários autores da primeira metade do século XX, realçou a importância dos trabalhos de Leenhardt e de M. Mauss. Leenhardt, estudioso da vida dos melanésios, tentou apreender o significado dos comportamentos ligados à concepção de pessoa, através das instituições, das relações sociais e, sobretudo, através das formas míticas onde se expressa a unidade homem/mundo: *O indivíduo, enquanto tal, é um ser perdido; tem de possuir qualquer elo com o grupo social.* (Leenhardt, citado por M- Jones, p. 48) A pessoa, difusa no grupo, define-se apenas pelos papéis que desempenha e seu corpo não se separa do mundo. Como o pessoal é indissociável do grupal, estudar a concepção de pessoa constitui um recurso para compreender as instituições e as representações a elas associadas. M. Mauss enfatiza o fato de que na ordem cultural tudo o que parece *natural* (inato) é de fato *arbitrário*, ou seja, toda relação significante/significado é sempre convencional, extrínseca. Em seus trabalhos com os Índios do nordeste americano construiu a noção de *personagem*, sugerindo que cada indivíduo desempenha um papel tanto na vida familiar como nos dramas sagrados.

Todas as sociedades dispõem de um saber a respeito do humano. *Este saber corresponde a uma concepção de pessoa - ser humano autenticado pela sociedade e nela possuindo direitos, deveres e até mesmo privilégios*. (M-Jones, 1974:51) Para que se evite armadilhas etnocêntricas no tratamento deste tema, M-Jones lembra que: (1) a noção de pessoa não é extensível sem modificações sociais profundas; (2) do ponto de vista da análise etnológica, esta noção tem valor operatório, é uma construção teórica; (3) do ponto de vista da sociedade estudada, a construção *ideo-lógica* (no sentido de lógica das representações) da concepção de pessoa é pensada como *natural*.

A representação de indivíduo, comunidade e universo é necessariamente influenciada pela representação de tempo. Sendo indispensável o conhecimento da forma peculiar pela qual o tempo é vivido pelos negro-africanos nas sociedades tradicionais para uma compreensão adequada de sua representação de indivíduo, grupo, comunidade e universo, dedicamos o capítulo seguinte a esse tema.

Capítulo 3

Tempo: Concepção negro-africana

onde se apresentam considerações a respeito de horizontes temporais: cadeia geracional e importância do passado; o clássico estudo de Mbiti sobre o tempo e algumas críticas a ele dirigidas por outros autores; noção de tempo mítico e social

Horizontes temporais

Por horizontes temporais entende-se uma escala temporal e, simultaneamente, a orientação de experiência temporal de um indivíduo ou grupo (Pronovost, 1989:33). Nas sociedades modernas, mais orientadas para o futuro, considerado modelo para o presente, não há representação cíclica de tempo e pressupõe-se a possibilidade de controle do tempo a curto, médio e longo prazo. A interferência da variável *classe social* na orientação para o futuro determina o predomínio de atitudes de conquista e preservação de bens. Nas sociedades tradicionais entretanto, a orientação se dá em direção ao passado.

Bastante ilustrativo deste fato, é o clássico estudo sobre o tempo, que Mbiti (1969) realizou em algumas sociedades africanas. Segundo esse autor, na vida tradicional africana o tempo consiste numa composição de eventos que ocorreram, estão ocorrendo e ocorrerão imediatamente a seguir. Tudo o que certamente ocorrerá ou tudo que compõe a ordem dos fenômenos naturais, como o ritmo da natureza, por exemplo, pertence à categoria de *tempo potencial* ou *inevitável*. Decorre disto a concepção de tempo como fenômeno bidimensional, constituido pelo presente, um longo passado e uma virtual ausência de futuro:

Passado_____ Presente ..... (**Futuro**)

A concepção ocidental de tempo, com passado indefinido e futuro infinito, mostra-se totalmente estranha ao pensamento africano:

(**Passado**).....**Presente _____Futuro**

Na concepção africana de tempo, as ocorrências do presente constituem, sem dúvida, base para o futuro mas o evento atual é tido como pertencente ao presente, integrando-se ao passado. O *tempo atual* é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo *move-se para trás* mais do que *para a frente*. As pessoas atentam mais para o transcorrido do que para o que poderá ocorrer. Ao ser pessoalmente experienciado, o tempo torna-se real, incluindo tal experiência a percepção de ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações passadas.

_____ **Hoje**

Mbiti realizou suas pesquisas na África Oriental e verificou não haver nas culturas por ele estudadas, palavras ou expressões denotativas de um futuro distante. Analisou os recursos gramaticais dos *Kikamba* e *Gikuyu* - dois grupos étnicos do Kenia - e constatou serem nove os tempos verbais por eles utilizados, indicadores portanto, de nove *períodos*, conforme podemos observar na tabela a seguir.

Tempo verbal	Kikamba	Gikuyu	Inglês
1. Futuro distante	Ningauka	Ningoka	I'll come
2. Futuro imediato	Ninguka	Ninguka	I'll come
3. Futuro indefinido	Ngooka	Ningoka	I'll come
4. Presente	Ninukite	Nindiroka	I'm coming
5. Passado imediato	Ninauka	Nindoka	I've just came
6. Passado de hoje	Ninukie	Ninjukire	I came
7. Passado recente	Nininaukie	Nindirokire	I came
8. Passado remoto	Ninookie	Nindokire	I came
9. P. inespecífico	Tene ninookie	Nindookire tene	I came

Futuro distante, o período mais distante do hoje, projetado para o futuro, é um período aproximado de dois a seis meses, não excedendo nunca dois anos e é entendido como extensão do presente. *Passado imediato* é o período que abrange a última hora que antecede o presente. *Passado de hoje* é considerado o período que vai desde o amanhecer até duas horas atrás. *Passado recente* é o ontem. *Passado remoto* é qualquer dia anterior a ontem e *passado inespecífico* é o tempo não-especificado no passado.

Cabe aqui uma observação curiosa. A sequência numérica empregada pelo africano Mbiti, ao apresentar essa lista de tempos verbais, tem início no futuro (n^{0} 1, *futuro distante* e termina no passado (n^{0} 9, *passado inespecífico*), *rolando a esteira do tempo para trás*. Este detalhe estrutural, aparentemente de pequena importância, de fato reforça o conteúdo apresentado pelo autor.

Ao discorrer sobre as peculiaridades da concepção de tempo dos Kikamba e dos Gikuyu, Mbiti diz temer a ocorrência de associações indesejáveis com vocábulos de língua inglesa e por isso recorre a dois vocábulos swahili - *sasa* e *zamani* - no esforço de tornar mais compreensível o que pretende expor. Vejamos:

Sasa é o período mais significativo para um indivíduo, o lapso de tempo em que as pessoas permanecem conscientes da própria existência, projetando a si mesmas no curto futuro e, principalmente, no longo passado. *Sasa* constitui em si, uma dimensão completa de tempo, incluindo futuro breve, presente dinâmico e passado já experienciado. Quanto mais velha a pessoa, mais longo seu *sasa*. E após a morte, enquanto lembrada pelos familiares, continuará existindo em *sasa*. As comunidades também possuem um tempo de existência, seu próprio *sasa*, logicamente bem mais longo que os individuais. Tanto para os indivíduos como para a comunidade, o momento mais vívido é o presente, o ponto *agora* (4), na sucessão linear de eventos. Pode-se denominar o período *sasa* de micro-tempo e o *zamani* de macro-tempo. O micro-tempo é significativo para os indivíduos e para as comunidades somente no que se refere às experiências vividas durante seu transcurso.

Zamani, por sua vez, não se restringe ao que chamamos "o passado". Inclui presente e futuro. Em ampla escala, *sasa* mergulha em *zamani*. Porém, antes de serem os eventos incorporados em *zamani*, precisam ocorrer em *sasa*. Uma vez ocorridos, *movem-se para trás*,

de *sasa* para *zamani*. No pensamento tradicional africano não há um conceito de História movendo-se *para a frente*, em direção a um clímax futuro, bem como não há um movimento *em direção ao fim do mundo*. As pessoas depositam o olhar em *zamani* uma vez que, em lugar de um *reino por vir*, como na tradição judaico-cristã, há história a preservar.

A História e Pré-História acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-fim de mitos em todo o continente africano versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... *Zamani* não é um tempo morto. Pelo contrário. Repleto de atividades e acontecimentos, o passado e não o futuro, encerra em si a *idade de ouro*. Incontável é o número de mitos sobre *zamani*, o oceano no qual tudo mergulha. Por outro lado, não há mitos sobre o fim do mundo porque não se admite que o tempo possa ter fim.

Sasa e *zamani* possuem qualidade e quantidade. As pessoas referem-se a eles como grande, pequeno, comprido, curto e assim por diante, em relação a um particular evento ou fenômeno. *Sasa* geralmente vincula os indivíduos a tudo o que lhes está próximo. É o tempo da vida consciente. Por outro lado, *zamani* é o tempo do mito, que propicia firmeza e confere "segurança". Todas as coisas criadas, vinculadas umas às outras, encontram-se envolvidas pelo macro-tempo.

A vida humana possui um ritmo natural, indestrutível, que a nível individual inclui nascimento, puberdade, casamento, procriação, velhice, morte, ingresso na comunidade de falecidos, ingresso na comunidade de espíritos e novo nascimento. Tais momentos críticos de passagem constituem marcos de desenvolvimento. No dizer de Mbiti, constituem *chaves*, merecem atenção especial e são geralmente marcados por ritos e cerimônias religiosas.

Ao envelhecer a pessoa move-se gradualmente de *sasa* para *zamani*. Após a morte física continua existindo em *sasa*. Parentes e amigos a rememoram, referindo-se a sua personalidade e caráter, mencionando palavras ou incidentes que a lembrem. *Aparecem* geralmente para as pessoas mais velhas do grupo familiar, as possuidoras do maior *sasa* do grupo. São reconhecidas por nome e isto é muito importante.

Vivem pois, na memória dos descendentes durante quatro ou cinco gerações, ou seja, enquanto pelo menos um dos descendentes que a conheceu estiver vivo, tornando-se *completamente mortas* com o falecimento deste. Ultrapassa, então, os limites de *sasa* para mergulhar inteiramente em *zamani*. Enquanto uma pessoa permanece lembrada por seu nome, vive na condição de morto-vivente: morta fisicamente/viva na memória dos que a conheceram e no mundo espiritual. Enquanto lembrada, permanece num estado de imortalidade pessoal. Quando ninguém mais, na sucessão de gerações, dela se lembre, completa-se o processo de morte individual e dá-se o ingresso no estado de imortalidade coletiva.

Através das genealogias, indivíduos do período *sasa* acham-se firmemente vinculados a outros do período *zamani*, tornando-se *contemporâneos*. Assim, cada homem vive no contexto de próprio *sasa*, rumo ao *zamani* coletivo.

Lembremos que as atividades religiosas africanas incluem a realização de cultos aos já-idos. A oferenda de bebidas e alimentos aos mortos-viventes constituem símbolos de lembrança, comunhão e cordialidade. Considera-se que os mortos-viventes ressentem-se muito do esquecimento dos parentes que, por sua vez, procuram zelar deles com carinho, por amor e para que não lhes advenham doenças e infortúnios, conseqüências inevitáveis do esquecimento.

Alguns autores africanos tecem críticas a Mbiti. Entre eles, a iorubá Oduyoye (1971) que, realizando estudos de Filologia Comparada, procurou verificar as possíveis *rotas de origem* de vocábulos e termos referentes ao **tempo**. Procurou no árabe, no hebraico e em idiomas do Médio Egito a origem de palavras iorubás, buscando comparar formas verbais de distintos idiomas africanos. Segundo essa autora, os iorubás dizem *ni sisi yi* para designar *agora*, *neste exato instante*, sendo que *sisi* corresponde ao *sasa* dos swahili, tendo ambos, origem hamito-semítica. Considera Mbiti equivocado em suas considerações a respeito do significado de *sasa*.

Kagame (1975:49), por sua vez, no texto *Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu*, assinala que *Mbiti explicitou fartamente, porém de modo equivocado, ao que parece, pois não exprime de maneira firme e exclusiva a idéia de 'passado'.* Fundamenta sua crítica citando Ch. Sacleux, respeitável organizador de um dicionário swahili-francês, que assim apresenta o verbete *zamani*: *tempo, época, momento; usado no plural (zamani za) como no singular (zamani ya), no tempo de, do tempo de, na época de, nos séculos de, na idade de (falando-se de um período de tempo). Zamani za kale, nos tempos passados, antigamente, na antigüidade, outrora, há muito tempo. Zamani za sasa, nos tempos atuais*.

Embora sujeito a críticas o trabalho de Mbiti aborda o importante tema das relações entre tempo cíclico e tempo intemporal. Tempo intemporal ou eternidade (a eternidade imutável) e tempos cíclicos, *apoiados* no anterior. Vivemos normalmente com a consciência no tempo cíclico e intuímos a existência de um tempo eterno - *une durée creatice*, no dizer de Bergson, uma duração subjacente que, por vezes, interfere no tempo cíclico.

Hama e Ki-Zerbo (1982:62) reforçam muitos dos dados apresentados acima e acrescentam outros: *O tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. O sangue dos sacrifícios de hoje reconforta os ancestrais de ontem. Tudo é onipresente nesse tempo intemporal do pensamento animista, no qual a parte*

representa e pode significar o todo; como os cabelos e unhas que se impede de caírem nas mãos dos inimigos por medo de que estes tenham poder sobre a pessoa.

Como sabemos, a tradição oral constitui uma das três fontes principais de conhecimento histórico na África (dados arqueológicos e documentos escritos são outras).

Obenga (1982) tece considerações a respeito do modo pelo qual a tradição oral apresenta o tempo e os acontecimentos nele transcorridos: para povos iletrados, tudo o que se sabe deriva dos conhecimentos transmitidos de geração a geração pelos *tradicionalistas*, memória viva da África. São, geralmente, mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico. Sobre isso nos esclarece Hampate Bâ (1982): *Guardião dos segredos da Gênese Cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos*. Johnson, em seu clássico *The History of the Yorubas*, afirma que nesse grupo étnico os historiadores nacionais eram certas famílias de ofício hereditário, mantidas junto ao rei de Oyo.

Referindo-se aos *griots*[4] assinala Obenga que eles dificilmente trabalham com uma trama cronológica, interessando-se mais *pelo homem apreendido em sua existência, condutor de valores e agindo na natureza de modo intemporal.* Não se dispõem a fazer a síntese dos diversos momentos da história relatada e sim conceder a cada momento um sentido próprio sem relações precisas com outros momentos. *O griot praticamente deixa de lado os afloramentos e emergências temporais denominados em outros lugares "ciclo" (idéia de círculo), "período" (idéia de lapso de tempo), época" (idéia de momento marcado por algum acontecimento importante), "idade" (idéia de duração, de passagem do tempo), "série" (idéia de sequência, sucessão), "momento" (idéia de instante, circunstância, tempo presente) etc. É claro que ele não ignora nem o tempo cósmico (estações, anos), nem o passado humano, já que o que ele relata é, de fato, passado.*

Tempo Mítico

Mircea Eliade (1972:38) assim define mito: *o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no Tempo Primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como uma realidade passou a existir graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais. Seja uma realidade total ou Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso*

4 *Griots* são tradicionalistas, cronistas, genealogistas e arautos incumbidos de transmitir oralmente a tradição histórica

dos 'primórdios'... Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje.

Segundo essa concepção, o homem atual resulta diretamente daqueles eventos míticos, ou seja, é constituído por aqueles eventos. O mito narra as histórias primordiais, o ocorrido nos tempos míticos. Tais acontecimentos compõem uma História Sagrada, por serem seus atores os Entes Sobrenaturais. O homem das sociedades arcaicas rememora a história mítica de sua tribo e a reatualiza, em grande parte, através dos ritos: conhecendo a origem de um objeto, animal ou planta e repetindo os gestos criadores dos Entes Sobrenaturais, o homem busca reproduzir o poder mágico-religioso sobre o mundo, através do retorno mágico à origem e da reiteração do Ato Criador.

Ao reatualizar os mitos através dos ritos, o homem escapa do *tempo profano*, cronológico e penetra no *tempo sagrado*, simultaneamente primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre. *Viver os mitos* não significa realizar uma comemoração de eventos míticos e sim, reiterá-los. Ao invocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se seu contemporâneo, ou seja, deixa de existir exclusivamente no tempo cronológico e passa a viver, com eles, no Tempo Primordial, *tempo forte*, *prodigioso*, *sagrado*, em que algo de novo, significativo e forte, ocorreu pela primeira vez. Nesse contexto, alta importância adquire o conhecimento, entre outros, da correta forma de realizar as evocações. Sendo a Tradição Oral o reservatório dessas fórmulas, é a ela que se deve recorrer. A correta realização dos rituais e o uso da palavra certa compõem o quadro de exigências básicas para que se passe do tempo cronológico ao primordial. Num *Iba Sango (Saudação a Xangô)*, apresentado por Salami (1990), encontramos uma fórmula de evocação do Tempo:

Mo juba akoda
Mo juba aseda
Atiyo ojo
Otiwo oorun
Okanlerugba irunmole
B'ekekolo ba juba ile
Ile a lanu fun
Olojo oni
Iba re o

Eu saúdo os primórdios da Existência
Saúdo o Criador
Saúdo o sol nascente
Saúdo o sol poente
Saúdo as duzentas e uma divindades
Quando a minhoca saúda a terra
a terra se abre para que ela entre
Oh, Senhor do hoje

eu te saúdo!

Tempo Social[5]

Contagem e divisão do tempo

O tempo mítico*, vasto oceano sem margens nem marcos,* opõe-se ao tempo social, *avenida da história, imenso eixo balizado pelas etapas do progresso.* (Obenga, 1982) Como lembra Ki-Zerbo, o nível econômico elementar não cria a necessidade do tempo demarcado, sendo o ritmo dos trabalhos e dos dias um metrônomo suficiente para a atividade humana. Os calendários não são universalistas nem abstratos, porém subordinados aos fenômenos naturais (lunações, sol, seca), aos movimentos dos animais e das pessoas. O tempo é dividido em unidades, baseando-se em atividades humanas ligadas à ecologia ou em atividades sociais periódicas. Constituído de partes heterogêneas e descontínuas, sua medida é qualitativa.

A noite é separada do dia e este é dividido em partes, relacionando-se as atividades à altura do sol. Cada hora é definida por atos concretos. Em Burundi, por exemplo, *amakana* é a hora da ordenha (sete horas); *maturuka* é a hora de saída dos rebanhos (8 horas); *kuasase*, hora em que o sol se alastra (9 horas); *kumusase*, hora em que o sol se espalha sobre as colinas (10 horas)... Os cumprimentos, nos vários momentos do dia, baseiam-se, principalmente, na luminosidade do dia e na posição das sombras. Estas possuem estabilidade no decorrer dos dias, uma vez que não há grandes variações climáticas. Marcos divisórios da noite são, principalmente, as vozes de animais. O trabalho é uma mistura de atividades, cantos e conversações, constituindo, por vezes, um ato religioso. É definido a partir de algumas tarefas a realizar e não a partir de unidades de tempo. O relógio tem lugar como objeto de adorno.

Os meses, as estações e as seqüências anuais são geralmente definidos pelo ambiente e as atividades que dele dependem. A semana é determinada por um ritmo social, como, por exemplo, a periodicidade dos mercados, que acha-se associada, em muitos casos, a uma periodicidade religiosa. A contagem das estações do ano é muitas vezes baseada na observação astronômica, podendo abranger uma série de constelações. Em alguns lugares, como entre os adeptos das religiões tradicionais na savana sudanesa, por exemplo, a contagem em anos é feita pelo número de estações chuvosas. Para indicar que um homem é idoso fala-se do número de estações das chuvas que ele viveu ou, fazendo uso de uma imagem, diz-se que *ele bebeu muita água*. Em alguns lugares o controle do tempo é realizado através de entalhe em madeiras especiais conservadas como arquivos (grutas da região dos Dogon), ou com o depósito anual de uma pepita de ouro num pote de estanho (capela dos tronos no reino de Bono Mansu), ou ainda, de pedras num jarro (cabana dos reis na região mandinga). Alguns sistemas de cálculo mais aperfeiçoados foram elaborados pelos akan, que

[5] *Tempo Social* é denominação dada por Durkheim. Evans-Pritchard o denomina *Tempo Estrutural*; Pronovost, *Tempo Cultural* e Sorokin, *Tempo Sociocultural*

dispunham de um sistema de calendário complexo com semana de sete dias, mês de seis semanas e ano de nove meses, periodicamente ajustado ao ciclo solar segundo um método ainda não completamente esclarecido. Os iorubás dizem:

Igba kan nlo, Igba kan nbo
Ojo nbori ojo
Ero iwaju nlo, Ero eyin ntele

Um tempo está partindo, outro está chegando
Um dia vai e outro vem
Os da frente (os velhos) estão indo
os de trás (os jovens) os estão seguindo
(dando-lhes continuidade)

Vi entre os iorubás, o quarto de dormir - espaço profano - coexistir com o lugar dos rituais - espaço sagrado. Nas características do espaço físico muito pouca coisa se altera ao passarmos da condição profana à sagrada ou vice-versa. As alterações de consciência são determinadas, principalmente, pelo *movimento* no tempo, ocorrendo algo como existir simultaneamente nos dois tempos e nos dois espaços - o do sagrado e o do profano, pois não se perde a consciência de estar aqui e agora com o grupo de pessoas físicas e com um conjunto de objetos, ao mesmo tempo que se está no tempo e espaço primordiais, com as divindades e os ancestrais. Exceção a isso talvez seja o estado de consciência alterado na situação de transe e incorporação dos Entes Sobrenaturais, oportunidade em que a consciência é mais chamada para o tempo e dimensão do sagrado[6].

Nas sociedades africanas gerontocráticas, a noção de anterioridade no tempo é ainda mais carregada de sentido que em outros lugares, pois nela baseiam-se os direitos sociais (uso da palavra em público, acesso a certas iguarias, direitos na sucessão real, etc). O essencial, entretanto, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem.

Hama e Ki-Zerbo assinalam que entre os africanos a história vivida pelo grupo acumula um poder que é a maior parte do tempo simbolizado e concretizado num objeto transmitido pelo patriarca, chefe do clã ou rei ao seu sucessor. Pode tratar-se, por exemplo, de uma bola de ouro conservada num tambor de guerra. Um exemplo interessante é o dos Sonianke, descendentes de Sonni Ali, que possuem correntes de ouro, prata, ou cobre, cada elo das quais representa um ancestral, simbolizando o conjunto, a descendência dinástica até Sonni, o Grande. No decorrer das cerimônias tais correntes são regurgitadas em público. No momento da morte, o patriarca sonianke regurgita a corrente pela última vez, fazendo com que o escolhido para sucessor a engula pela outra extremidade, morrendo em seguida. Esse

[6] A respeito do transe veja Verger, 1957

testamento vivo ilustra com eloquência a força da concepção africana de tempo mítico e social. Seria tal visão do processo histórico estática e estéril, na medida em que coloca a perfeição no arquétipo do passado, na origem dos tempos? Constituiria o ideal para o conjunto das gerações a repetição estereotipada dos gestos do ancestral? Não. Para o africano o tempo é dinâmico e o homem não é prisioneiro de um mecânico retorno cíclico, podendo lutar sempre pelo desenvolvimento de sua energia vital. Há, entre os Songhai, um poema significativo:

Não é da minha boca.
É da boca de A, que o deu a B, que o deu a C,
que o deu a D, que o deu a E,
que o deu a F, que o deu a mim
Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais.

A vontade constante de invocar o passado que não significa, no entanto, imobilismo e não contradiz a lei geral da acumulação das forças e do progresso. Daí a frase: *Que esteja melhor na minha boca do que na dos ancestrais*. A viva consciência do passado, sua importância sobre o presente, não anulam o dinamismo deste, como testemunham numerosos provérbios. Hubert & Mauss (citados por Pronovost) observam, acuradamente, que a função essencial de articular o presente ao passado perpétuo e mítico é desempenhada pelos rituais.

Que a força do passado esteja em mim, no presente, para que eu possa assumir compromisso integral com o grupo a que pertenço, participando lado a lado com meus antepassados e contemporâneos, da construção de tempos melhores para os que vêm chegando.

Capítulo 4

Impacto da modernização. Encontro do Tradicional com o Moderno

onde se apresentam dados a respeito da convivência de valores tradicionais com modernos em solo africano

A Conferência de Berlim, realizada entre 25 de novembro de 1884 e 16 de fevereiro de 1885, dividiu de modo arbitrário a África em países, desconsiderando sua composição étnica. Os grupos étnicos, com idiomas e cultura distintos uns dos outros possuíam, evidentemente, distintas cosmovisões e reconheciam claramente a própria identidade étnica em contraste com a identidade dos demais grupos, havendo relações de amizade e de hostilidade entre os grupos. A divisão arbitrária efetivada pelos colonizadores agiu sobre essas identidades: um mesmo grupo étnico ficou espalhado por várias nações gerando alterações na consciência étnica e nacional. A chamada *Yorubaland*, por exemplo, espalhou-se pela Nigéria, Togo e República do Benin.

Das considerações que Munanga (1993) teceu sobre esse tema, aponto algumas a seguir. Comecemos pelo fato de serem as identidades étnicas sujeitas a manipulações ideológicas, que mostram-se perigosas para as nações em construção, cuja consciência nacional ainda se encontra em processo de formação. Nesse caso constitui grande desafio constituir uma identidade nacional que possa sobrepor-se às identidades étnicas de modo a favorecer a unidade, sem prejuízo das identidades étnicas e regionais.

A independência dos países africanos deu-se no período de 1957 a 1990 (33 anos), iniciando com a independência de Gana e culminando com a independência da Namíbia. Munanga (1993: 103) pergunta: *o que significou a independência africana em termos concretos, ou seja, qual é o balanço crítico dos trinta e três anos de processo de independência?* ... *Independência deveria significar para todos, o fim das barreiras sociais e raciais, a desmitificação da inferioridade natural dos africanos e o desmantelamento do velho espectro da superioridade natural do branco*. Mas não foi isso que ocorreu: o ensino não-descolonizado permaneceu alienado dos problemas concretos do cotidiano e das peculiaridades da vida social e econômica dos aprendizes; a maioria das elites africanas interpretou a independência como oportunidade para gozar de vantagens até então usufruídas pelos coloniais, dando-se ao luxo de consumir até mais do que as elites dos países ricos, o que determinou o aumento da fome.

No início de 1980 o regime militar tornou-se regra na África e os dirigentes mostraram-se tão incompetentes e corruptos quanto os civis que haviam atuado anteriormente. Como se não bastasse a pilhagem externa, o continente africano sofreu sistemática pilhagem por parte dos próprios africanos.

Sobre a exploração externa Munanga apresenta dados oriundos da obra de Rodney - *Como a Europa subdesenvolveu a África*, que refere-se a três grandes pilhagens: iniciada no século XVI com o tráfico negreiro e a escravidão dos africanos nas Américas, a **primeira grande pilhagem** arrancou da África entre 40 e 100 milhões de pessoas - as mais vigorosas e aptas para o trabalho - num período de 400 anos. O continente africano que teria, como o europeu, representado a quinta parte da humanidade no século XVII, conta hoje com a décima quinta parte apenas. A **segunda grande pilhagem** - riquezas naturais e força de trabalho - ocorreu com a colonização. A mão-de-obra anteriormente deslocada para as Américas passou a ser explorada *in locus*, pelo trabalho forçado instaurado nas colônias européias, e externamente, pela exploração de mão-de-obra africana realizada pela imigração organizada e encorajada. A **terceira grande pilhagem** teve início nas últimas duas décadas com o movimento de países ocidentais que, engajados no processo de desenvolvimento militar e científico, não podendo formar especialistas em número suficiente, os recrutam no exterior, num fenômeno que Hernet (citado por Munanga) denomina *brain train*, *exode des cerveaux*, *hemorragie de matière grise*, *fuite des compétences*.

Outro elemento significativo das transformações sociais na África foi o processo de industrialização, associada naturalmente a movimentos de êxodo rural. Recente em muitos dos países, a industrialização instalou-se em superposição à economia agrícola e de subsistência. Como o processo de industrialização não foi precedido de uma transição da agricultura de subsistência para o cultivo comercial extensivo mais eficaz, não há garantia de absorção de mão-de-obra das populações rurais que migram para as cidades em busca de colocação nas indústrias.

A migração para centros urbanos vem contribuindo para o rompimento de estruturas originárias. Os ofícios tradicionalmente transmitidos por via oral no interior dos grupos familiares, alguns deles associados a processos iniciáticos, vão perdendo sua força e sendo substituídos pela busca de novos graus de escolaridade ou especialização que tornem possível o ingresso no complexo produtivo industrial. Deslocando-se para cidades maiores muitos indivíduos ficam entregues à própria sorte buscando adaptar-se aos valores da sociedade industrial - ascensão social, consumismo, competição - em detrimento dos valores das antigas corporações organizadas por linhagens ou clãs[7].

Entre os principais problemas enfrentados pela África hoje, figuram ainda, a aids e o alcoolismo. A África, mais atingida pela aids é, no entanto, a menos alertada. Quanto ao alcoolismo, informa Munanga que o consumo de álcool acentuou-se durante o tráfico de escravos, tomou proporções mais perigosas com a introdução do alambique no Daomé (atualmente República do Benin) em 1922 e aumentou excessivamente em todas as cidades africanas de 1960 até nossos dias.

[7] Sugiro a leitura atenta do trabalho de Munanga,1993:100-111, oportunidade em que o autor discorre a respeito do que vem sendo a vida dos africanos que têm que "se virar" para sobreviver

Em resumo, o continente africano esteve sujeito nos últimos cinco séculos, às mais terríveis e cruéis formas de desumanização. Munanga faz a pergunta crucial: **o continente africano tem chance de saída e salvação**? A recuperação deverá ser, necessariamente, lenta porque longo foi o tempo de destruição. Munanga estima em até cinco gerações, o que projeta o resgate total para o ano de 2.200. E enfatiza que a reconstrução dependerá em primeiro lugar da seriedade, trabalho e gênio criador dos próprios africanos. E responde: *os obstáculos são inúmeros, complexos e monstruosos, mas de qualquer modo o futuro da África está antes de mais nada nas mãos dos próprios africanos. Se a geração atual é falida, alienada, corrupta e corruptível, as gerações futuras poderão dar uma resposta digna.*

Reunimos nessa seção o mínimo de informações necessárias à compreensão da lógica das representações negro-africanas. Passamos agora à Parte II - *Os iorubás na África.*

PARTE II

os iorubás na áfrica

Capítulo 5

**Contexto Geográfico,
origem, organização social e política**

Capítulo 6

A palavra: ação e comunicação

Capítulo 7

Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos

Capítulo 8

**Dimensão espiritual
e práticas religiosas**

Capítulo 9

deus, divindades e ancestrais

Capítulo 10

**poderes extraordinários:
medicina tradicional e magia
bruxaria e feitiçaria**

Capítulo 11

poderes extraordinários:

adivinhação

Capítulo 5

Contexto geográfico, origem, organização social e política

Onde se apresentam, além da localização geográfica, dados históricos sobre a origem dos iorubás, mitos cosmogônicos, dados sobre sua organização social e política

Contexto geográfico

Os iorubás ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e, em menores proporções, parte do Togo e da República do Benin (antiga Daomé). Sua influência estendeu-se também para além do baixo Níger, em direção ao norte, adentrando a Terra Nupe. Pertencem predominantemente aos estados do Ogun, Oyo, Ondo, Kwara e Lagos, na Nigéria, onde convivem com outros grupos étnicos: anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv, cada qual com sua própria língua, costumes e sistemas de administração tradicional. Destes, os mais numerosos são os hausa, iorubá e ibo. A conquista daomeana de parte das terras iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos iorubá e fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em sub-grupos - Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ife, Ondo, Ilorin, Ibadan etc.

Origem

Mitos Cosmogônicos

Olodumare, o Ser Supremo e um grande número de divindades entre as quais Orixalá, também chamado Obatalá ou Oxalá, Orunmila, também chamado Ifá e Exu habitavam o *orun*. Abaixo havia uma infinita extensão de água e desertos pantanosos sobre os quais reinava Olokun, o deus do mar. Olodumare ponderou: poderia essa grande e monótona extensão de água ser habitada por divindades e outros seres vivos? Traçou um plano para transformar parte da extensão aquosa em terra firme e deu a Orixalá, a arqui-divindade responsável pela ordenação das coisas, a incumbência de concretizar seu plano.

Agindo segundo as instruções de Olodumare e carregando consigo o material necessário, Orixalá desceu sobre o deserto aquoso. Levava consigo uma concha de caracol cheia de areia, uma galinha branca e uma pomba. Chegando a um determinado ponto do imenso vácuo, jogou a areia e soltou as aves que começaram imediatamente a ciscar o chão com as patinhas, espalhando areia por toda parte. Onde esta caía transformava-se o pântano em terra seca e, por cair de forma irregular, ia formando montanhas e vales. Terminada estava, a primeira fase da criação.

Então, Olodumare ordenou a seu inspetor de tarefas - o camaleão[8] - que fiscalizasse o trabalho e, após duas visitas, ele retornou informando estar tudo perfeito. Orixalá foi incumbido de povoar a terra. Criou primeiro as aves que rapidamente multiplicaram-se e plantou árvores para suprir a necessidade de água. Oreluere liderou um grupo de seres especialmente criados para habitar a porção já sólida. Estes multiplicaram-se e a quantidade de água tornou-se insuficiente. Orixalá pediu mais água e Olodumare enviou a chuva.

Incumbido, a seguir, de moldar os corpos dos homens com o pó da terra, Orixalá os moldava perfeitos ou defeituosos, desde que a forma resultante pudesse receber a essência da Vida, que aí seria insuflada por Olodumare. Certa vez Orixalá tentou vê-lo trabalhando pois queria descobrir como as formas humanas por ele moldadas transformavam-se em seres viventes. Mas, mergulhado em sono profundo, somente despertou quando todas já estavam animadas.

No início havia harmonia, comunhão e confraternização entre os homens e o mundo espiritual. Por vezes os homens viajavam ao *orun* para pedir o que necessitavam. Entretanto, um fato separou o céu da terra e uma barreira interpôs-se entre ambos. Que fato foi esse? Segundo algumas tradições, uma mulher teria tocado o céu com a mão suja. Segundo outras, um homem teria se comportado mal, servindo-se em excesso do alimento comum. Tenha sido esta ou aquela, a razão da ruptura, o fato é que o homem perdeu a harmonia com o mundo espiritual.

Eis a cosmogonia iorubá apresentada por Idowu[9] (1977:18).

Outra variação muito divulgada do mito cosmogônico iorubá narra que Olodumare lançou do céu sobre as águas ou pântanos, uma corrente pela qual desceu Odudua, trazendo um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Tendo derramado a terra sobre a água, aí colocou o dendezeiro e a ave. Ciscando o solo a galinha foi espalhando a terra, cada vez mais, ampliando progressivamente a extensão de terra.

Outra variação ainda, narra que Obatalá, o primeiro orixá criado por Olodumare, recebeu a incumbência de formar o mundo. Saindo do *orun* embebedou-se, adormecendo profundamente. Odudua roubou o saco da criação e foi contar a Olodumare o que se passara, assumindo para si o papel de realizar aquela tarefa para a qual Obatalá havia se mostrado incompetente. Odudua criou o mundo e competiu a Obatalá modelar os corpos humanos.

---

[8] O camaleão, sagrado para os iorubás, é descrito como mensageiro de *Olodumare* ou de *Orixalá*. Possui a notável capacidade de confundir-se com o ambiente mudando de cor. O movimento independente de seus olhos possibilita-lhe olhar para mais de uma direção ao mesmo tempo

2 Praticamente toda sociedade africana possui seu próprio mito de origem do homem e do universo. Mbiti refere-se ao livro publicado por H. Baumann em 1936 - *Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Volker*, onde se encontra uma tentativa de análise de dois mil desses mitos. Refere haver uma segunda edição, ampliada, de 1964

Detenhamo-nos um pouco na figura controversa de Odudua. Nesta narração que acabamos de apresentar, ela é uma figura feminina[10] Elbein dos Santos (1986) refere-se a Odudua como a representação deificada das *Iya-mi*, a *representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina.* Nessa versão, Odudua, símbolo coletivo do poder ancestral feminino, une-se a Obatalá, símbolo coletivo do poder ancestral masculino. Sendo ele responsável pelo *orun* - céu / dimensão do supra-sensível - e ela pelo *aiye* - terra / dimensão da matéria física, seu casamento implica em todas as relações entre esses dois domínios. Odudua cria o *aiye* e Obatalá os duplos no *orun*. Representa essa união uma cabaça branca - *igba-odu* ou *igbadu* - formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *aiye* e a superior, o *orun*, contendo elementos simbólicos em seu interior.

Gromiko (1987), na obra russa *As religiões da África*, refere-se a essa controvérsia: *Obatalá tem uma mulher chamada Odua ou Odudua que, provavelmente, é uma das personagens mais contraditórias no olimpo dos deuses iorubás. Odudua é uma divindade hermafrodita. Nos primeiros mitos personificava a divindade Terra e era companheira e ajudante de Olorun (Olodumare) na criação do Universo. Outra versão admite que ela era esposa de Obatalá... Mais tarde ... passou a ser considerada a primeira genitora do povo ... Nas narrações, começou a ser mencionada como uma divindade de sexo masculino que descera dos céus para criar a terra, deitando um punhado de areia no oceano, precisamente em Ile-Ifé. Daí, Olokun, em sua hipóstase feminina, ter passado a ser deusa do oceano e mulher de Odudua. Deparamos pois, com outro mito em que a deusa muda de sexo e contrai matrimônio com as águas*. (p. 102)

Segundo Johnson (1921), Odudua é o antecedente comum a todos os iorubás (*Odu ti o da wa - Aquele que nos criou*), sendo essa a razão de algumas tradições atribuírem a ele o trabalho da Criação. O pai das dinastias iorubás, o ancestral comum a todos, seu nome é *Momo*, sendo Odudua um título auto-atribuído. Sua esposa*, Omonide* teve sete filhos: duas mulheres, as primeiras na ordem dos nascimentos e cinco homens. Com o passar do tempo seus filhos e netos enveredaram pelas matas fundando cidades, delas tornando-se reis:

Olowu, filho da primeira filha, o ancestral dos owu.

Alaketu, filho da segunda filha, o ancestral dos ketu.

Olibini, terceiro filho, o ancestral dos benin.

Orangun, quarto filho, o ancestral dos ila.

Onisabe, quinto filho, o ancestral dos sabe.

Olupopo, sexto filho, o ancestral dos popo.

Oranyan sétimo filho, também chamado Oloyo,

permaneceu com o pai em Oroyo e é o ancestral dos oyo.

[10] Voltaremos a tratar de Odudua no Capítulo 9

Ajisafe (1964) apresenta relato análogo ao de Johnson, salvo pequenas diferenças referentes à ordem do nascimento dos filhos de Odudua. No palácio de Ifé[11] o encontramos representado pela figura de um homem forte e imponente.

Dados históricos sobre a origem dos iorubás

Segundo Perkins & Stembridge (1977), os mais antigos habitantes da Nigéria foram os Negros. Alguns dos mais puros Negros são encontrados entre os ibo, os iorubás e outros grupos étnicos habitantes das florestas do sul. No norte uniram-se Negros e Hamitas - ramo da Raça mediterrânea descendente de Ham, segundo filho de Noah. Os Hamitas incluem os fulani e os líbios do norte da África. Estes povos do norte deram origem a tribos de sangue mestiço das quais a mais numerosa é a dos hausa.

Ile-Ifé é considerada a cidade *onde ocorreu a criação do mundo.* Como o isolamento da sociedade em que se vive impossibilita uma visão histórica mais ampla, a concepção da própria história e da história em geral sofre determinações decorrentes desse fato. Por exemplo, conforme cita Ki-Zerbo (1982:25), o rei dos Mossi, no Alto-Volta, intitulava a si mesmo *Mogho-Naba*, isto é, rei do mundo. Talvez Ifé não seja **o local** de origem da humanidade, mas bem pode ser um desses locais, uma vez que as descobertas feitas em Asselar - esqueletos de tipo negróide de várias épocas, alguns extremamente antigos - sugerem que o foco original desse tipo humano foi precisamente o Saara e a África Meridional. A raça negra de tipo sudanês ou congolês individualizou-se para adaptar-se às condições das latitudes tropicais, principalmente na África Ocidental. Conforme indica a glotocronologia[12], os povos habitantes das proximidades do local onde se encontram os rios Niger e Benué parecem viver naquela área há vários milhares de anos.

Ao buscarmos dados sobre espaço e tempo dos iorubás defrontamo-nos com limites fluidos. A convivência dos muitos grupos étnicos num espaço geográfico comum e a história de colonização definem uma trama sócio-econômico-política extremamente complexa que dificulta o conhecimento daquilo que realmente ocorreu num lugar claramente localizável no mapa, num período precisamente demarcado no tempo.

Perkins & Stembridge (1977) relatam que os iorubás vieram do vale do alto Nilo e, viajando para o ocidente ao longo da grande savana do Sudão, chegaram à Nigéria e seguiram posteriormente rumo ao sul, permanecendo nas florestas e instituindo reinados sob um chefe supremo - o *Alafin* de Oyo. De fato, a origem deste povo, como a de tantos outros, acha-se envolta em penumbras, com relatos reais mesclados aos lendários.

[11] No *Dicionário Aurélio*, de língua portuguesa, *Odudua* figura como *divinização iorubana da Terra e mulher de Obatalá, o Céu*

[12] *Grotocronologia* é o estudo das origens e desenvolvimento da linguagem

Johnson (1921) afirma que os historiadores nacionais desse povo eram certas famílias de ofício hereditário, mantidas junto ao rei de Oyo. Segundo este autor, os iorubás originaram-se de Lamurudu, um dos reis de Meca, de quem descenderam Odudua e os reis dos gogobiri e kukawa, duas tribos hausa. O período de reinado de Lamurudu é desconhecido mas parece ter sido bem posterior à morte de Maomé. Quando os três ramos de sua descendência tiveram que deixar Meca, tomaram os seguintes rumos: os príncipes que viriam a ser os reis de Gogobiri e de Kukawa rumaram em direção ao oeste e Odudua seguiu em direção ao leste. Após viajar noventa dias fixou-se em Ile-Ifé, onde encontrou-se com *Agbo-niregun*, também chamado *Setilu*, fundador do culto a Ifá.

Este foi o relato ouvido por Johnson que aí identifica alguns traços de erro. Os iorubás vieram do Oriente, sem dúvida, como provam seus hábitos e costumes. Porém, com certeza, não pertencem à família árabe nem são originários de Meca, isto é, não da Meca universalmente conhecida pela História. Possuem fortes afinidades com o Oriente, onde Meca está localizada e, provavelmente, interpretando em sua imaginação, tudo o que vem do Oriente, como originário de Meca, representam a si mesmos como oriundos desse lugar. O único documento escrito a respeito disso é o do Sultão Belo de Sokoto, fundador dessa cidade, quiçá o mais poderoso dos soberanos fulani. O Capitão Clapperton, descrevendo *Viagens e Descobertas na África Central e do Norte, 1822-1824*[13], relata: *Yarba é uma província extensa que possui rios, florestas, desertos e montanhas, bem como um grande número de coisas maravilhosas e extraordinárias ... Os habitantes dessa província são supostamente originários dos remanescentes dos filhos de Canaã, que pertenciam à tribo de Nimrod. A razão de fixarem-se no oeste da África deve-se ao fato de terem sido conduzidos por Yar-rooba, filho de Kahtan, da Arábia para a costa ocidental, entre o Egito e a Abissínia. Deste lugar, avançaram para o interior da África, encontraram Yarba e ali fixaram moradia. Durante o percurso foram deixando, em cada lugar que paravam, uma tribo de seu povo. Supõe-se que todas as tribos do Sudão que habitam as montanhas, bem como todos os habitantes de Yaory, têm essa origem. Assim, o povo de Yarba tem descrição semelhante à do povo de Noofee (Nupe)*.

O nome Lamurudu (ou Namurudu) sugere uma modificação do nome Nimrod. Quem era Nimrod? Cognominado *o forte*, filho de Hasôul, pode ter sido também o *poderoso caçador* da Bíblia. Talvez as duas descrições refiram-se a uma única pessoa. A Arábia é provavelmente a *Meca* da tradição iorubá. É conhecido que os descendentes de Nimrod (fenícios) foram conduzidos à Arábia para guerrear, fixaram moradia e a partir dali foram conduzidos, devido à perseguição religiosa, até a África. Aqui temos também, a origem do nome iorubá: *Yarba*, local de sua primeira fixação duradoura na África. *Yarba* equivale ainda ao termo hausa *Yarriba*, que significa iorubá.

A partir desses dados podemos supor que a origem mais provável dos iorubás seja a seguinte: Teriam vindo do Alto Egito ou Núbia; sendo súditos do conquistador egípcio Nimrod,

[13] *Apud* Fadipe, 1970:30

de origem fenícia, o teriam seguido em suas guerras de conquistas, rumo a Arábia, onde teriam se estabelecido durante algum tempo; da Arábia teriam sido excluídos, em virtude de praticarem cultos fundamentalmente pagãos, ou ainda, uma forma deturpada de Cristianismo ocidental.[14]

Organização Social e Política

A forma mais comum de moradia na sociedade tradicional iorubá é o *agbo-ile* (*compound*, no dizer dos britânicos), literalmente, *agregado de casas* habitadas pelos membros de um clã (famílias interligadas por parentesco consangüíneo). Um conjunto de *agbo-ile* compõe o *agbole* e um conjunto destes forma o *adugbo*, distrito governado pelo *ijoye.* Estes articulam-se aos *baale* e ao *oba*. A organização sócio-política dos iorubás é monárquica, com duas categorias de soberanos - o *baale*, literalmente, *dono da terra*, fundador e chefe de um povoado e o *oba*, chefe de uma cidade e dos povoados a ela associados. O *oba* é escolhido entre os *baale* e rege com um Conselho deles. Os *obas* são chamados *Omo Oduduwa, filhos de Odudua*.

Esta organização articula-se com outra, cujas normas são ditadas pela Constituição Republicana dos países que compõem a Terra Iorubá. Por exemplo, a entidade política conhecida como Nigéria ganhou existência formal em 1914, graças à união entre as Procuradorias Britânicas do Norte e do Sul. O país como um todo tornou-se independente em 1º de outubro de 1960. Três anos, em 1º de outubro de 1963, tornou-se República, rompendo todos os laços com a Coroa Britânica, passando a integrar a Organização das Nações Unidas.

Alguns dados a respeito da economia nigeriana

A agricultura tem sido a atividade profissional mais importante a ela associando-se a caça e a pesca. Grande parte da população exerce atividade agrícola, produzindo inhame, arroz, feijão, cana de açúcar, frutas cítricas e mandioca para consumo interno; cacau, azeite de dendê, amendoim e madeira para consumo interno e exportação. Mandioca, inhame, milho e feijão constituem alimentos básicos. O cardápio alimentar inclui pimenta, verduras, tomate, *obi*, abacaxi, laranja e banana.

Outras atividades profissionais desenvolvidas nos povoados e cidades são a forja, o artesanato em madeira, a fabricação e tingimento de roupas, a medicina tradicional e a prática oracular. Os profissionais organizam-se em grupos e reúnem-se periodicamente com o objetivo, entre outros, de render culto aos seres espirituais tutores de sua profissão.

O setor industrial acha-se em desenvolvimento, principalmente a indústria do aço e do ferro. Atualmente, esforços são empreendidos no sentido de incentivar o desenvolvimento de indústrias petroquímicas, de fertilizantes e de gás liqüefeito. Indústrias têxteis provêm parte do

[14]. Remeto os leitores particularmente interessados por este tópico ao trabalho de Correia-Rickli, 1993

necessário ao consumo interno. Ferro, estanho, nióbio, carvão, pedra calcária e petróleo são abundantes.

A agricultura é atividade exclusivamente masculina, competindo às mulheres a limpeza, moagem, armazenagem e processamento dos produtos agrícolas. As mulheres cuidam das crianças pequenas, dos animais de abate (basicamente aves e caprinos) e do preparo dos alimentos. Outra atividade tradicionalmente feminina é a comercial: mulheres de agricultores recebem de seus maridos os excedentes comercializáveis da produção para vendê-los. Em geral organizam-se em grupos cooperativos denominados *ajo*. Reúnem-se a intervalos regulares, realizam poupança conjunta e ao fim de cada encontro a quantia reunida é entregue a uma das integrantes do grupo. Essa ajuda mútua tem possibilitado independência econômica a muitas mulheres.

No contato com a modernidade a condição feminina tem sofrido alterações significativas. Atualmente, as mulheres têm negócios próprios, ocupam cargos políticos, trabalham em embaixadas, cortes e ministérios.

Sistema de moradia e organização familiar

Conforme mencionamos, a forma mais comum de moradia é o *agbo-ile*. Tradicionalmente, as casas eram construídas de taipa e cobertas com folhas de palmeira. Atualmente muitas casas ainda são construídas de taipa, porém cobertas de zinco. Nas construções mais recentes são usados tijolos, cimento e caixilharia industrializada. A estrutura tradicional do *agbo-ile* compreende um grande corredor central, geralmente bastante largo, ladeado por uma sucessão de portas que conduzem a quartos ocupados por um ou mais membros do clã. Os homens que optaram por casamento poligâmico abrigam cada esposa e respectivos filhos num dos quartos e reservam para si próprios um aposento de uso exclusivo. Em alguns *agbo-ile* há um aposento para os rapazes. Ao casar, o rapaz conduz a moça para morar consigo na casa dos pais e, caso não haja espaço suficiente, realiza-se a construção de nova casa ao lado da já existente.

No grande corredor central as pessoas se reúnem, as refeições são preparadas, os visitantes recebidos, as festividades realizadas. Mais recentemente alguns desses quartos têm sido usados como banheiros e salas de estar. A parte do corredor central que integra o quarto da mulher é para seu uso, sendo sua responsabilidade mantê-la limpa. Para o preparo da comida um fogareiro de querosene é colocado no chão, diante da porta do próprio aposento e praticamente toda a atividade culinária se realiza ali. A pessoa cozinha acocorada ou sentada num *apoti,* banquinho que não ultrapassa vinte centímetros de altura. As crianças participam dessas atividades, bem como de outras ocupações domésticas.

A sociedade iorubá é patriarcal. Os laços de parentesco determinados por vínculo consangüíneo ou por casamento constituem uma das maiores forças na vida tradicional

africana e controlam as relações entre as pessoas da comunidade, determinando o comportamento de cada indivíduo em relação aos demais. Cada indivíduo ocupa uma posição familiar - irmão, irmã, pai, mãe, avô, primo, cunhado, tio... Há muitos termos para precisar a relação de parentesco entre uma pessoa e outra(s). *Quando dois estranhos chegam ao povoado, uma das primeiras preocupações é a de identificar o que um é do outro*, diz Mbiti. Uma vez realizada essa identificação, também estará identificado o sistema de referência e então será possível definir os comportamentos a adotar frente a eles. Se, por exemplo, são irmãos, é necessário saber quem é o mais velho porque essa informação é necessária para definir tanto as expectativas de comportamento deles entre si como a relação de respeito que deverá ser estabelecida com cada um dos dois. *Egbon* é o irmão mais velho, *aburo*, o mais jovem e o comportamento em relação a eles deve ser distinto. As relações de parentesco são tão importantes que muitas vezes uma pessoa não é identificada pelo próprio nome e sim pelo vínculo que possui com outra. A sogra pode carinhosamente chamar a própria nora de *iyawo mi - minha esposa* e apresentá-la aos amigos como *a esposa*. Nascido o filho, o pai e a mãe passam a ser chamados por um nome que denota sua relação com a criança. A partir do momento em que nasce uma criança de nome Olukemi, por exemplo, a mãe passa a ser chamada Iyakemi (mãe da Kemi) e seu pai, Babakemi (pai da Kemi).

Além de estender-se horizontalmente, o sistema de parentesco estende-se verticalmente, incluindo os falecidos (mortos-viventes) e os ainda não nascidos. É forte o senso de pertença histórica, o sentimento de posse de profundas raízes e o senso de sagrada obrigação para com os antepassados. Vínculos genealógicos servem a propósitos sociais. Citando-se a referência genealógica de alguém é possível saber como essa pessoa liga-se a outra(s) em determinado grupo.

As famílias são geralmente numerosas. Um homem com muitas esposas, cada qual com seus filhos e os parentes a eles associados compõem um grupo grande. Considera-se que os já-idos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, solicitando comida, bebida e retificação de ofensas. Cada indivíduo é considerado parte de um todo e seu nascimento físico é apenas o primeiro passo para o ingresso em sua comunidade, havendo rituais de integração ao grupo. O ocorrido a um indivíduo, ocorreu a seu grupo e o ocorrido ao grupo, ocorreu ao indivíduo: *sou porque somos e por sermos sou*.

Capítulo 6

A palavra: ação e comunicação

onde se apresentam dados sobre o idioma, a importância e poder da palavra nesta sociedade de tradição oral e sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres

O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem
Hampate Bâ

O idioma

O idioma falado pelos iorubás é o iorubá, com variações de dialeto - *egba*, ekiti, ibadan, ife, ijebu, ijesa, ikale, ilaje, ondo, owo e oyo, por exemplo. De fato, cada nome destes refere-se simultaneamente a uma cidade, um dialeto e um agrupamento humano. Egba refere-se à cidade de Abeokuta, capital do estado de Ogun. Os egba, todos reconhecidos como descendentes de Oranyan, viviam principalmente em povoados e aldeias independentes umas das outras. Viram-se obrigados, em virtude das guerras, a unirem seus 153 povoados. E formaram Abeokuta.

O iorubá, língua tonal, faz uso de três tons simples e dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o grave, tom baixo e a ausência de acento, tom médio. Destes tons simples decorrem sons compostos pela combinação agudo/grave (tom alto-descendente) ou grave/agudo (tom médio-descendente). Algumas letras - E, O, S - recebem um acento embaixo, indicador de alteração de som: E (é), O (ó), S (ch)

O alfabeto possui vinte e cinco letras:

A B D E Ẹ F G GB H I J K L M N O Ọ P R S Ṣ T U W Y

O idioma iorubá integra o grupo lingüístico nigero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de pessoas. Este grupo lingüístico compõe, juntamente com o nilo-saariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias lingüísticas existentes na Nigéria. (Olaniyan, 1985)

Tradição oral: importância e poder da palavra

Leave out my name from the gift
if it be a burden,
but keep my song
Rabindranath Tagore

A linguagem cotidiana dos iorubás, extremamente rica em metáforas, abrange um imenso conjunto de lendas, contos, fábulas, vigorosos ditados, provérbios, relatos mitológicos e históricos. A tradição oral realiza, conforme afirma Vansina (1982), dois níveis de registro: um *consciente* - registro de acontecimentos passados (crônicas orais de um reino ou genealogias de uma sociedade segmentária) e o outro, *inconsciente* - literatura oral em todas suas formas: **epopéias**; **poemas**, que incluem canções, cantigas e cânticos; **fórmulas**, que incluem provérbios, charadas, orações e genealogias e **narrativas**, compreendendo estas a maioria das mensagens históricas conscientes.

A tradição oral é entretanto, além desse imenso conjunto literário, a grande escola da vida. Baseada numa concepção de homem e de universo que confere à *Palavra* origem divina, nela reconhece um poder sagrado, criador, capaz de preservar e destruir. Hampate Bâ (1982), referindo-se às sociedades orais, aponta para o fato de que em tais sociedades o vínculo entre o homem e a palavra é muito forte: o homem permanece ligado à palavra que profere. Sendo a palavra uma força fundamental emanada do próprio Ser Supremo, possui caráter sagrado e a ela vinculam-se forças ocultas. A tradição africana concebe a fala como um dom de Deus: divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente, materializa ou exterioriza as vibrações das forças. A fala humana, eco da fala divina, pode colocar em movimento forças latentes nos seres e objetos, *como um homem que levanta e se volta ao ouvir seu nome*. *É, por essa razão, o grande agente ativo da magia africana* (p. 186). Sendo o universo visível concebido e sentido como a concretização ou o envoltório de um universo invisível constituído de forças em perpétuo movimento, a ação mágica (manipulação das forças) geralmente almeja restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia.

Naturalmente, o poder da palavra de um homem depende de como ele utiliza sua fala. O poder criador e operativo da palavra encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem, no mundo que o cerca e na relação entre o homem e o mundo. Por isso a mentira é considerada uma verdadeira lepra moral. *A língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente. Aquele que corrompe sua palavra, corrompe a si próprio,* diz o adágio[15]. Quando alguém pensa uma coisa e diz outra, separa-se de si mesmo, rompendo a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica. Cria desarmonia ao redor de si e em seu próprio interior.

Cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo. Esta relação homem/palavra, em que a mentira não tem lugar, é particularmente enfatizada quando se trata de transmitir palavras herdadas de ancestrais ou de pessoas idosas, na corrente de transmissão oral. O tradicionalista é disciplinado interiormente, preparado para jamais mentir, considerado um homem *bem*

[15] Estes adágios são citados por Hampate Bâ em *A Tradição Viva* (1982)

equilibrado, senhor das forças que o habitam. *Ao seu redor as coisas se ordenam e as perturbações se aquietam*.

Disciplinar a palavra significa também não utilizá-la imprudentemente. Se constitui a exteriorização das vibrações de forças interiores, inversamente, a força interior nasce da interiorização da fala. O grau de evolução de um adepto no Komo, por exemplo, não é medido pela quantidade de palavras que conhece e sim pela conformidade de sua vida a tais palavras. (Hampate Bâ, 1982)

Assinala Leite (1992) a existência de duas grandes modalidades da palavra: a *exotérica*, de domínio mais extenso e comum, ligada aos processos menos complexos de socialização e a *esotérica*, *de domínio restrito aos nela iniciados, que atinge os mais elevados níveis de conhecimento e abstração*.

Os iorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Consideram seu poder criativo não-restrito ao momento da Criação mas passível de ação atual. Uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.

Sociedades negro-africanas que adotaram a não-utilização da escrita para transmissão do conhecimento desenvolveram dispositivos civilizatórios capazes de possibilitar tal transmissão. Ausência de escrita deve ser confundida com analfabetismo? Entrava o "progresso" ou o "desenvolvimento"? Diante dessas questões, Leite (1992) chama a atenção para a importância da postura adotada ante o fenômeno: se o olhar se deposita sobre a *África-objeto*, observada com *visão periférica*, ocorre a tendência a responder afirmativamente. Porém, se observada com *visão interna*, a *África-sujeito* revela ser a palavra um elemento vital da personalidade e da sociedade, dado que o binômio força vital/palavra constitui elemento primordial na configuração do indivíduo e do grupo.

Lembra Vansina (1982) - utilizando expressão empregada por H. Moniot - que toda tradição possui uma *superfície social*, que garante sua transmissão. Por cumprir uma função, existe e, se não a cumpre, sua existência perde sentido e é abandonada pela instituição que a sustenta. Todo texto oral, desde que se trate de uma elocução importante, deve ser escutado, cuidadosamente examinado e com ele deve-se conviver internamente, como um poema. Somente assim podem ser alcançados seus múltiplos significados.

Sobre os nomes das pessoas, objetos, cidades e seres

Grande importância é atribuída aos nomes de pessoas, objetos, cidades e seres. Nada existe até ser nomeado e os nomes não são apenas termos abstratos, escolhidos ao acaso e

sim palavras carregadas de significado. Constituem-se a partir da contração de uma ou mais sentenças. O nome Olukemi, por exemplo, constitui contração de *Oluwa ke mi* - *Oluwa* = Deus/ *ke* = cuida/ *mi* = de mim: *Deus cuida de mim*. Olawale é contração de *Ola wa ile*: *Ola* = honra/ *wa* = chega/ *ile* = casa: *A honra chega à nossa casa*. Enuncia que algo honorável ou espetacular ocorreu imediatamente antes ou por ocasião do nascimento dessa criança. Babatunde, contração de *baba* = pai/ *tun* = novamente, repetido, contínuo/ *de* = vir, significa: *O pai voltou*.

Alguns nomes, determinados pelas circunstâncias de nascimento, são considerados *nome com o qual a criança nasce*. Por exemplo, Kehinde, literalmente, *o último a chegar* é, entre os gêmeos, o espírito mais velho, que vem ao mundo em segundo lugar, enquanto Taiwo, literalmente, *vai experimentar a vida*, é o espírito mais novo, que chega ao mundo em primeiro lugar. Idowu é a criança nascida logo após um parto de gêmeos[16] e Ige, o nascido com apresentação dos pés.

Outros nomes, determinados por circunstâncias domésticas prevalecentes na ocasião do nascimento, são considerados *nome que a criança recebe ao nascer*. Biodun, por exemplo, é pessoa nascida em data festiva - natal, festival de Orixás, último dia do ano, etc.

Não raramente, crianças recebem nomes em homenagem a orixás. Salami (1990) reuniu alguns exemplos dos quais selecionamos alguns para apresentar neste contexto. Por exemplo, em homenagem a Exu temos Esubiyi - *Exu deu nascimento a este*; Esugbayila - *Exu salvou esta criança*; Esurounbi - *Exu escolheu alguém para dar-lhe nascimento*; Esutoosin - *Exu é suficientemente grande para ser cultuado.*

Em homenagem a Xangô: Sangokunle - *Xangô enche a casa* (com sua graça); Sereyemí - *O sere combina comigo* (aponta para a importância do uso do *sere* na evocação de Xangô); Sangotosin - *Xangô é suficientemente grande para ser venerado*; Sangotola - *Xangô é suficientemente grande para trazer riqueza e alegria*; Sangosanya - *Xangô me deu apoio*; Sangogbami - *Xangô me socorreu*.

Em homenagem a Oya: Oyabola - *Oya vem com prosperidade e saúde*; Oyajide - *Oya respondeu com rapidez*; Oyadola - *Oya me fez nascer próspero e nobre*; Oyarohunbi - *Oya dá vida aos seres*; Oyayale - *Oya veio para casa*; Oyabunmi - *Oya me presenteou*; Omilola - *A água traz prosperidade*; Oyatunbi - *Oya me reviveu* (nome dado à criança *abiku*, cuja mãe se compromete a cultuar Oya, para que esse orixá garanta a sobrevivência da criança); Oyajide **-** *Oya respondeu com rapidez* (dado à criança cuja mãe conseguiu engravidar graças à ajuda de

[16] Apenas a título de curiosidade, observemos que na Umbanda, Ibeji (gêmeos) é sincretizado com Cosme e Damião e estes gêmeos se fazem sempre acompanhar de Doún, palavra que é certamente uma corruptela de Idowu

Oya); Oyadola - *Oya me fez nascer mais próspero e nobre* (nome atribuído à criança cujo nascimento trouxe grande prosperidade à família).

Homenageiam Oxum: Osundare - *Oxum me favoreceu*; Osundola - *Oxum tornou-me próspero*; Osunfunke - *Oxum me deu esta (criança) para cuidar*; Osuntunjí - *Oxum me fez reviver*; Osunkunle - *Oxum encheu a casa de coisas boas*; Osuntunbí - *Oxum me fez renascer*; Omidire - *A água que se tornou boa*; Omiseun - *A água foi generosa comigo*; Orisatunji - *O orixá me reviveu*; Orisadola - *O orixá me fez próspero e nobre*; Orisagbemi - *O orixá me apoiou*; Orisatosin - *O orixá é suficientemente grande para ser venerado*.

O nome pode expressar máximas morais, como Olusuwalu*,* por *e*xemplo, que significa *Deus associou comportamentos* e que consiste na exaltação da coexistência pacífica.

Além do próprio nome, as pessoas possuem um *oriki* que permite sua identificação. *Oriki*, palavra composta por *ori* + *ki*, significa saudar ou louvar (*ki*) o *ori* ou a origem do nomeado. Por relatar feitos e características do indivíduo, da família, da cidade ou do orixá a quem se refere, exerce função documental. Mas a função dos *oriki* não se detém aí, dado que muitos deles constituem nomes primordiais secretos, místicos ou *de fundamento* de espíritos, divindades, animais, plantas, seres humanos, moléstias etc.

Alguns *oriki* relatam ocorrências do nascimento individual: gêmeos, criança nascida logo após um parto de gêmeos, nascida com o cordão umbilical à volta do pescoço ou apresentação dos pés, cada caso tem seu *oriki* particular. Há *oriki* dedicados a animais. Vejamos alguns dos exemplos apresentados por Salami (1990): o *oriki* do javali diz:

> *Ahuledelepa*
> Animal que cava o chão
>
> *Koko b'oju je*
> animal com olhos remelentos

Um dos *oriki* da cidade de Abeokuta informa sobre a geografia da região - *cidade cercada de pedras*; outro traz informações sobre a história - *serviu de esconderijo em períodos de invasão*, outro, sobre aspectos de ordem espiritual - *está sob a proteção de Olumo:*

> *Abeokuta ilu Egba*
> Abeokuta, a cidade dos *Egba*
>
> *Ilu fi gbogbo ile s'okuta*
> A cidade é cercada de pedras
>
> *Okuta o won n'ile wa*
> A pedra é abundante em nossa terra
>
> *Awa l'omo Olumo*

Nós somos filhos de *Olumo*

Abe Olumo
Embaixo da pedra *Olumo*

Ibi a fi ori mo si
onde nos escondemos (nas épocas de invasão)

Xangô é denominado *Oba Koso - O rei que não se enforcou*; *Ogiri ekun - Leopardo feroz*; *Alado - Aquele que racha o pilão*; *Oluaso - Dragão Faiscante; A san giri - Aquele que racha paredes*; *Alagiri* **-** *Aquele que abre paredes*; *Alafín Oyo - Rei de Oyo*. *Oya* é denominada *Oya oriri - O vendaval*; *Ti n dagi lokeloke - A que corta a copa das árvores*; *Oya arina bora bi aso - Oya vestida de fogo*. Oxum é *chamada Osun Yeye-nimo - Graciosa mãe Oxum*, plena em sabedoria; *O wa-yanri-wa-yanrin kowo si - A que cava e cava a areia para esconder dinheiro*; Obá é *O tori owu, O kola si gbogbo ara - A que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais*.

Quando se pronuncia o *oriki* de um orixá, busca-se acesso mais fácil ao auxílio que pode advir de sua força. Alguns *oriki*, muito repetidos, constituem chaves para o entendimento do ser nomeado e para o apelo à manifestação de sua força e poder.

Capítulo 7

Noção de pessoa: concepção iorubá de natureza e destino humanos

onde se apresentam dados a respeito de axé, da concepção de natureza e destino humanos e do papel do oráculo na definição de condutas

A respeito do axé

Para discorrer a respeito da natureza e destino humanos é interessante iniciar esclarecendo o significado de axé, nome dado pelos iorubás à força vital. Segundo Maupoil (citado por E. dos Santos, 1986) axé é a *força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa*. Não aparece espontaneamente. Precisa ser transmitida. Qualquer chance de realização na existência depende do axé que, enquanto força, obedece a algumas leis: (1) é absorvível, desgastável, elaborável e acumulável; (2) é transmissível através de certos elementos materiais, de certas substâncias; (3) uma vez transferido por essas substâncias a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização; (4) pode ser aplicado a diversas finalidades; (5) sua qualidade varia segundo a combinação de elementos que o constituem e que são, por sua vez, portadores de uma determinada carga, de uma particular energia e de um particular poder de realização. O axé dos orixás, por exemplo, é realimentado através de oferendas e de ação ritual, transmitido por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual; (6) pode diminuir ou aumentar.

O axé encontra-se numa grande variedade de elementos do reino animal, vegetal e mineral. Encontra-se em elementos da água doce e salgada e da terra. Acha-se contido nas substâncias essenciais de seres animados ou não. Elbein dos Santos (1986) apresenta uma classificação do axé em categorias: sangue *vermelho*, sangue *branco* e sangue *preto*. No reino animal o sangue *vermelho* compreende o sangue propriamente dito, animal e humano, aí incluído o fluxo menstrual; no reino vegetal, inclui o *epo*, azeite de dendê, o *osun*, pó vermelho extraído de *pterocarpus erinacesses* e o mel, sangue das flores. Quanto ao sangue *branco*, incluem-se, no reino animal, o hálito, o plasma, o sêmen, a saliva, o suor e outras secreções; no reino vegetal, a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas de palmeiras e de alguns vegetais, o *ori*, manteiga vegetal e o *iyerosun*, pó esbranquiçado extraído do *irosun*; no reino mineral, os sais, o giz, a prata, o chumbo, etc. O sangue *preto* compreende, no reino animal, as cinzas de animais; no vegetal, o sumo escuro de certas plantas, o *ilu*, índigo

extraído de diferentes tipos de árvores, pó azul escuro chamado *waji*; no reino mineral, o carvão, ferro, etc.

Para poder atuar, o axé deve ser transmitido através de uma combinação particular que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *aiye* e do *orun*, competindo ao oráculo a definição da composição necessária do axé a ser implantado ou restituído.

O sangue - animal, vegetal ou mineral - é substância indispensável para a restauração da força. Todo ritual, seja uma oferenda, um processo iniciático ou uma consagração, realiza implante da força ou revitalização. O que vive, para poder realizar-se ou realizar, precisa de axé e, não sendo a fonte inesgotável, a reposição se faz necessária e é obtida através da prática ritual que reatualiza a força do tempo primordial, tempo da criação. A importância da regularidade dos ritos reside no fato de que a presença das entidades sobrenaturais é favorecida pela atividade ritual, ocasião privilegiada da transferência e redistribuição do axé. Este, oriundo das mãos e do hálito dos mais antigos, na relação interpessoal, é recebido através do corpo e atinge níveis profundos, incluídos os da personalidade, através do sangue mineral, vegetal e animal das oferendas.

A respeito da natureza humana

A pergunta *quem é o homem?* tem por resposta: *é a mais importante das criaturas de Deus*. Para os iorubás, ao Eu transcendental, intangível e invisível associam-se componentes de ordem material formando um corpo tangível e visível e outros componentes de ordem imaterial, intangível e invisível. O ser humano é descrito como constituído dos seguintes elementos: *ara, ojiji, okan, emi* e *ori.*

Ara, o corpo físico, constitui a casa ou templo dos demais componentes. *Ojiji* - o *fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida. Quando *ara* perece, *ojiji* também perece, embora somente *ara* seja enterrado. *Ojiji* pode ser traduzido por *sombra*. *Okan*, literalmente *coração* ou *coração físico*, intimamente conectado ao sangue, representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação. *Emi*, o princípio vital, associado à respiração, não se reduz a ela. É o *sopro divino* e, ao morrer o homem, diz-se que *Emi* partiu. Significa também, *espírito* ou *ser*. Uma das denominações de Deus é *Elemii, Senhor dos Espíritos. Ori,* a essência real do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. O sentido literal de *ori* é *cabeça física*, símbolo da *cabeça interior - ori inu*. Deus é chamado também

Orise, *fonte da qual originam-se os seres*. Todo *ori*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um *ori*, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O *ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando *ori inu* está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

A respeito do destino humano

Recorrendo ao mito encontramos uma boa expressão das crenças iorubás a respeito do destino humano: Oxalá e Ijalá são as divindades modeladoras dos *ori*. Cada ser criado escolhe livremente o próprio *ori* e o próprio *Odu* - signo regente de seu destino. Ijalá, embora notável em sua habilidade, não é muito responsável e, por isso, muitas vezes modela cabeças defeituosas: pode esquecer de colocar alguns acabamentos ou detalhes necessários, como pode, ao levá-las ao forno para queimar, deixá-las por tempo demasiado ou insuficiente. Tais cabeças tornam-se, assim, potencialmente fracas, incapazes de empreender a longa jornada para a terra, sem prejuízos. Se, desafortunadamente, um homem escolhe uma dessas cabeças mal modeladas, estará destinado a fracassar na vida. Durante sua jornada para a terra, a cabeça que permaneceu por tempo insuficiente ou demasiado no forno, poderá não resistir à ação de uma chuva forte e chegará mais danificada ainda. Todo o esforço empreendido para obter sucesso na vida terrena terá grande parte de seus efeitos desviada para reparar tais estragos. Pelo contrário, se um homem tem a sorte de escolher uma das cabeças realmente boas, tornar-se-á próspero e bem sucedido na terra, uma vez que sua cabeça chega intacta e seus esforços redundam em construção real de tudo aquilo que se proponha a realizar. O trabalho árduo trará ao homem afortunado em sua escolha, excelentes resultados, já que nada é necessário dispender para reparar a própria cabeça. Assim, para usufruir o sucesso potencial que a escolha de um bom *ori* acarreta, o homem deve trabalhar arduamente. Aqueles, entretanto, que escolheram um mau *ori* têm poucas esperanças de progresso, ainda que passem o tempo todo se esforçando.

A forma ou tamanho de uma cabeça nada informa a respeito de suas potencialidades. Como saber se a escolha feita foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem? Os fundamentos para a resposta a essa pergunta, encontram-se em outro mito: Ao atravessar o portal que conduz do céu à terra, o porteiro do céu - *Onibode orun*, pede ao homem que declare seu destino. Este é então selado e, embora a lembrança disso se apague no homem, *Ori* retém integralmente a memória de tudo. Baseado nesse conhecimento guia seus passos na terra. A única testemunha do encontro entre *Ori* e

Onibode orun é Orumilá, uma das divindades primordiais, o deus da sabedoria. Por isso Orumilá conhece todos os destinos humanos e procura ajudar os homens a trilhar seus verdadeiros caminhos. Nos momentos de crise, a consulta ao oráculo de Ifá permite acesso a instruções a respeito dos procedimentos desejáveis, sendo considerados bons procedimentos os que não entram em desacordo com os propósitos do *ori*. Ifá é outro nome de Orumilá. Designa, igualmente, o recurso divinatório utilizado pelo sacerdote[17].

A respeito do *ori*, resta ainda lembrar que trata-se de uma divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar de seu devoto. Se o *ori* de um homem não simpatiza com sua causa, nada poderá ser feito por outra divindade. Assim, o que *ori* não sanciona, não pode ser concedido nem por Olodumare, nem pelos orixás. Alguns poemas divinatórios de Ifá, registrados por Abimbola (1976), dizem:

Somente o Ori

é quem pode seguir seu devoto a qualquer parte

sem retornar.

Se tenho dinheiro,

renderei graças a meu Ori.

Se tenho crianças na terra,

é a meu Ori que devo render graças.

Por todas as boas coisas que tenho na terra

Deverei render graças a meu Ori.

Ori, eu o saúdo!

Você que não esquece seus devotos,

Que os abençoa mais rapidamente

que as outras divindades.

Nenhuma divindade abençoa um homem

sem o consentimento de seu Ori.

Ori, eu o saúdo.

Você que possibilita que as crianças nasçam vivas.

Uma pessoa cujo sacrifício é aceito por seu Ori

[17] Sobre Orumilá e sobre adivinhação, vide capítulo 11

deve exultar imensamente.

Verdadeiramente, todos os desejos de meu coração

revelarei a meu Ori.

O Ori de um homem é seu simpatizante.

Meu Ori, salva-me!

Você é meu simpatizante!

Muitas referências são feitas às relações entre o *ori* e o destino pessoal. O destino, descrito como *ipin ori* - a sina do *ori* - pode sofrer alterações em decorrência da ação de pessoas más chamadas *omo araye* - *filhos do mundo*, também chamadas *aye* - *o mundo* ou ainda, *elenini* - *implacáveis (amargos, sádicos, inexoráveis) inimigos das pessoas*. Entre estes encontram-se as *aje* - bruxas, os *oso* - feiticeiros, os envenenadores e todos aqueles que se dedicam a práticas malignas com o intuito de estragar qualquer oportunidade de sucesso humano. *Se seu inhame é branco, cubra-o com a mão enquanto come porque Aje não quer que ninguém prospere*. O bem-estar e os sucessos devem ser escondidos dos olhares para não tornarem-se alvo de ataques malignos.

O destino também pode ser afetado, de modo adverso, pelo caráter da própria pessoa. Um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter. Este é como uma divindade: se bem cultuado concede sua proteção. Assim, o destino humano pode ser arruinado pela ação do homem. *Iwa re laye yii ni yoo da o lejo - Seu caráter, na terra, proferirá sentença contra você*.

Sendo estes os pressupostos, retomamos as perguntas: como saber se a escolha do próprio *ori* foi boa ou má? Pode um homem conhecer as potencialidades da própria cabeça ou da cabeça de outrem? O jogo divinatório de Ifá possibilita que a pessoa tome conhecimento dos desígnios do próprio *ori*, saiba a respeito do orixá ou *irunmale* que deve ser cultuado e conheça seus *ewo* - proibições quanto ao consumo de alimentos, uso de cores e condutas morais.

As divindades, incluindo Orumilá, fazem uso de recursos divinatórios para conhecer os desejos do próprio *ori*. Suas vidas, também regidas por seus *ori* beneficiam-se da consulta a Ifá. É através de Orumilá, o porta-voz dos orixás, que se pode conhecer os desejos das divindades, incluindo-se entre elas, a divindade pessoal - o *ori*. Enquanto porta-voz do *ori*, Orumilá é considerado *eleri ipin* - testemunha da escolha humana de destino. Considera-se vital para todo homem recorrer a Ifá, sistema divinatório de consulta a Orumilá, a intervalos regulares, para tomar conhecimento do que agrada ou desagrada o próprio *ori.* Enquanto intermediário entre a pessoa e as divindades (entre as quais o próprio *ori*), Ifá não apenas informa sobre os desejos divinos mas também conduz os sacrifícios ofertados às divindades

para que estas possam cumprir seu papel: ajudar os *ori* a conduzirem as pessoas à realização do próprio destino. O mesmo é válido para os orixás, ou seja, as divindades encontram-se, como os homens, em processo de evolução e necessitam de orientação superior para prosseguirem em seu caminho.

Como se crê que o *ori* dos pais traz boa fortuna aos filhos, é comum a recomendação do oráculo no sentido de que sejam feitas ofertas sacrificiais ao *ori* dos pais e estes, ao orarem pelos filhos, apelam ao próprio *ori*: *Ori mi a sin o lo* - *Possa meu ori ir com você* ou *Possa meu ori guiá-lo e abençoá-lo*. Analogamente, o *ori* de uma pessoa tem condições de proteger, ajudar ou, ainda, prejudicar outras pessoas.

O recurso divinatório de Ifá, associado ao culto de Orumilá, é o mais desenvolvido dos sistemas divinatórios iorubás. Fazendo uso do *obi* de quatro partes, do *opele*, de areia, água, búzios, *ikin*, etc. Ao ser feita a consulta ao oráculo de Ifá, a queda dos dezesseis frutos de palmeira chamados *ikin* ou do *opele*, a corrente divinatória, define determinada configuração. De 16 figuras básicas e 256 derivadas chamadas *Odu*, decorrem 4096 variantes possíveis, cada qual com seu nome. A cada configuração corresponde uma série de parábolas, *significativamente coincidentes* (sincrônicas) com a circunstância existencial do consulente. A conduta do(s) herói(s) da parábola, sugere o procedimento adequado para a superação da crise e realização do próprio destino[18].

[18] O capítulo 11 traz informações mais detalhadas sobre o oráculo de Ifá

Capítulo 8

Dimensão espiritual e práticas religiosas

onde se apresentam dados sobre a dimensão do supra-sensível, sobre o nascimento e a morte e sobre práticas religiosas na Nigéria

Dimensão do supra-sensível

Vimos no capítulo 2 que, para o africano, o universo visível é concebido como concretização ou envoltório de um universo invisível, de forças em contínuo e eterno movimento. Vimos também que todas as condutas incluem relações com seres da dimensão supra-sensível. A participação na trama social, cujo início coincide com o nascimento e cujo término coincide com a morte, é tida como uma parte da existência global do homem, ser oriundo da dimensão espiritual à qual retornará após a morte. Nascimento e morte incluem-se entre tantos outros acontecimentos críticos da existência e são marcados por ritos de passagem.

Cada ser humano que chega ao mundo, como um mensageiro da "outra dimensão", manifesta o sagrado, não sendo visto apenas como produto dos pais. Recebido com respeito, seu nome deve ser *descoberto* e não *inventado*. *Pronunciá-lo é saudar esse ser celeste e convidá-lo para habitar a sociedade dos homens*. (Erny, 1968:68)

Antes do nascimento da criança seus pais consultam o oráculo para conhecerem a procedência espiritual do filho e ao educá-lo levam em consideração que ao educador *é reservada a tarefa de favorecer o processo de saída da borboleta de sua crisálida* e de *zelar para que não seja sufocada antes de ver o dia.* Consideram que *não é o educador que cria a borboleta com suas belas cores. Estas chegam até ele de longe, refletem a passagem através do cosmos. Traz muito mais do que o educador poderia lhe oferecer. Renova os que a recebem, os rejuvenesce, restaura, regenera.* (p. 82)

O retorno ao mundo numinoso, à dimensão espiritual ocorre por ocasião da morte. Iku, a morte, símbolo masculino associado ao mito da gênese do ser humano, restitui à terra o que lhe pertence, agindo pois, como instrumento indispensável de restituição e de renascimento[19].

A passagem pela morte física é marcada por ritos fúnebres complexos, de importância fundamental para o bem-estar do ser em sua nova condição de existência[20]. O ser que cumpre integralmente seu *ipin ori* (destino do *ori*), amadurece para a morte e, recebendo ritos fúnebres adequados, alcança a condição de ancestral ao passar do *aiye* para o *orun*. Em outras palavras, a pessoa somente alcança a posição de ancestral se vive uma *boa vida*, tem *boa*

[19] Vide Capítulo 9

[20] Remetemos o leitor particularmente interessado pelo tema *morte na cultura iorubá* à leitura de Salami, 1993 e 1996; Elbein dos Santos, 1986

morte em idade avançada e recebe ritos fúnebres adequados. Considera-se *boa vida* a conduzida segundo princípios morais, ocupando o caráter pessoal posição de relevância nessa conquista. Segundo Dopamu (1990), o homem em sua luta constante contra o mal - situado fora e dentro de si mesmo - tem por couraça o próprio caráter. *Boa vida* é a conduzida segundo os princípios de um bom caráter, que privilegiam interesses de ordem grupal em relação aos individuais. *Boa morte* é a natural, ocorrida em idade avançada, não sendo consideradas boas mortes, a do suicida, do acidentado, do afogado, do louco, do leproso, de crianças, jovens, mulheres grávidas e mulheres ao dar à luz.

Muitos podem ser os destinos após a morte: o espírito pode reencarnar depois de algum tempo, de acordo com um plano divino, efetuando um reencarne *legítimo*. Pode também, reencarnar de modo *ilegítimo* ou *ilegal* - ocupando um corpo de embrião que não está sendo formado para ele: o verdadeiro dono do corpo é expulso e o usurpador ocupa seu lugar por toda a encarnação. Algumas pessoas crêem que *o outro mundo* é neste planeta mesmo - os que morrem em determinado lugar passam a viver em outro, permanecendo ainda na terra, às vezes com o mesmo corpo. Tais pessoas, chamadas *aku-da-aya*, levam vida normal em seus novos locais de moradia, trabalhando, casando e tendo filhos. Invisíveis aos olhos de parentes e amigos, permanecem em outra localidade até o momento de morrer novamente ou até que ocorra um fato determinante de nova mudança de lugar, em condições análogas. Os *aku-da-aya* são reconhecíveis por viverem longo tempo numa comunidade sem falar a respeito da própria origem e sem receber visitas. Outras pessoas crêem que enquanto os prematuramente mortos continuam vagando na terra, os de idade avançada rumam para o mundo espiritual. Outros ainda, afirmam que pessoas más ou que sofreram má morte não encontram lugar no mundo espiritual, necessitando prolongar suas vidas na terra. Fantasmas dessas pessoas podem ocupar corpos de animais, répteis, pássaros ou árvores, por não encontrarem lugar para si no mundo espiritual.

Há, ainda, a crença na existência de duas áreas ocupadas por espíritos de mortos: *orun rere - o bom céu*, habitado pelas divindades e ancestrais e *orun apaadi - o céu de muitas infelicid*ades, habitado pelos infelizes que sofreram má morte e pelos maus, julgados pelo Ser Supremo, segundo seu caráter. Terrível é o destino destes últimos: sem desfrutar da companhia dos ancestrais, sem direito à reencarnação nem à lembrança, ficam condenados à solidão e ao esquecimento. A eles não é reservado sequer o direito de aparecerem em sonhos ou visões. Morrem totalmente. *Orun rere*, por outro lado, é sereno e prazeroso. Vivendo ao lado dos ancestrais, sendo um deles, podem permanecer junto aos familiares, intervindo em suas atividades diárias. Também lhes é permitido reencarnar em alguma criança do âmbito familiar. A vida no *orun rere* é de interminável companheirismo, numa comunidade composta de parentes e amigos.

Os ritos fúnebres podem variar segundo a religião professada pela família do falecido, mas a festa fúnebre é tradição respeitada por todos. Se a pessoa morre em idade avançada é

homenageada com grandes festas que, realizadas na rua ou ruas próximas à casa, chegam a reunir mais de quinhentos convidados. Havendo condições econômicas, a família contrata cantores. Caso contrário, aluga aparelhos de som. A festa tem início após o enterro, no dia seguinte ao da morte e pode durar até vinte e quatro horas, com comida farta, bebida abundante e muita dança. No terceiro dia após a morte, a família prepara bastante *akara* e distribui aos amigos na rua. No oitavo e quadragésimo dia repetem-se os festejos, sendo o último e mais grandioso, denominado *Festa Final*. A má morte não é festejada. Exceção única a isso, constitui a festa por ocasião da morte dos velhos, qualquer que tenha sido sua circunstância.

Muitos enterros são realizados na área externa da casa - na frente, ao lado ou no quintal dos fundos. Construído o túmulo, o morto é ali enterrado e ali permanece, perto de seus familiares. Em sua proximidade brincam as crianças, ciscam as galinhas e desenvolve-se a rotina doméstica.

Elbein dos Santos (1986) ouviu, entre os babalaôs da Nigéria, descrições do *orun* como sendo composto de nove espaços. Ifatoogun, de Osogbo, um dos sacerdotes versados nos mistérios oraculares, descreveu os nove espaços do *orun* como superpostos, coincidindo o espaço central com a terra, permanecendo quatro abaixo e quatro acima dele. Os nove compartimentos formam um todo, unem-se através do *opo-orun oun aiyé*, pilar que liga o *orun* ao *aiye*.

Na prática da Religião Tradicional Iorubá os cultos são regulares e deles faz parte o sacrifício - alimentos, bebidas, animais, legumes e frutas - orientado pelo oráculo e realizado em obediência às preferências alimentares e tabus das divindades homenageadas.

Convivência da religião tradicional com outras religiões em terra iorubá

Com a religião tradicional iorubá convivem outras: o Islamismo, introduzido durante o século XI por missionários muçulmanos, considerada oficialmente a religião mais praticada; o Cristianismo, introduzido no século XVI por missionários católico-romanos de Portugal e fortalecido a partir da segunda metade do século XIX, ocasião em que intensificou-se o contato com a Europa. Atualmente, várias ideologias cristãs - Anglicana, Católico-Romana, Adventista do Sétimo Dia, Metodista, Batista - coexistem pacificamente entre si e com outras de fé islâmica, bem como com a religião tradicional. Mais recentemente surgiram novas seitas cristãs - Igreja de Querubim e Serafim, Igreja Celestial de Cristo e outras, conquistando todas, rapidamente, muitos adeptos.

Capítulo 9

Deus, Divindades e Poder Ancestral

onde se discorre a respeito da concepção de Deus e da etimologia da palavra orixá; apresentam-se dados sobre algumas das principais divindades do panteão iorubá e sobre o Poder Ancestral

Olodumare - a respeito de Deus [21]

Deus possui muitos nomes, sendo o mais antigo Olodumare ou Edumare. A palavra Olodumare constitui contração de *Ol'*(*Oni*) *odu mare* (*ma re*), o que significa *Ol'*(*Oni*) = senhor de, parte principal, líder absoluto, chefe, autoridade/ *Odu* = muito grande, recipiente profundo, muito extenso, pleno; *Ma re* = aquele que permanece, aquele que sempre é; *Mo are* = aquele que tem autoridade absoluta sobre tudo o que há no céu e na terra e é incomparável; *Mare* = aquele que é absolutamente perfeito, o supremo em qualidades.

Alguns outro nomes de Deus são: Olorun, contração de *Ol'* = Senhor / *Orun* = céu, significando *Senhor do Céu*; Orise contração de *Ori* = cabeça / *Se* = origem, significando *fonte da qual se originam os seres* ou *fonte de todos os seres;* Olofin-Orun, contração de *Olofin* = rei / *orun* = céu, significando *Senhor do Céu*; Olori, contração de *Oni* = Senhor / *ori* = cabeça, significando *Senhor de tudo o que é vivo.*

São atributos do Ser Supremo: Único, Criador, Rei, Onipotente, Transcendente, Juiz e Eterno. É considerado *Oyigiyigi Ota Aiku* - a poderosa, durável, inalterável rocha que nunca morre. Não recebe cultos diretamente, porém sempre que uma divindade é cultuada a oração inicia por *A se* (axé): *Possa Deus aceitar isso*.

Irunmale - Orixás e Ancestrais

As entidades que habitam a dimensão supra-sensível são denominadas *irunmale* e entre elas incluem-se os *irunmale-divindades,* associados à criação e cujo axé advém de emanações diretas de Olodumare e os *irunmale-ancestrais,* associados à história dos seres humanos. Os ancestrais masculinos, *irunmale-ancestres da direita* - *Baba-egun* - têm sua instituição na Sociedade *Egungun* e os femininos, *irunmale-ancestres da esquerda* - *Iya-agba* ou *Iyami* - têm sua instituição nas Sociedade *Gelede* e *Egbe eleeko*. Os ancestrais masculinos têm representações individualizadas enquanto os femininos, exceto em ocasiões bem extraordinárias, são agrupados no singular *Iyami* (minha mãe), tema a ser abordado adiante. A fórmula de invocação dos *irunmale* diz:

[21] Fonte bibliográfica: Awolalu & Dopamu, 1979

Os quatrocentos irunmale do lado direito

e os duzentos irunmale do lado esquerdo[22]

Os orixás, *irunmale*-divindades, estão relacionados à estrutura da natureza enquanto os *irunmale*-ancestrais vinculam-se mais especificamente à estrutura da sociedade. Os antepassados são genitores humanos e os orixás, genitores divinos. O orixá representa um valor e uma força universal e *egun*, um valor restrito a determinado grupo familiar ou linhagem. Aquele define a pertença do ser humano à ordem cósmica e este, sua pertença a determinada estrutura social. Segundo Elbein dos Santos (1986), os orixás regulam as relações com o sistema como totalidade, enquanto os *egun* regulam as relações, a ética e a disciplina moral do grupo.

Orixás

Os orixás são, segundo Awolalu e Dopamu (1979), deuses com d minúsculo. Emanações do Ser Supremo, dele possuem atributos, qualidades e características e têm por propósito servir à vontade divina no governo do mundo. Algumas destas divindades são primordiais, isto é, participaram da criação do mundo; outras são ancestrais que por suas vidas exemplares[23], foram deificados e outras personificam forças e fenômenos naturais.

Entre as divindades primordiais figuram, por exemplo, Orixalá, também chamado Obatalá ou Oxalá*;* Orumilá, também chamado Ifá e Exu*,* conforme se pode ver no mito cosmogônico[24]. Entre os ancestrais deificados figuram Xangô, o quarto rei de Oyo, identificado com Jakuta, a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões. Personificando fenômenos e forças naturais, há milhares de espíritos, associados às montanhas, montes, rios, rochas, cavernas, árvores, lagos, riachos, florestas. Como por exemplo, o monte rochoso Olumo, de Abeokuta, a quem os *egba* atribuem a ajuda diariamente recebida.

Os nomes dos orixás são descritivos, informando sobre sua natureza, caráter e funções ou possibilidades. Por exemplo, Jakuta, *aquele que briga com pedras*, é a divindade do raio e com raio pune os faltosos; Olokun (Ol'= *Senhor* / okun = *mar*) é o *Senhor do mar*; Xapanã (*soponna* = varíola) é a divindade que pune com varíola, ou promove sua cura. De quantas divindades se compõe o panteão? Em Ile-Ifé, Idowu foi informado que o conjunto soma 200, sendo o rei de

[22] Segundo a interpretação apresentada por Elbein dos Santos (1988:74), 200 é um número simbólico cujo significado é *grande quantidade*. Nas referências feitas à grande quantidade de seres espirituais, agrega-se o 1 e fala-se em 201, representando esta unidade, Exu, que veicula o axé entre todos os elementos do sistema

[23] Talvez seja oportuno assinalar que o conceito de *vidas exemplares* também obedece à relatividade de valores culturais. O que se considera *vida exemplar* no Cristianismo, por exemplo, é muito distinto da *vida exemplar* no quadro referencial iorubá. Diferem as virtudes morais segundo o contexto cultural

[24]. Vide Capítulo 5

Ifé considerado a 201ª, o que perfaz um total de 201. Outras fontes orais referem-se a um total de 401, 600, 1060, 1440 ou ainda, 1700.

Em cada localidade o panteão é regido por uma arqui-divindade - o ser espiritual mais importante abaixo de Deus. As divindades são simultaneamente boas e más, podendo trazer felicidade ou infortúnio aos homens.

A palavra orixá é de etimologia obscura. Entre as inúmeras tentativas de elucidação de seu significado, inclui-se um mito apresentado por Idowu, que transcrevo a seguir: Olodumare designou Orixá para vir ao mundo com Orumilá. Passado algum tempo, a arqui-divindade quis possuir um escravo. Dirigiu-se ao mercado de escravos em Emure e comprou um, de nome Atowoda, *aquele que alguém traz sobre a própria cabeça*. Prestativo e eficiente, trazia muita satisfação ao seu senhor. No terceiro dia de convivência Atowoda pediu a Orixá que lhe cedesse uma porção de terra para cultivo próprio. Teve seu pedido atendido e tornou-se proprietário de terras na encosta da montanha que ficava próxima à casa de Orixá. Em apenas dois dias de trabalho limpou o mato, construiu uma cabana e cultivou uma fazenda, deixando seu amo muito bem impressionado. Mas o coração de Atowoda não era bondoso e nele germinou o desejo de destruir o amo. Procurando a melhor maneira para realizar seu intento, maquinou um plano: havia na fazenda grandes pedras e uma delas poderia, em momento oportuno, ser deslocada do alto da montanha, de modo a rolar morro abaixo e cair sobre Orixá. Escolhida a pedra adequada, preparou-a para que pudesse ser facilmente deslocada. Uma ou duas manhãs depois, Orixá encaminhou-se para a fazenda. Atowoda o espreitava sem esforço, pois seu senhor vestia roupas brancas, destacando-se, nítido, na paisagem verde. No momento oportuno, Atowoda movimentou a pedra e a arqui-divindade, entre surpreso e aterrorizado, não teve como escapar e sucumbiu sob o peso da pedra, partindo-se em muitos pedaços, que se espalharam por toda parte.

A história não termina aí: Orumilá tomou conhecimento do ocorrido e, servindo-se de certas práticas ritualísticas recolheu os pedaços de Orixá numa cabaça: *Ohun-ti-a-ri-sa - o que foi encontrado e reagrupado*. Alguns pedaços foram levados a Iranje, lugar de origem da arqui-divindade e outros foram distribuídos por todas as partes do mundo. A palavra Orixá seria, pois, contração de *Ohun-ti-a-ri-sa* e esse teria sido o início do culto em todo o mundo. Este mito sugere que originalmente Orixá era uma unidade da qual decorreram todas as divindades. Sugere também que o Uno manifesta-se no múltiplo e que aquilo que é dividido será um dia reagrupado.

Segundo outra interpretação, a palavra *orisa* seria uma corruptela da palavra *orise,* contração de *Ibiti-ori-ti-se*, ou seja, *origem* (ou *fonte*) dos *ori*, designação do Ser Supremo. Esta interpretação enfatiza a íntima participação das divindades na obra de Deus na terra. Os orixás

são designados por muitos outros nomes, entre os quais, *Imale*, palavra talvez originária da contração de *Emo-ti-mbe-n'ile*, que significa *seres supra-normais na terra*.

Quais são os principais orixás e qual a hierarquia estabelecida entre eles? Algumas divindades são cultuadas por toda a terra dos iorubás. Outras são particularmente reverenciadas nesta ou naquela região. Assim, a divindade prioritariamente cultuada em determinada localidade, como Oxum em Osogbo, por exemplo, torna-se a líder do panteão local.

Selecionar algumas dessas divindades para apresentação e, em seguida escolher os traços mais significativos de cada uma delas, traços suficientes para caracterizá-las, constitui tarefa árdua pois os dados são numerosos e sua articulação, complexa. Espero que os orixás não mencionados, seus devotos e simpatizantes, possam desculpar a lacuna. Peço-lhes que não a interpretem como sinal de irreverência, descaso ou desrespeito.

Exu[25]

Exu Odara omokunrin Idolofin
Exu Odara, o homem forte de Idolofin

Paapa-wara; A tuka mase isa
O apressado, o inesperado
Ele, que quebra em fragmentos que não se pode juntar

Exu é personagem controversa, talvez a mais controversa de todas as divindades do panteão iorubá. Para alguns é considerado como não exclusivamente mau, enquanto para outros é tido como a própria personificação do Mal[26]. Segundo Dopamu (1990), a maioria dos iorubás compartilham a opinião de que Exu personifica o Mal e atribuem a ele a responsabilidade por situações de briga, perigo, confusão, tumulto, má conduta e loucura. É comum ouvirmos um iorubá orando *Oloorun ma je ki a ri ija Esu - Possa Deus nos ajudar a evitar o combate com Exu..*

No mito cosmogônico *Exu* figura como *responsável pela conservação do axé, o grande e divino poder com o qual as divindades realizam seus feitos sobrenaturais.* (Abimbola, 1976). Em outros mitos, mostra-se freqüentemente associado a Orumilá. Vejamos um desses mitos, transcrito por Dopamu (1990):

[25] Fontes: Idowu, 1977; Abimbola (1975, 1976); Awolalu & Dopamu, 1979; Dopamu, 1990

[26] Remeto o leitor particularmente interessado por este tema aos trabalhos de Abimbola (1975, 1976), Idowu (1977), Awolalu & Dopamu (1979) e Dopamu (1990)

Um dia Exu recebeu de Orumilá 120 mil búzios[27] economizados e prometeu negociar com eles. Mas como desejava ver o trabalho de seu companheiro arruinado, com esse dinheiro comprou uma velha e a trouxe para ele. Não passaram três dias e a velha morreu. Mas Orumilá, conhecendo muito bem as intenções maldosas de Exu, aceitou o incidente com calma e providenciou rituais fúnebres com todas as honras para a falecida. Pois bem. A velha era mãe de dois grandes reis - o *Oba* de Ibini (Benin) e o *Oba* de Oyo, que estavam procurando-a por toda parte, preparados para pagar por ela um resgate real. Ao tomarem conhecimento do ocorrido, compraram de Orumilá o cadáver da mãe por incontáveis bolsas de búzios. Assim, Exu não conseguiu criar obstáculos no caminho de Orumilá.

Outro mito esclarecedor a respeito das relações entre essas duas divindades o seguinte: Certa feita, Orumilá sofreu a ingratidão das pessoas do mundo e partiu para o céu, levando um feixe de varas e lamentando o ocorrido. No caminho encontrou Exu que lhe perguntou para onde ia. Ouvindo o relato, Exu considerou que, se os seres humanos podiam dizer coisas tão feias contra Orumilá, sempre tão generoso para com eles, o que não diriam dele próprio, sempre tão cruel? Então, acompanhou o amigo até o céu, carregando o feixe de varas para ele e lá chegando, ao ver as pessoas do mundo irou-se. Pegou algumas varas e começou a bater nelas. As pessoas clamaram a Olodumare por ajuda, dizendo que o promotor de desordens as havia seguido até o céu para matá-las. Olodumare enviou seus mensageiros para deter Exu e perguntou a Orumilá por que se recusara a proteger as pessoas entregues a seus cuidados. Este defendeu-se dizendo que Exu era responsável por todos os distúrbios do mundo e que dera, no céu, apenas uma demonstração de seu comportamento habitual na terra. Exu disse às pessoas que Orumilá as protegia no mundo mas não poderia protegê-las no céu. Então Olodumare disse a Orumilá que não levasse mais Exu ao céu e que cuidasse pessoalmente do bem-estar das pessoas no mundo. Aqui vemos Exu como gerador de distúrbios, dotado de poder para promover discórdias controláveis somente por Olodumare através de Orumilá (Dopamu, 1990).

Para Dopamu, *Exu é o inimigo invisível* do homem que, ardiloso e hábil, arremete sem descanso. Ao descrever as relações entre o homem e essa divindade, usa termos como *estratégia* e *inimigo*, denotando uma luta travada entre o Bem e o Mal, em dois campos de batalha articulados: o visível, na vida de relações sociais e o invisível, no íntimo da cada ser humano: *Exu é uma realidade externa, bem como um demônio psicológico em nós*. Embora Dopamu[28] o considere como uma entidade exclusivamente malévola, outros autores o

[27] Os búzios eram usados como moeda corrente

[28] Cabe observar o fato de ter havido uma mudança na opinião desse autor a respeito da natureza de *Exu*. Na obra escrita em co-autoria com Awolalu, Dopamu mostra-se de opinião que *Exu* não deve ser inteiramente identificado com o Satã das Escrituras cristã e muçulmana, por possuir caráter duplo, portanto, com traços de benevolência. No decorrer de seus estudos sua opinião se modifica e a obra *Exu, o inimigo invisível do Homem* -

descrevem como uma divindade simultaneamente malévola e benévola (desde que receba seu tributo).

Seu santuário é geralmente construído fora da cidade ou da aldeia, podendo também ser encontrado em albergues para estrangeiros e encruzilhadas. É simbolizado por uma laje de pedra ou pedaço de laterita bruta enterrado obliquamente no chão. Às vezes é simbolizado por uma imagem feita de barro ou madeira. Cultuado e aplacado por toda a terra iorubá, aceita em sacrifício búzios, galos, cachorros e bodes, bem como uma parte dos sacrifícios oferecidos às demais divindades. Em algumas regiões realiza-se festivais anuais em sua homenagem, ocasião em que as pessoas lhe pedem bênçãos para a agricultura e proteção contra o mal.

Oxalá[29]

Aiye won a toro bi omi a-foro-pon!

Suas vidas serão puras e límpidas
como água apanhada na nascente,
logo cedo pela manhã!

Oxalá, também chamado Obatalá e Orixalá (Orisa-nla), é a divindade criadora, incumbida pelo Ser Supremo de criar a terra sólida, povoá-la e modelar a forma física do homem, sendo por isso, freqüentemente descrito como o representante de Olodumare na terra. Oxalá possui outros nomes descritivos de sua natureza e caráter: *Obatala*, contração de *Oba-ti-o-nla*, *o rei que é grande* ou *Oba-ti-ala, o rei em vestes branca*s.

Muito antigo, diretamente originado do Ser Supremo, compartilha com Ele alguns nomes: *A-te-rere-k-aiye = O que se expande por toda a extensão da terra; Eleda = Construtor*; *Alabalase = o regente que empunha o cetro* (símbolo da autoridade divina); *Ibikeji Edumare = Representante de Olodumare*; *Adimula = Aquele que é suficientemente forte para nos dar segurança.* Freqüentemente representado pela figura de um ancião com trajes e ornamentos brancos, todos os objetos a ele associados são igualmente brancos, incluindo-se roupas e ornamentos de seus sacerdotes, sacerdotisas e devotos.

As pessoas que nascem defeituosas são chamadas *Eni Orisa = Devotos do Orixá* e devem respeitar certos tabus alimentares. Os albinos estão incluídos entre os *Eni Orisa* e seus tabus alimentares são particularmente pesados. Em algumas regiões é costume dizer-se a uma mulher grávida *Ki Orisa ya 'na 're ko ni o = Possa Orixá realizar um belo trabalho de arte para nós*. Ouve-se dizer também: *Ki 'se ejo eleyin gan-n-gan; Orisa l'o se e ti ko fi awo bo o = Os dentuças não devem envergonhar-se. Foi Orixá quem os fez e não providenciou cobertura suficiente para seus dentes.*

---

publicada em 1990 em português, por esta editora, constitui uma espécie de "retratação pública", conforme podemos ver no prefácio da obra referida

[29] Fontes: Idowu, 1977; Awolalu & Dopamu, 1979

Oxalá é cultuado por toda a terra iorubá. Segundo narra a tradição, seu lar de origem é Igbo: *Enití nwon bi l' ode Igbo ti o re j' obal' ode Iranje = Ele que nasceu em Igbo e foi reinar em Iranje.* Em Ile-Ifé é cultuado, pelo menos, sob três nomes. Em Ifon onde segundo algumas tradições a mãe de Oxalá (!) teria nascido, é chamado *Olufon*; em Ijaye, *Orisa Ijaye;* em Owu, *Orisa-Roowu*; em Oba, *Orisa Oloba* e assim por diante[30]. Mulheres estéreis pedem a benção de conceber; mulheres grávidas bebem água de seu santuário para terem filhos bonitos; inválidos são tratados com essa mesma água, colhida de manhã bem cedo, devendo a pessoa que vai apanhá-la, permanecer em silêncio total durante a realização dessa tarefa. A água de seu santuário deve ser trocada todos os dias para manter-se pura.

Antigamente apenas as mulheres virgens ou as já velhas, mulheres sem atividade sexual e de indiscutível reputação moral podiam apanhar água em sua nascente. Durante todo o percurso de ida à fonte e retorno, para evitar que lhe dirijam a palavra, a pessoa que apanha a água faz soar continuamente o *agogo*, informando tratar-se de um cortejo sagrado. Oxalá recebe em sacrifício *igbin* (caracol da terra) e banha de *ori*.

Totalmente identificado com a pureza, Oxalá exige alto senso de moralidade por parte de seus cultuadores, que devem ser *como a água da nascente*. O procedimento do devoto de Oxalá deve ser correto e limpo seu coração: *Aiye won a toro bi omi a-f'oro-pon! = Suas vidas serão puras e límpidas como água apanhada logo cedo pela manhã! Oxalá dá a seus filhos motivo para rir e eles riem. Oxalá torna seus filhos prósperos*:

Alase!
Oh, Portador do Cetro!
Oh, você que multiplica uma única pessoa por 200 !
Multiplique-me por 200
multiplique-me por 400
multiplique-me por 1460 !

Orumilá (Ifá)[31]

Okitibiri, a-pa-ojo-iku-da
O grande transformador,
que pode alterar a data da morte

[30] Pode ser oportuno assinalar que é exatamente a mesma divindade que recebe distintos nomes, dependendo da região em que é cultuada e as chamadas "qualidades" de Orixá referem-se, de fato, às qualidades de suas ações nas diferentes localidades por onde passou (conforme o mito)

[31] Fontes: Idowu, 1977; Awolalu & Dopamu, 1979. Maiores particularidades a respeito do sistema divinatório de Ifá vide Capítulo 11

Orumilá, ou Ifá, a divindade oracular dos iorubás, é respeitado por sua sabedoria. A palavra *Orunmila* forma-se da contração de *orun-l'o-mo-a-ti-la = Somente o Céu conhece os meios de libertação*; resulta também da contração de *orun-mo-ola = Somente o céu pode libertar*. A palavra Ifá, por sua vez, tem por raiz *fa*, que significa *acumular*, *abraçar*, *conter*, indicando que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no *Corpus* literário de Ifá. Abimbola, um dos mais significativos expoentes no estudo da cultura iorubá, é de opinião que o empenho em traçar rotas de origem de palavras antigas como os nomes dos orixás é tarefa inglória dado que a estrutura dessas palavras impossibilita uma análise autêntica.

Orumilá teria morado num lugar conhecido como Oke Igeti, sendo por isso que alguns de seus *oriki* o chamam *Okunrin kukuru Oke Igeti = Homem baixo do Monte Igeti*; *Akere-f'inu-sogbon - Pessoa pequena cuja mente é plena de sabedoria*.

Segundo um de seus mitos, teve oito filhos e alguns discípulos aos quais ensinou os mistérios da adivinhação. Todos os filhos tornaram-se importantes, espalhando-se por muitas regiões da terra iorubá. De acordo com outro mito, Ifá, nascido em Ifé, era um eminente adivinhador e um grande curador. Depois de tornar-se famoso, fundou uma cidade chamada Ipetu, dela tornando-se rei passando a ser chamado Alaketu. Era muito popular e considerado grande profeta, sendo procurado por muitas pessoas desejosas de aprender a arte divinatória. Entre todos, ele selecionou dezesseis homens, cujos nomes são idênticos aos dos signos divinatórios chamados *Odu.*[32]

Outro mito conta que o culto de Ifá foi introduzido na terra iorubá por um nupe chamado Setilu, que nascera cego. Seus pais haviam desejado matá-lo, por causa de sua deficiência. Mas ao crescer Setilu foi se revelando uma criança muito especial, surpreendendo os pais por seu poder divinatório. Desde os cinco anos começou a apresentar poderes, contando aos pais por exemplo, quem os visitaria e o que trariam. À medida que foi crescendo dedicou-se mais e mais à prática de *oogun*, magia/medicina tradicional[33] servindo-se, no início, de 16 seixos para adivinhar. Mas os muçulmanos sentiram inveja dele e o expulsaram do país. Atravessou o rio Niger rumo à cidade de Benin, dali para Owo e de lá para Ado, alcançando finalmente Ifé onde radicou-se e veio a ser famoso. Iniciou muitos de seus seguidores nos mistérios da adivinhação de Ifá, o orixá que viria a ser o oráculo de todo o povo iorubá.

Outros mitos narram que Ifá (Orumilá), em companhia de outras divindades primordiais veio para a terra participar do processo de criação. Teria descido em Ifé, considerada ponto de origem da espécie humana. Orumilá recebeu de Olodumare a incumbência de acompanhar e

---

[32] Conforme exposto no Capítulo 11

[33] Vide Capítulo 10

aconselhar Orixalá, seu senhor e superior hierárquico, e o privilégio de conhecer a origem de todos os orixás, de todos os seres humanos e de todas as coisas. Por isso é responsável pela tarefa de guiar os destinos.

Eleri-ipin - a testemunha (ou *defensor*) *do destino humano* presencia o nascimento de todos os seres humanos, momento em que o destino de cada homem é selado. Somente Orumilá conhecedor do *ipin ori - destino do ori* pode adequadamente sondar o futuro e orientar quem o procura. Por isso é consultado nos momentos críticos da existência - fundação de aldeias; início da construção de casas; realização de contratos; negociações; início e término de guerras; casamentos; nascimentos.

A palavra Orumilá designa a divindade, enquanto a palavra Ifá designa, simultaneamente, a divindade e o sistema divinatório a ela associado. Para orientar os que o procuram, o sacerdote de Ifá, chamado *babalawo* (pai do segredo), reporta-se ao *Odu Corpus,* conjunto riquíssimo de conhecimentos esotéricos e registros históricos da milenar tradição iorubá. Veste branco e geralmente raspa a cabeça. As regras que deve obedecer incluem a de não aproveitar-se das próprias prerrogativas. Como possui amplos e profundos conhecimentos é procurado por grande número de pessoas, muitas das quais em situação de crise, fragilizadas pelas circunstâncias difíceis que enfrentam, mergulhadas num sofrimento do qual querem escapar, literalmente, a qualquer preço. Esta configuração favorece o abuso de poder. Entretanto, recebem a advertência de não agirem em benefício próprio (para enriquecer, por exemplo), nem de recusarem servir a quem não possa pagar. Se necessário, além de realizar o jogo divinatório sem ônus para o consulente, devem dar-lhe o necessário para encaminhar a solução do problema. Entende-se que o grande privilégio e a grande riqueza do sacerdote de Orumilá reside na oportunidade de estar a seu serviço. Atentemos para o fato de que Ifá pode compreender todos os idiomas da terra, o que lhe possibilita aconselhar todos os seres humanos, sem exceção. O *corpus* narrativo de Ifá guarda a história da maioria dos orixás. Guarda ainda, o ensinamento de curas através do uso de ervas. Por isso, seus sacerdotes devem conhecer, além da prática divinatória, o preparo de remédios. Orumilá tem por irmão mais novo, Ossaim, a divindade da cura, de cujo auxílio *serve-se há 1460 anos*[34].

Ifá é cultuado em toda a terra iorubá. Seu santuário fica na casa do sacerdote. Seus pertences incluem 16 sementes de palmeira (*ikin*), búzios e pedaços gravados de presa de elefante, guardados num receptáculo colocado em lugar alto num canto ou no centro do cômodo. Aceita em sacrifício óleo de palmeira, obì, orobô, sendo que sacrifícios mais elaborados, podem incluir aves, porcos ou bodes, dependendo da prescrição do oráculo.

[34] Aqui temos o número 1460 mencionado outra vez, indicando quantidade incomensurável

Obaluaiye [35]

A-soro-'pe-l'erun

Aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas

Obaluaiye, palavra constituída pela contração de *Oba-'lu'aiye*, *o rei que é o senhor da terra* é também chamado *Oluwa Aiye, Senhor da terra.* A ele se pede licença para o uso da terra. Por exemplo, quando um iorubá vai jogar água fora da casa, no chão, normalmente diz: *Ago o Olode! Desculpe-me, ó Olode*! *Olode* é palavra originária da contração de *Ol'*, abreviação de *Oni* (Senhor ou dono) e *ode* (aberto), significando, pois, *Senhor* (ou *dono*) *do aberto*. Sua permissão é solicitada em festas:

Deixe-me obter a permissão do senhor da terra,

Se ele nos permitirá dançar;

A hospitalidade de Obaluaiye é solicitada no cultivo da terra:

O fazendeiro poderia ser extraordinariamente agradado,

O algodão não queimaria

e desagradaria o fazendeiro;

O fazendeiro poderia ser extraordinariamente agradado,

Não manuseamos as ferramentas e desagradamos Olode;

Olode poderia ser extraordinariamente agradado.

É invocado pelos nomes *Ile-gbona*, *terra quente* e *Baba*, *Pai*, e não por seu nome original - *Soponna*[36], palavra que em iorubá significa varíola. Senhor da varíola, inspira terror e respeito por punir com essa doença os faltosos.

Seu castigo, como o de Xangô, é considerado punição nobre. Assim, quando alguém morre de varíola, sua morte não deve ser lamentada. Pelo contrário. Deve ser aceita com alegria e gratidão. Daí origina-se outro de seus nomes: *Alapadupe - o que mata e a quem devemos ser agradecidos por haver morto*. Alguns anciãos dizem que *Obaluaiye* é irmão mais novo de Xangô[37]. Esta crença leva os devotos de Xangô a considerarem-se imunes à fúria de Obaluaiye e os vice-versa. Uma expressão disso é a seguinte: *Não há dano que o irmão mais velho possa infligir aos filhos do irmão mais novo.* Estes orixás são tão familiares entre si que,

[35] Fonte: Awolalu & Dopamu, 1979

[36] Em português, Xapanã, cf. *Dicionário Aurélio*

[37] Chamo a atenção do leitor para o fato de haver um elemento comum às duas divindades - o **fogo** (calor): as febres de Obaluaiye e o poder incendiador de Xangô

segundo narrações tradicionais, *Obaluaiye* freqüentemente refere-se a Xangô em tom de brincadeira, dizendo, por exemplo, que quando Xangô vai destruir uma única pessoa, faz enorme alarde, com extraordinários efeitos de luz e som (relâmpagos e raios), enquanto ele próprio destruirá centenas de pessoas silenciosamente.

Obaluaiye proíbe a mentira, o envenenamento e a magia negra. Usa roupa vermelha e viaja quando o sol está bem quente. Por isso, as pessoas são desaconselhadas a usarem roupa vermelha e andarem sob o sol para não lhe causarem aborrecimento. Cuidados especiais devem ser tomados durante a estação das secas, de modo a não adotar nenhum procedimento que possa ofendê-lo. Isto é compreensível porque a varíola é mais freqüente e espalha-se mais facilmente durante esse período. Por ser particularmente atuante durante a estação das secas é chamado *A-soro-'pe-l'erun*, *Aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas.*

Seu santuário fica normalmente fora de casa ou da aldeia, às vezes, no bosque. Entretanto, pode permanecer no interior de casa ou da aldeia. Em seu assentamento encontramos um pote de barro de boca larga, chamado *agbada*, repousando sobre um montículo de terra. Ao lado, fica uma vassoura especial, feita de *ose potu* (*sida carpinifolia*) e untada com *osun*.

Ogum [38]

> *Ogun ko ni je o si ewu lona wa*
> *Com a proteção de Ogum não haverá nenhum perigo em nosso caminho.*

Ogum, divindade do ferro, da guerra e da caça, é patrono dos ferreiros, caçadores, guerreiros e todos os que lidam com ferro e aço, incluindo-se entre eles os profissionais que realizam tatuagens e circuncisões, os policiais e os cirurgiões.

A tradição narra que Ogum era caçador e costumava descer do *orun* por meio de uma teia de aranha, para caçar. Narra ainda, que quando todas as divindades vieram ao mundo, tiveram dificuldades para encontrar o caminho, competindo a ele abrir clareiras na selva com seu facão mágico, para que pudessem passar. Em conseqüência disso, foi aclamado por todos como *Osin Imale*, *chefe entre as divindades*.

Ogum é considerado muito feroz. Qualquer contrato ou juramento selado em seu nome deve ser cumprido. São costumes tradicionais beijar um pedaço de ferro ou morder uma chave para demonstrar compromisso com a verdade e a justiça, em nome de Ogum. Caso o

[38] Fontes: Awolalu & Dopamu, 1979 e Salami, 1996. Este último é trabalho exclusivamente dedicado a Ogum

compromisso não seja cumprido ou haja juramento falso, considera-se que o faltoso sofrerá sérias conseqüências.

Seu santuário é construído na parte fronteira das casas e oficinas de ferreiros. Tem por símbolos mais importantes o ferro, a rocha, fragmentos de metal, a planta *porogun* (*dracaena fragrans*), a presa do elefante ou sua cauda. Aceita em sacrifício aves, tartaruga, carneiro, *obi*, orobô, cará, óleo de palmeira e, preferivelmente, cachorros. Sua bebida favorita é o vinho de palmeira.

Xangô [39], senhor dos raios, relâmpagos e trovões

Sango oluaso akata yeriyeri
Olukoso, eegun ti n yona lenu

Sango Oluaso, o dragão faiscante
Olukoso, a divindade que lança fogo pela boca.

Xangô, o quarto rei (*Alafin*) de Oyo, pertencia a uma família temida e respeitada. Governava a cidade de Eyeo (Katunga). Filho de Oranyan, o poderoso guerreiro, por sua vez, filho de Odudua, teve muitas esposas, entre as quais Oyá, Oxum e Obá. Destemido, poderoso e grande conhecedor de magia, gostava de exibir seu poder, por exemplo, lançando labaredas de fogo pela boca, ao falar. De índole irascível, seu procedimento o levou a perder o respeito de seus conselheiros e do povo em geral.

Tendo causado desentendimento entre dois de seus conselheiros estimulou a discórdia gerada, provocando uma briga que culminaria na morte de um deles. Esse fato repercutiu e ele tornou-se odiado por seus súditos. Não podendo suportar tal situação, fugiu da cidade de Oyo, sem destino. Andava a esmo acompanhado apenas por Oyá, Oxum e Obá, pois seus mensageiros, entre os quais, Osunare, Dada, Oru e Timi, já o tinham abandonado. Ao chegar ao limite da cidade, antes de deixar Oyo, voltou-se para trás e viu que apenas Oyá o acompanhava. Sua tristeza aumentou e, sem saber o que fazer, aproximou-se de uma árvore chamada *ayan*, plantada à beira da estrada e ali se enforcou. Esse lugar viria a ser chamado Koso (*não se enforcou*). Após sua morte, Oyá caminhou rumo à cidade de Irá e no caminho transformou-se no rio que ficaria conhecido como rio Oyá (*odo Oya*).

Quando a notícia de que o rei se enforcara chegou à cidade, o povo clamava: *"Oba so! Oba so!" - O rei se enforcou! O rei se enforcou!* Isto provocou irritação nos amigos que haviam permanecido fiéis ao rei. Porém, estes constituíam minoria, sem poder de revide. Dirigiram-se então à cidade de Ibariba, aprenderam artes de magia e voltaram para vingar o nome do amigo. Capazes agora, de provocar fogo espontâneo, começaram a incendiar as casas dos ofensores. A situação se agravava quando ao fogo associavam-se vendavais, aumentando o número de casas destruídas. Atemorizados e desejando apaziguar o furor de Xangô, os cidadãos de Oyo mudaram a expressão *Oba so - O rei se enforcou*, para *Oba Koso - O rei não se enforcou*.

Xangô tornou-se orixá em Oyo e seu culto espalhou-se rapidamente pela terra dos iorubás, vindo ele a ser um dos orixás mais cultuados. Considerado não apenas feroz, mas também generoso, provedor de filhos, dinheiro, curas e, especialmente, justiça, abomina falsidades, mentiras, roubo e envenenamento.

[39] Fontes: Awolalu & Dopamu, 1979 e Salami, 1990. Este último, exclusivamente dedicado a Xangô, Oyá, Oxume Obá

Há uma grande quantidade de mitos nos quais Xangô figura como personagem principal. Alguns apresentam muita semelhança com estes aqui apresentados e outros, muitas diferenças. Um deles, por exemplo, o apresenta como filho de Iemanjá, conforme o *oriki*: *Omo olomi ti nje Iyemoja, Filho da mãe d'água que se chama Iemanjá*. É geral, entretanto, sua identificação com *Jakuta - aquele que briga com pedras* - a primitiva divindade dos raios, relâmpagos e trovões.

Somente os -*Baba-mogba*, sacerdotes de Xangô ou as *Iya-Sango,* suas sacerdotisas, podem responsabilizar-se pelos ritos fúnebres realizados para as vítimas de raio. As punições de Xangô são consideradas nobres e as mortes por raio não devem ser lamentadas. Sendo a casa atingida por um raio, seus moradores se afastam dela temporariamente, cedendo lugar aos *Baba-mogba* para que ali realizem os rituais necessários.

Os devotos de Xangô usam colares de contas vermelhas e brancas e seu sacerdote, que geralmente não corta o cabelo, trança-o como as mulheres. Seus santuários, espalhados por toda a terra dos iorubás, consistem numa estaca de três pontas, em cuja forquilha fica uma gamela contendo machados comuns e de pedra, chamados *edun ara* (pedra de raio), considerados os instrumentos de punição. Xangô aceita em sacrifício, búzios, cabras, carneiros, touros e aves. O povo lhe pede paz, vida longa, bem-estar material, prosperidade e proteção contra o perigo de males ocultos.

Divindades femininas
Oyá, Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã Buruku (Omolu)

Oyá[40], senhora dos ventos e tempestades

Oya Oriri

Oyá tão linda
que não se pode tirar os olhos de cima dela

Ekun ti nje ewe ata
Leopardo fêmea que come pimenta crua

Assim como os raios, relâmpagos e trovões são atribuídos a Xangô, os fortes ventos e as tempestades são considerados expressões do descontentamento de Oyá. A origem mítica do rio Niger (*Odo Oya*) é associada, também, a esta divindade. Um *odu* de Ifá, apresentado por Salami (1990), faz a seguinte narração dessa origem: Em tempos de guerra, o rei dos nupe consultou o oráculo para saber como prevenir-se contra uma invasão. Ifá disse ao rei que, caso encurralado, desse uma peça de tecido negro para ser rasgado por uma virgem. Entre as virgens, o rei elegeu sua própria filha. Diante do pai, dos oráculos e generais, a jovem rasgou o tecido negro: *O ya - Ela cortou*. Atirou as duas partes no chão, sob o olhar esperançoso do povo nupe. O pano transformou-se em negras águas que começaram a fluir, transformando o núcleo do reino numa ilha protegida.

Alguns mitos a apresentam como originária da cidade de Irá. Outros, como nascida na ilha fluvial de Jebba, em terra nupe, também local de origem de Torosi, mãe de *Xangô*. Oyá era esposa de Ogum e lutava lado a lado com o marido, usando espadas forjadas por ele. Um dia Xangô, elegante e atraente, chegou à Forja de Ougam. Envolveu-se em amores com Oyá e, ao surgir uma oportunidade fugiram juntos enquanto Ogum estava muito compenetrado em seu trabalho. Mais tarde, ao dar-se conta do ocorrido, procurou a mulher por toda parte e terminou por encontrá-la na floresta. Golpearam-se mutuamente com as espadas, sendo Ogum partido em sete e Oyá em nove partes. Conforme Salami (1990), *havia dezesseis rainhas rivais, competindo pelo privilégio de ter a preferência de Xangô. Oyá foi a vitoriosa, graças a seu charme, personalidade e elegância de movimentos.*

Alguns de seus *oriki* assim a evocam:

Ela é grande o bastante para carregar o chifre do búfalo

Oyá, que possui um marido poderoso

Mulher guerreira, mulher caçadora

[40] Fonte: Salami, 1990

Oyá, a charmosa,

que dispõe de coragem para morrer com seu marido

Vendaval da Morte

A mulher guerreira que carrega sua arma de fogo

Quando anda, sua vitalidade é como a do cavalo que trota

Eepa, Oyá, que tem nove filhos, eu te saúdo!

O que Xangô disser, Oyá vai interpretar

Vocês não sabem que Oyá vai entender

o que Xangô nem acabou de dizer?

O que ele quiser dizer, Oyá é quem dirá

Oyá, Leopardo fêmea que come pimenta crua

Oyá, o orixá que apoia seu marido

Mulher poderosa e forte, possui um corpo perfeito

Oyá, a charmosa e elegante, a mulher bela

O Grande Vendaval, que também venta suavemente.

Há um mito que a descreve como tendo nascido em Iwo. Essa versão a apresenta como uma mulher que vivia triste por não conseguir casamento e que após perambular pelas cidades a esmo, foi encontrada por sua família em Irá. No retorno para casa encontraram Xangô acompanhado de uma de suas esposas: Oxum. Assim que viu Oyá, quis casar-se com ela e foi aceito imediatamente. Ela veio a ser sua esposa predileta: *Entre os dezesseis orixás femininos nas mãos de Xangô, Oyá se destacou por sua beleza, elegância e força*.

Recebe cultos em toda a terra iorubá, principalmente por parte das mulheres. Seu santuário guarda objetos simbólicos - a espada, o chifre de búfalo e pedras originárias do rio Oyá; um pote com *agbo* (água para banhar os iniciados); água pura, para ser bebida por mulheres que desejam tornar-se férteis ou por pessoas doentes; o assentamento de Xangô ou uma estatueta que o represente. Os iniciados preferem beber desta água em lugar de outra qualquer, pois ela contem o axé do orixá. As contas dos colares dos devotos de Oyá são de cor marrom.

Iemanjá[41]**, senhora de todas as águas**

Diante da casa da senhora dos barcos brota a prosperidade
No quintal da senhora dos barcos brotam pérolas
Iemanjá de seios fartos, somos os filhos das águas

Oxum*, senhora das águas que fluem suavemente,* senhora dos rios, dos metais nobres, da fertilidade e da prosperidade

Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria!

A estreita associação entre Iemanjá e Oxum permite que essas duas divindades sejam apresentadas em conjunto. Narra o mito, ter sido Oxum a primeira filha de Iemanjá. Esta, não conseguindo engravidar, consultou Ifá, recebendo a recomendação de dirigir-se ao rio próximo a sua casa antes do alvorecer, a cada cinco dias, levando oferendas e carregando um pote pintado de branco sobre a cabeça, sempre acompanhada por um grupo de crianças cantando em coro. As oferendas incluíam *egbo* (canjica branca), *yanrin* (verdura), *ekuru* (inhame cozido e amassado com dendê), *eko* (mingau de milho branco), *obi* e *orogbo*. Chegando ao rio deveria encher o pote de água e retornar, sempre acompanhada pelo coro infantil. A água devia ser despejada num pote chamado *awe* e durante o intervalo entre as caminhadas ao rio deveria beber dessa água e banhar-se com ela.

Após repetir esse ritual durante muito e muito tempo, Iemanjá finalmente engravidou. Não interrompeu as práticas rituais que foram se tornando cada vez mais penosas à medida que o processo gestacional se adiantava. Uma manhã, logo após entregar as oferendas, sentiu forte dor. Pediu às crianças que se afastassem, ajoelhou-se e logo ouviu o choro do bebê: nascera Oxum! Chamou as crianças e pediu a uma delas que fosse dar a notícia a Orumilá que, muito feliz, enviou um mensageiro para saudá-la.

No terceiro dia o umbigo da criança começou a sangrar e a despeito dos cuidados de Iemanjá, o sangue não estancava. Ifá foi consultado e configurou-se o *Odu Ose Orogbe*[42]:

A que possui uma gamela onde guarda dinheiro

Graciosa mãe, dona de muitos conhecimentos

que enfeita seus filhos com bronze

Ifá orientou quanto aos novos rituais necessários, complexos rituais que incluíam um *agbo tutu*, banho frio. Por isso, crianças nascidas graças à ajuda de Oxum, chamadas *olomi tutu*,

[41] Fonte: Salami, 1990
[42] No jogo *erindilogun*, dos dezesseis buzios, ose é a fala de Oxum

aquele que usa água fria, devem banhar-se com água fria, seja qual for a temperatura ambiente[43].

Iemanjá sentia-se insegura quanto à saúde da filha e pediu ajuda a Ogum. Oxum estava apenas com seis dias de vida, quando ele adentrou a mata e, sob orientação de Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, apanhou folhas de *yanrin* e pimentas verdes e as colocou inteiras no pote. Somente quando a saúde da criança firmou, foi seu nome revelado por *Ogun*: *Ose-n'ibu omi - Oxé nas profundezas das águas*.

Oxum

Um texto citado por Elbein dos Santos (1986) refere-se a Oxum da seguinte maneira: *No tempo da criação, quando Oxum estava vindo das profundezas do orun, Olodumare confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por Orixá, que nasceriam na terra. Oxum seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento ... Não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar crianças a inimigos e conceder gravidez a amigos. Foi a primeira Iya-mi encarregada de ser Olutoju awom omo - aquela que vela por todas as crianças e Alawoye omo - a que cura crianças.*

Em seus *oriki* assim é evocada:

Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria!

Que enfeita seus filhos com bronze

Que fica muito tempo no fundo das águas gerando riquezas

Que se recolhe ao rio para cuidar das crianças

Que cava e cava a areia e nela enterra dinheiro

Mulher poderosa que não pode ser atacada

Mulheres louvam a fertilidade trazida por Oxum, repetindo: *Yeye o, yeye o, yeye o. Oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe, oh, graciosa mãe!* Alguns mitos referem-se a ela como *Osun Osogbo - Oxum da cidade de Osogbo*, outros enfatizam sua proximidade com Logunedé, ora apresentado como filho, ora como mensageiro, havendo entre ambos tão estreita relação que chegam a ser considerados complementares. Outros mitos, ainda, a apresentam como esposa

[43] Não esqueçamos que *qualquer temperatura ambiente* na terra iorubá é sempre temperatura elevada. Pode ser um equívoco aplicar o mesmo princípio em países de clima frio

de Ifá. E aqueles que a apresentam como esposa de Xangô narram que ao tomar conhecimento da morte do marido, ficou desesperada, transformou-se num rio.

Bastante cultuada em Osogbo, é considerada também, a divindade protetora de Abeokuta. Seus devotos freqüentemente dedicam-lhe um córrego ou rio, chamando-o de *odo Osun - rio de Oxum*, ao lado do qual colocam o santuário. Chamada *mãe das crianças*, a ela pertence a fertilidade de homens e mulheres. Todo ano, por ocasião do festival realizado em sua homenagem, mulheres estéreis tomam água de seu santuário esperando retornar no ano seguinte com os filhos por ela concedidos, para agradecerem a graça alcançada. Não apenas a fertilidade pertence a Oxum. A prosperidade também. Além disso, confere a seus devotos a desejada proteção contra acontecimentos adversos. Assim sendo, é invocada nas mais distintas circunstâncias, pois não há o que não possa fazer para ajudar seus devotos.

Os sacerdotes de Oxum, normalmente, trançam os cabelos de modo feminino e usam colares feitos de contas transparentes da cor do âmbar[44], tornozeleiras, braceletes e diversos objetos de bronze e metais amarelos. Seu assentamento guarda o *ota* (pedra); uma espada de metal amarelo ou um leque; uma tornozeleira; alguns búzios; moedas; pente; *peregun*; tecido branco. Ao lado fica um pote de água com seu axé. Em muitos assentamentos encontramos, também, estatuetas representando uma mulher de cabelos trançados, segurando um bebê ou amamentando. É comum encontrarmos o assentamento de Logunedé junto ao de Oxum.

Aceita em sacrifício: galinha, gin, *osun* (espécie de giz vermelho), obi, *ole* (prato preparado com feijão moído), *akara* (bolinho parecido com o acarajé brasileiro) e *eko* (mingau preparado com amido de milho branco).

Obá[45]

E ke s'obinrin Sango

Para um caso que não se sabe como resolver
chame a mulher de Xangô.

Entre as esposas de Xangô, Obá ocupava o último posto. Inferiorizada em relação às demais por julgar-se incompetente para cozinhar e para vestir-se com elegância, de natureza frágil e dócil, por demais condescendente, tolerava muitas coisas que a desagradavam. Foi a primeira esposa a abandoná-lo quando ele ficou desesperado por haver destruído com magia seus bens e parte de seu povo. Ao deixar a casa, sem saber para onde ir nem o que fazer, pôs-se a chorar amargamente, desfazendo-se em lágrimas até transformar-se por completo

[44] Essas contas transparentes cor de âmbar são um dos principais ítens no preparo de *awure* - magia que traz sorte
[45] Fonte: Salami, 1990

num rio - o *odo Oba*. O grande estrondo verificado na confluência dos rios Oxum e Obá, é atribuído à rivalidade entre ambas.

Em seus *oriki* assim é evocada:

Oh Obá, mulher ciumenta, esposa de Xangô
vem correndo ouvir a nossa súplica
Obá, Obá, Obá
Orixá ciumento, terceira esposa de Xangô
Ela, que por ciumes fez incisões ornamentais na pele
Que fala muito de seu marido
que anda nas madrugadas com as ayé
Obá, paciente, que come cabrito logo pela manhã
Obá não foi com o marido até Koso
ficou para discutir com Oxum sobre comida
... tomaram o marido de Obá
Obá entristeceu

Aceita em sacrifício: cabrito, galinha, galinha d'Angola, pato branco, pombo, *igbin* (caracol), obì, *orogbo,* pimenta da costa, canjica, *eko* e gin.

Nanã Buruku[46]

Oh, Buruku, o que te peço, se não quiseres conceder,
é da tua conta! (oração ewe)
Oh, Buruku, deixa-me negociar
sem nenhum proveito! (oração iorubá)

Entre os ewe e os fon da República do Benin (Daomé) Deus é conhecido como *Nanã Buluku*. Adotada pelos *egba* sob o nome *Buruku,* veio a ser cultuada entre os iorubás como divindade e não como o Ser Supremo. Em ewe e fon, a expressão *Nana Buruku* tem o seguinte significado: *Nana = velho* ou *antigo* / *buruku* é o nome de Deus. Assim, *Nanã Buruku* significa *Deus Antigo*. Foi levada para Abeokuta pelos sabe, um povo vizinho, mais especificamente, por uma mulher escrava e é considerada particularmente poderosa por ser filha do Ser Supremo. Por essa razão é chamado também de Omolu, literalmente, *filho de Deus* (*Omo Oluwa*: *Omo* = filho /*Oluwa* = Deus).

[46] Fonte: Awolalu & Dopamu, 1979

Tanto os ewe como os egba consideram *Buruku* andrógino. Entre os iorubás, é chamado *Buruku*, o aspecto masculino e *Omolu*, o feminino[47]. É cultuada principalmente por mulheres, sendo as formas ritualísticas semelhantes às adotadas pelos ewe e fon em seus cultos a *Nanã -Buruku*, o Ser Supremo.

Buruku, considerado uma divindade de temperamento difícil, responsável por muitas misérias e adversidades, se devidamente apaziguada, revela-se poderosa e benevolente. Seus iniciados não devem faltar às obrigações de culto, sob pena de tornarem-se vítimas de infortúnios. Os recém-nascidos, mulheres em adiantado estágio de gravidez, mulheres menstruadas ou que acabaram de ter relações sexuais são proibidas de aproximarem-se do santuário. Apenas após a menopausa podem as mulheres tornarem-se sacerdotisas de *Nanã Buruku* e são as únicas autorizadas a oferecer sacrifícios, devendo os demais permanecer do lado de fora do santuário.

Seu santuário possui, geralmente, dois aposentos, num dos quais se guarda os objetos sagrados, nele podendo entrar apenas a sacerdotisa e quatro ou cinco de suas co-oficiantes. Entre os *ewe*, os assentamentos de *Buruku* freqüentemente ficam a céu aberto. Consistem num montículo de barro no qual estão embutidos dois ou três potes de cerâmica de boca voltada para baixo. Tais potes permanecem ocultos a olhos profanos. Nanã aceita em sacrifício água fria, obi, orobô, óleo de palmeira, banana, mingau e animais.

Em seu santuário é guardado o *edon* (metal), que consiste em imagens gravadas em ferro, uma representando o aspecto masculino da divindade e outra o feminino. Ali são guardadas também outras imagens belamente esculpidas em madeira, com distintos formatos, algumas representando mulheres grávidas ou carregando bebês às costas, ou oferecendo o seio ao filho. Tais imagens, expressões dos tabus da divindade, são retiradas do santuário e carregadas em procissão nos festivais anuais, que duram três meses.

Durante o festival em sua homenagem os aspirantes à iniciação recebem instruções e perdem temporariamente a capacidade de falar: regridem a estágios anteriores do desenvolvimento e falam como criancinhas que estivessem ainda aprendendo. No final desse período, resgatam a capacidade lingüística e retornam para casa entre canções e outras expressões de regozijo.

---

[47] É interessante assinalar que no Brasil Omolu e Obaluaiê são considerados como a mesma divindade (masculina), enquanto *Nanã Buruku* é considerada uma divindade feminina, sincretizada com Sant'Ana, a avó materna de Jesus

Ancestrais

> *Quando Olorun procurava matéria apropriada para criar o homem todos os ebora partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas mas nenhuma era adequada. Foram buscar lama, ela chorou, derramou lágrimas e nenhum ebora quis tomar da menor parcela. Então Iku, ojegbe-alaso-ona, apareceu, apanhou um pouco de lama - eerupe - e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-a a Olodumare, e este pediu a Orisala e a Olugama que a modelassem e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas Olodumare determinou a Iku que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento. E é por isso que Iku sempre nos leva de volta para a lama*. (Elbein dos Santos, 1988:107)

Neste fragmento de uma das versões do mito de origem do homem encontramos *Ikú*, a morte, palavra que em iorubá é do gênero masculino, participando significativamente do processo de criação. Retomando o que foi dito no início deste capítulo, os *irúnmalè-entidades divinas* acham-se associados à origem da criação, enquanto os *irúnmalè-ancestrais,* associam-se à história dos seres humanos.

Os ancestrais masculinos, chamados *Baba-égún* e os ancestrais femininos, chamados *Iyá-àgbà* ou *Iyá-mi*, possuem instituições próprias. Assim como os ancestrais masculinos têm instituição na Sociedade *Egúngún*, sua contraparte feminina, os ancestrais femininos, têm instituição na Sociedade *Gèlèdé* e também na Sociedade *Egbé Eléékò*.

Gelede, o poder ancestral feminino:
restituir para restaurar a força

A Sociedade *Gelede*, integrada por homens e mulheres, cultua as *Iya-agba*, também chamadas *Iyami*, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino. Dirigida pelas *erelu*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami*, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade, o culto tem por finalidade apaziguar seu furor; propiciar os poderes místicos femininos; favorecer a fertilidade e a fecundidade e reiterar normas sociais de conduta. Seu festival é realizado anualmente, por ocasião da colheita de inhame, e dura sete dias.[48]Quando Iku devolve à terra o que lhe pertence, tornam-se possíveis os renascimentos. Assim considerada, a morte é instrumento indispensável de restituição.

[48] No Brasil (Bahia), a festa de *Gelede*, realizada no candomblé do Engenho Velho, era comemorada no dia 8 de dezembro, em Boa Viagem sob a condução da ialorixá Maria Júlia Figueiredo, que recebia o nobre título de *Iyalode-erelu*

King Sikiru Salami e Akin Agbedejobi registraram em vídeo o Festival de Gelede realizado em Ago-Egun na cidade de Abeokuta, estado de Ogun, Nigéria, no ano de 1990. A título de ilustração, o descrevo para tecer depois, algumas considerações sobre o poder ancestral feminino, elegendo, dentre as múltiplas possibilidades de abordagem desse tema, a que privilegia "a restituição como possibilidade de restauração da força" e que convida a refletir sobre o valor da restituição no quadro ético e moral dos iorubás.

Breve descrição do Festival de Gelede em Ago-Egun, 1990

Os tambores falantes permanecem fixos na praça. A música fala por si. Em torno dos tambores dança Gelede incorporada em homens, uma vez que apenas homens incorporam essa força. Inicia-se o festival com a saída de Ogum, que dança carregando sobre a cabeça um recipiente de metal onde ardem altas chamas de fogo. Seguem-no quinze outros orixás. Sai finalmente Gelede, incorporada nos homens ou meninos que por recomendação de Ifá são ou estão sendo preparados como sacerdotes do culto. O auge do festival é marcado pela saída do superior hierárquico do grupo, representado nessa ocasião particular, pela figura de um gorila com aproximadamente dois metros e meio de altura, longos braços rigidamente estendidos na horizontal, ao lado do corpo. O líder sai apenas no terceiro e no sétimo (último) dias para participar dos festejos. Gelede, incorporada nesse sacerdote, dança continuamente e seus longos braços ameaçam tocar as pessoas que também dançam alegres a seu redor. Todas as pessoas realizam movimentos de modo a evitar qualquer contato físico com esses longos braços porque, segundo a crença, tornar-se-iam irremediavelmente surdas. A vestimenta dos demais homens e meninos que incorporam Gelede caracteriza-se por uma grande máscara representativa de algum animal e as vestes são constituídas por grandes tiras de pano colorido - os *gele* - panos usados diariamente como turbantes pelas mulheres. As máscaras usadas no Festival são os assentamentos de Gelede.

Durante todos os sete dias do Festival os participantes abandonam a praça e caminham pelas ruas, acompanhando Gelede que, incorporada em vários homens, durante o dia todo, recolhe-se ao anoitecer. Muitas cantigas são entoadas. Entre elas as chamadas *cantigas de efe* que referem-se, a comportamentos inadequados de homens, mulheres e crianças do grupo durante o ano transcorrido, em tom de brincadeira, tornando-os de conhecimento público.

Ao discorrer anteriormente sobre o axé, fiz referência ao fato de estar essa força sujeita a algumas leis uma das quais determina que, uma vez transferido a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização. Como tudo o que vive necessita de axé e este é desgastável, é imperiosa a necessidade de reposição. Consideremos a questão da morte e dos renascimentos. A representação coletiva dos ancestrais é Iku, Morte, símbolo masculino relacionado com a terra. Os renascimentos dependem dos ancestrais e sua matéria de origem

é a lama. *Iku*, conforme narra o mito[49], restitui à terra o que lhe pertence, permitindo, assim, os renascimentos e, desse ponto de vista, Morte é um instrumento indispensável de **restituição** e um símbolo importante. Restituir é restituir o axé.

Poder genitor feminino

A unidade formada pela conjunção *orun/aiye*, dois níveis de existência inseparáveis, é simbolizada por *igba-odu* ou *igbadu*, cabaça cuja metade inferior representa o *aiye* e a superior, o *orun*. Em seu interior acham-se contidos elementos-símbolos. A metade superior da cabaça, representativa de *orun*, dimensão espiritual, princípio masculino, cobre a metade inferior, representativa de *aiye*, dimensão material, princípio feminino. Oxalá e Odudua, respectivamente princípio masculino e feminino, disputam entre si o título de orixá da criação, numa expressão da disputa entre o homem e a mulher pela supremacia.

Os *irunmale* da esquerda, liderados por Odudua, constituem o grupo de todas as entidades espirituais que detêm o poder genitor feminino. Novos seres têm origem no interior da matéria genitora feminina fecundada. A terra e a água - dos mares, rios, lagos e mananciais, água-sangue da terra, são os elementos veiculadores do axé genitor feminino (a água das chuvas é água-semen, portanto masculina). Odudua, representação coletiva suprema do poder genitor feminino, recebeu o elemento terra das mãos de Olorun, o Ser Supremo, e com ele criou *aiye*, o mundo.

Alguns orixás femininos, *irunmale*-divindades da esquerda, acham-se relacionados às *Iya-agba*, ancestrais femininos, do *Egbe Eleye*, sociedade das *possuidoras de pássaros*. Dentre eles, Nanã, como expressa seu oriki: *Omo Atioro oke Ofa/Filha do poderoso pássaro Atioro, da cidade de Ofa;* Oxum, *Iyami-Akoko*, mãe ancestral suprema e Iemanjá, *Ye omo eja*/*Mãe dos peixes-filhos*, esta última, relacionada ao poder genitor mais do que à gestação. Entre elas, a mais estreitamente associada à morte, à terra, à lama e aos lagos e fontes - águas contidas na terra, é Nanã. *Na*, raiz proto-sudânica ocidental, significa *mãe.* Sua qualidade maternal e sua relação com a lama e a terra úmida a associam à agricultura, à fertilidade e aos grãos. Seu aspecto de força genitora a faz pertencer ao branco, conforme revela um de seus *oriki*, mencionados por Elbein dos Santos (1986:82) - *Nana funfun lele/ Nanã branca branca-neve.* Simultaneamente, por estar associada a processo e interioridade, pertence ao preto. São seus filhos os mortos e os ancestrais e o segredo ou mistério que se opera em suas entranhas é expresso pela cor azul-escuro que a representa.

As *Iya-agba* (as anciãs, pessoas de idade, mães idosas e respeitáveis), também chamadas *Agba*, *Iyami* (minha mãe), *Iyami Osoronga* (minha mãe Oxorongá), *Ajé*, *Eleye*

[49] Vide mitos cosmogônicos no Capítulo 5

(Senhora dos pássaros), representam os poderes místicos da mulher em seu duplo aspecto - protetor e generoso / perigoso e destrutivo. Verger (1994) recorreu a algumas histórias de Ifá para demonstrar a ambivalência no que diz respeito às *Iyagba*. Quando Olodumare pergunta a *Iyami* como se servirá dos pássaros e do próprio poder, responde que **matará** aqueles que não a escutarem e **concederá** dinheiro e filhos aos que pedirem. Uma história do *Odu Ogbe Osa* conta que, quando as *Iya-mi-eleye* chegaram ao a*iye*, distribuíram-se sobre sete árvores, representando sete tipos de atividades distintas: *sobre três dessas árvores trabalharam para o bem; sobre outras três, trabalharam para o mal; sobre a sétima elas trabalharam tanto para o bem quanto para o mal.*[50]

Verger refere-se ao fato de serem as *Iyami* conhecidas principalmente como mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que guarda um pássaro, podendo transformar-se elas próprias em pássaros. Apreciadoras de sangue humano, realizam trabalhos maléficos e organizam reuniões noturnas na mata. No entanto, longe de serem excluídas da sociedade são, ao contrário, tratadas com grande respeito e consideração. O poderio de *Iyami*, principalmente atribuído às mulheres já velhas, pode, em certos casos, pertencer igualmente a jovens que o recebem por herança ou o adquirem das mais velhas. Diz Santos que o significado de *Iya-mi* foi *deteriorado* pelo trabalho de pesquisadores estrangeiros, transformando a *Iya-mi*, nossa mãe, sustentadora do mundo, em bruxa, no sentido pejorativo do termo. Despojada de sua função primordial de geradora da vida, ficou reduzida à condição de força destrutiva.

Gelede

Durante o festival as representações litúrgicas enfatizam a fecundidade e a feminilidade. O poder das *Iyami* é representado por *efe*, o pássaro-filho, símbolo do masculino e do elemento procriado. A presença de *efe*, que sai do mato na escuridão da noite como se saísse do interior de *igba-nla*, a grande cabaça, assegura a boa vontade das *Iyami* e seu poder de fecundação e gestação. Mencionamos anteriormente que entre as cantigas entoadas por ocasião do Festival de Gelede incluem-se as cantigas de *efe,* que fazem referências, em tom de brincadeira, a comportamentos inadequados de homens, mulheres e crianças do grupo durante o ano transcorrido entre um festival e outro, tornando-os de conhecimento público. Cumprem pois, entre outras, a função de controlador social, por veicularem normas e regras de relações, de ética, de disciplina moral do grupo, sob a autoridade do poder ancestral que está sendo cultuado. Transcrevemos, para ilustrar, um *orin Gelede* (cantiga de Gelede) recolhido por Salami (1993):

[50] Verger, P. - "The Yoruba High God" in *Odu*, vol. 2, n. 2, p. 147

Quando algo cai e quebra

revela-se o segredo de seu interior.

Quando algo cai e quebra

revela-se o segredo de seu interior.

Quando um ovo cai no chão

se despedaça.

Quando algo cai e quebra

revela-se o segredo de seu interior.

Quando o ovo cai no chão

se despedaça, revelando o segredo de seu interior.

Aqui está Gelede, o segredo das sábias.

Restituir: restaurar a força

Vimos que as *Iyami*, também chamadas *Eleye*, *Aje*, *Eniyan*, *Iya-agba,* para poderem cumprir sua função necessitam ser fecundadas, umedecidas, restituídas. A terra, associada ao que é seco e quente, precisa ser umedecida continuamente, recuperar o "sangue branco" para poder propiciar novos alimentos.

Diz Elbein dos Santos (1986:81): *Para engendrar, Nanã precisa ser constantemente ressarcida. Recebe em seu seio os mortos que tornarão possíveis os renascimentos. Esse significado aparece manifestamente em um de seus oriki: Ijuku-Agbe-Gba/ Inabitado país da morte, vivemos (e nele) iremos ser recebidos.* A restituição é expressa também pelo fato de Nanã carregar na mão direita um *ibiri*, que significa *meu descendente o encontrou e o trouxe de volta para mim.*

A terra, *igba-nla*, a grande cabaça, recebe os corpos mortos que lhe restituem a capacidade genitora e tornam possíveis novos nascimentos. Assim, todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição e o renascimento estabelecem e preservam as relações entre *orun* e *aiye*. Por isso os ancestrais garantem a continuidade da vida no *aiye.*

Os **orixás**, associados a elementos cósmicos ou à natureza, significam matérias simbólicas de origem enquanto os **ancestrais**, significam princípios de existência genérica a nível social. Uns e outro são genitores. Na feliz expressão de Elbein dos Santos (1986:220), são *matérias-massas* de cuja interação nascem ou se desprendem *descendentes-porções*. Para preservar a dinâmica e o equilíbrio entre os componentes do sistema é preciso restituir,

redistribuir o axé. O nascer e o renascer podem ser entendidos como um processo de desprendimento de uma porção da matéria-massa de origem, o que determina perda de axé dessa *massa genitora*. A restituição exige transformação: de existência individualizada a genérica, passando pela morte e, na outra via, de existência genérica a individualizada, no nascimento e renascimento de descendentes-porções, cada qual parte integrante de um único todo.

Toda restituição demanda destruição de matéria individualizada que, uma vez reabsorvida, nutre a massa genitora restaurando seu axé. Talvez esteja nessa necessidade imperiosa de ser constantemente ressarcida e umedecida para poder procriar com abundância a razão da já mencionada ambivalência do poder feminino, tão freqüentemente expressa em mitos e ritos.

Capítulo 10

Poderes Extraordinários
Medicina tradicional e magia
Bruxaria e feitiçaria

onde se apresentam dados a respeito de *oogun* - medicina tradicional e magia e a respeito de bruxaria e feitiçaria entre os iorubás

Medicina Tradicional e Magia[51]

Qualquer um de nós que tente classificar a extensão das relações entre medicina, doença e organização social na África, percebe imediatamente, que nenhum aspecto da vida social ou biológica pode ser aí, legitimamente excluído. Em artigo inédito, Dopamu (1989) define medicina tradicional como *a arte e a ciência de preservar ou restaurar a saúde, através de recursos e forças naturais*. Entre os iorubás, medicina e magia recebem a mesma denominação em virtude da semelhança de suas práticas: *oogun*. A intenção é que determina se os procedimentos adotados visam a cura ou a resolução de problemas de outra ordem. Magia e medicina, estreitamente relacionadas, pressupõem a ação de forças sobrenaturais no universo e a possibilidade humana de exercer controle sobre tais forças.

Enquanto artes do *uso de recursos e forças naturais para preservar ou restaurar a saúde*, ambas possuem em comum o seguinte: são conhecidas pelo mesmo nome - *oogun, egbogi, isegun*; estão sob o domínio da mesma divindade - *Osanyin*, também chamado *Osonyin*; apoiam-se na crença de que divindades e espíritos auxiliam a cura e que certas substâncias da natureza possuem qualidades inerentes, de significado oculto; fazem uso dos *ofo,* ou seja, de encantamentos.

Recursos mágicos e medicinais entrelaçam-se de tal modo que em certos rituais é difícil estabelecer os limites entre eles. Por exemplo, uma pessoa com fortes dores de cabeça poderá ser orientada a ingerir, em meio a rituais, a medicação também preparada de modo ritualístico.

As moléstias são consideradas resultantes da concatenação de múltiplos fatores de distintas ordens: fatores naturais ou físicos, produzindo as doenças comuns; fatores sobrenaturais, incluindo a ação de bruxas e feiticeiros, produzindo toda sorte de desequilíbrios e fatores místicos, incluindo a ação de espíritos e de ancestrais (Dopamu, 1989). Em busca da cura usa-se praticamente de tudo: areia, pedras, metais, plantas, animais, crânios, ossos em

[51] Os dados sobre adivinhação, magia, bruxaria e feitiçaria entre os iorubás advêm, em grande parte, das obras de Abimbola, Awolalu e Dopamu

geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Uma vez realizado o diagnóstico, através de consulta ao mago/médico ou ao *babalawo*, definem-se as causas do transtorno e sobre elas se intervirá: alguns tratamentos atuam simultaneamente a nível biológico e espiritual. O ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode constituir um meio necessário à remoção de causas de ordem espiritual, para que o remédio possa agir a nível biológico.

O mago-médico

Magos e/ou médicos são indistintamente chamados de *onisegun*, *elegbogi*, *olosoyin* e *oloogun*, embora com distintas conotações de valor, conforme assinala Dopamu (1989a). O médico é um *healer*, um curador: conhece formas terapêuticas e as usa para sanar condições patológicas de saúde. O mago, por sua vez, possui poder sobrenatural para realizar feitos tais como preservar um amor, evitar um acidente e assim por diante.

Os *onisegun* adquirem seus conhecimentos no âmbito familiar, podendo ampliá-los no contato com seres espirituais. *Osanyin*, o orixá da essência do mundo vegetal, conhecedor das possibilidades terapêuticas de todas as plantas, tem entre seus mais importantes seguidores *Aroni*, ser dotado de uma única perna (como as plantas) e cabeça de cachorro. Grande conhecedor das propriedades medicinais do mundo vegetal, *Aroni* seqüestra seres humanos talentosos e os leva para viver consigo na floresta escura, transmitindo-lhes conhecimentos antes de devolvê-los às suas casas. (Salami, 1990).

Antes da medicina ortodoxa ocidental chegar à Nigéria ninguém duvidava da eficácia da medicina tradicional. Ultimamente sua prática vem sendo questionada por médicos ocidentais. Simultaneamente, a Organização Mundial de Saúde vem demonstrando interesse em incorporar práticas tradicionais no Sistema de Primeiros Cuidados de Saúde e isso vem servindo de incentivo para a avaliação dos medicamentos com recursos da Química e da Farmacologia (Omo-Dare, 1987).

***Ofo*, o encantamento iorubá - poder oculto dos nomes**

Cada ser, objeto ou elemento tem um poder natural ao qual se pode apelar, desde que conhecido seu *nome místico*, *de fundamento* ou *primordial*. Freqüentemente encontrados em fórmulas de encantamento, os nomes *de fundamento* permitem ao praticante, segundo se crê, agir sobre os seres invocados, controlando-os. Dopamu (1988) registrou na Nigéria uma série de fórmulas encantatórias e teceu considerações sobre essa prática mágica. Referindo-se aos *ofo*, diz:

Ofo é o termo genérico empregado pelos iorubás para designar *encantamento.* Pode ser definido como *a palavra falada que se acredita possuidora de força mágica ou capaz de produzir efeitos mágicos quando recitada ou cantada sobre objetos mágicos ou na ausência*

destes. Os encantamentos, utilizados em todas as esferas da atividade humana, em particular na prática médica, são considerados pelos iorubás, como o principal poder por eles adquirido durante seu desenvolvimento espiritual.

Embora muitos encantamentos dispensem o uso de objetos, em sua maioria são recitados sobre objetos mágicos ou medicinais - *iyerosun*, água, objetos indicados pelo próprio texto do encantamento, etc - para potencializar sua força. Podem ser recitados após mastigação de sete ou nove *obi*[4] ou sete ou nove sementes de pimenta da Costa, porque *ataare a maa pa oro si oniyon lenu - a pimenta da Costa torna a boca potente como um veneno.*

Para que o encantamento seja eficaz deve ser recitado exatamente como da primeira vez, ou seja, exatamente do modo como foi pronunciado no momento de sua criação. Os encantamentos registrados por Dopamu em diversas regiões da Nigéria são recitados em diferentes dialetos, apresentando, muitas vezes, uma mesma palavra com significados distintos e distintas palavras com o mesmo significado. A tradução nem sempre é possível porque muitas das palavras usadas pertencem a textos herméticos, nos quais palavras menos inteligíveis possuem maior poder.

Por exemplo, no tratamento de um homem mordido por serpente será usado um encantamento para remoção do veneno, ameaçando-se o *ser da serpente*[52] de privação total de sua capacidade de envenenar, caso não remova o veneno injetado.

Há muitos tipos de *ofo*: os pronunciados para potencializar a ação mágico-medicinal; os recitados após mastigação de pimentas da Costa ou de *obì*, com finalidades específicas; os associados a libações em homenagem a poderes espirituais; os utilizados em práticas do mal, tão potentes que determinam a necessidade de uso de outros *ofo* capazes de neutralizar os efeitos deletérios produzidos no próprio praticante; os *ayajo*, com alusões míticas, geralmente recitados sobre o *iyerosun*. Estes últimos, literalmente, *o dia em que as coisas aconteceram*, narram histórias e mitos de origem, correspondentes a acontecimentos do presente e pretende-se, ao recitá-los, reatualizar forças primordiais presentes no ato da criação.

O *ofo* pode ser pronunciado em voz alta, sussurrado ou resmungado ininteligivelmente. Compreensível ou não, dotado de sentido ou não, lógico ou absurdo, arcaico, incongruente, dotado de sílabas soltas... nada disso importa desde que a pronúncia seja correta, o uso repetido e a sequência exata, pois a menor variação poderá torná-lo ineficaz.

O conhecimento dos nomes da Morte e da Doença possibilita a longevidade:

.....(nome),

mo oruko yin.

[52] Alma coletiva das serpentes

Ki e ma ba mi!

.....(nome)*,*

sei seu nome.

Não me perturbe!

Uma divindade pode ter muitos nomes secretos referentes a distintas qualidades de força e, conforme o que se queira pedir ou ordenar, deve-se usar o nome adequado à finalidade pretendida. As chamadas *qualidades* de um orixá, por exemplo, podem ser melhor compreendidas à luz deste conhecimento. Nesse sentido, ao invocarmos Oxum *Opara* ou Oxum *Iponda* ou Oxum *Iloba* e assim por diante, estamos invocando um único orixá. A diferença entre as formas de invocar constitui o 'apelo' a determinada qualidade energética do mesmo ser. Sabemos que entre os iorubás na África as *qualidades* dos orixás referem-se a distintas características de seu ser reveladas nos distintos locais míticos por onde ele passou.

Agentes de feitiço e bruxaria chamados por seus nomes podem tornar-se inofensivos. Assim sendo, desde que o praticante conheça seus nomes, estará protegido contra ataques:

.....(nome)

Ki apa re mo ka mi,

ki omo re ma ron mi.

.....(nome)

Para que você não possa me dominar com sua força,

você não pode me afetar com sua força.

As partes do corpo humano também possuem nomes *de fundamento* que, uma vez conhecidos, submetem-se ao controle do encantador. O *ofo* que facilita o parto, chamado *ofo igbebi*, inclui o chamado de partes do corpo. Vejamos um exemplo:

Adudu-fori-soju

oruko ti aa pe oko

Ita-a-fenu-pelebe

Oruko ti aa pe obo

Oboro oruko ti aa pe omo

Edidi oruko ti aa pe ibi

A kii mu oboro

Ki a fi edidi sile

Tibifomo ko na sile nisisiyi

Adudu-fori-soju

é como chamamos o pênis (nome de fundamento)

Ita-a-fenu-pelebe

é como chamamos a vagina (nome de fundamento)

Oboro

é como chamamos o bebê (nome de fundamento)

Edidi

é como chamamos a placenta (nome de fundamento)

Nós nunca pegamos *oboro*

deixando prá trás *edidi*.

Tanto a placenta como o bebê,

desçam imediatamente!

Posição da Ciência frente à lógica da Magia

Retomemos algumas reflexões de pensadores modernos sistematizadas por Montero (1986), para saber como a ciência se pronuncia a respeito do aqui apresentado, dado que a prática de magia parece estranha à lógica do homem moderno.

Por quê as pessoas crêem? foi a pergunta que pesquisadores das ciências humanas e sociais fizeram sem obter muitos esclarecimentos. Durkheim e Mauss propuseram que a questão fosse reformulada e que, em vez de perguntarmos *por quê as pessoas crêem?* perguntássemos *qual o sentido da crença?* Isto para que, ao tentarmos compreender o sistema de pensamento no qual as crenças e as práticas delas decorrentes se inserem, possamos conhecer, sem preconceitos, o que a magia tem a dizer sobre o mundo.

A magia constitui um sistema simbólico ao qual as pessoas se reportam esperando obter determinados resultados. As pessoas não persistiriam em práticas ineficazes, isto é, não continuariam a praticar magia caso seus esforços não fossem recompensados.

Mesmo quando praticada por um indivíduo isolado, a magia é coletiva, visto fundamentar-se crenças coletivamente compartilhadas. A sociedade age através do mago, uma vez que ele não inventa mitos e ritos e sim os reproduz segundo a tradição e o consenso grupal. A magia não se caracteriza, pois, por uma situação em que *o mais esperto abusa da credulidade dos ignorantes*. Ao praticar magia, o indivíduo serve-se de conhecimentos tradicionais de seu grupo e assim, seja ele um homem isolado ou carismático, seu sucesso nas artes mágicas depende de sua sujeição às crenças e valores da sociedade a que pertence.

Lévi-Strauss (1974), ao estudar esse tema, recusou-se a reduzir a magia a uma forma rudimentar de ciência: magia e ciência não constituem tipos de pensamento que se opõem, nem é a primeira, um esboço da segunda. São, isto sim, sistemas de pensamento independentes e articulados, semelhantes quanto ao tipo de operações mentais que exigem e diferentes quanto ao tipo de fenômenos a que se aplicam.

Para Frazer, a magia é um sistema de pensamento que pressupõe a ação regular da natureza, segundo *leis de simpatia* que, uma vez conhecidas, permitem a intervenção humana. Frazer postulou dois tipos de relações simpáticas: as *relações de contigüidade* e as *de similaridade*. As *relações de contigüidade* são de tal ordem que as coisas, uma vez colocadas em contato continuam unidas, isto é, podem agir umas sobre as outras, mesmo depois de separadas. As *relações de similaridade* têm por regra fundamental *o semelhante produz o semelhante*, isto é, *o efeito e sua causa se parecem.* Daí decorrem a *magia de contágio*, graças à qual o mago busca agir sobre uma pessoa agindo sobre algo que lhe pertenceu e a *magia imitativa*, graças à qual o mago procura conseguir certos efeitos através de simulacros desses efeitos. Mauss acrescentou às de Frazer, uma terceira possibilidade, baseada não na simpatia e sim na antipatia: *o contrário age sobre seu contrário*, isto é, excluído o semelhante, pode ser suscitado um contrário.

Como operam as leis formuladas por Frazer e Mauss no campo da magia? A *lei da contigüidade*[53], possibilitadora da prática de *magia por contágio,* afirma que cada parte equivale ao todo a que pertence. A distância entre o todo e suas partes não anula a continuidade do todo, que pode ser reconstituído ou suscitado através de qualquer um de seus elementos. Todo e qualquer objeto ou ser, desde que tenha estado em contato, de uma maneira ou de outra, com uma pessoa, passa a integrar sua totalidade. Assim, uma pessoa ou coisa estabelece um número praticamente infinito de ligações simpáticas. Através desses *canais de energia* pode-se transmitir influxos mágicos a curtas e longas distâncias, na cadeia de ligações.

A *lei da similaridade* serve à *magia imitativa*: dois elementos semelhantes são considerados capazes de influir um sobre o outro. A similaridade icônica[54] obedece a dois princípios fundamentais: *o semelhante evoca o semelhante* e *o semelhante age sobre o semelhante*. A semelhança aqui considerada vai além da aparência, além da imagem. É bem mais abrangente que isso, dado que a principal função de determinado objeto é tornar presente a pessoa desejada. O que importa, pois, não é tanto o objeto escolhido e sim sua possibilidade de representar determinada pessoa.

[53] Remeto o leitor particularmente interessado por estas questões, ao trabalho de Montero, 1986

[54] A popularmente divulgada prática de espetar o boneco para que a vítima sinta a alfinetada, constitui um tipo de magia icônica

A *lei da contrariedade* tem por fundamento o contraste: a exclusão do semelhante que faz surgir o seu contrário. É o que ocorre no processo de cura homeopática, por exemplo, quando *o semelhante cura o semelhante*, através de sua exclusão e do estímulo para que surja seu contrário.

Bruxaria e feitiçaria

Do ponto de vista do código moral iorubá, a magia pode ser boa ou má, lícita ou ilícita. Bruxaria e feitiçaria são, via de regra, expressões de magia ilícita porque visam a destruição de um indivíduo ou de um grupo. A feitiçaria é praticada quase exclusivamente por homens e a bruxaria quase exclusivamente por mulheres. Enquanto o feiticeiro faz uso de recursos materiais para suas práticas, a bruxa os dispensa: deixando o próprio corpo adormecido durante a noite, atua diretamente com sua *alma* sobre as *almas* de outras pessoas. As bruxas vampirizam a energia vital das vítimas e ocupam por vezes, corpos de animais para se locomoverem. Se o animal que está conduzindo a alma de uma bruxa for morto, a bruxa morrerá, sem poder voltar a seu corpo. Encontramos descrições análogas a esta em *A Erva do Diabo* de Carlos Castaneda, referindo-se aos índios yaquis, de Sonora, no México. Bruxaria é arte aprendida ou recebida da mãe. Algumas mulheres já nascem bruxas, outras adquirem tais poderes, podendo mesmo comprá-los ou serem presenteadas por uma bruxa que sinta simpatia pela aspirante. Seus poderes nem sempre são do conhecimento dos familiares, tornando-se conhecidos apenas no momento de sua morte. Um homem pode casar-se com uma bruxa inadvertidamente, o que poderá constituir grande perigo para ele. Uma pequena consequência que pode advir desse convívio íntimo é a de uma cegueira, caso tenha a infelicidade de presenciar o deslocamento da *alma* da esposa no exato momento em que está iniciando a viagem astral.

Os feiticeiros, por sua vez, servem-se de vários procedimentos e técnicas para destruir as vítimas. Uma das técnicas possíveis recorre ao poder de Exu, usado em forma de *sigidi*, um boneco feito de argila à qual se misturou elementos dotados de qualidades mágicas. O *sigidi* fica guardado num canto da casa ou no santuário de Exu e quando o feiticeiro quer encarregá-lo de algum serviço, dota-o de poderes sobrenaturais e canta ou recita um encantamento com o nome da vítima, visando causar-lhe danos. Uma miniatura de porrete é colocada na mão desse boneco de argila para que ele possa atuar durante o sono da vítima.

Feiticeiros, bruxas e pessoas inclinadas ao mal incluem-se nos chamados *Aye, o mundo*. Outros agentes de destruição mencionados no Corpus de Ifá são os *ajogun*. Entre eles incluem-se: Morte, Desordem, Perda e Enfermidade. Os *aye* podem servir-se dos *ajogun*, com o apoio de Exu, para destruírem a vida e a propriedade humanas ou para causarem infelicidades.

Lembramos que os iorubás reconhecem a existência de bruxas boas que se utilizam de seus poderes extraordinários para praticar o bem e zelar por seus familiares.

Capítulo 11

Poderes Extraordinários
Adivinhação

onde se contextualiza o sistema divinatório de Ifá entre outros recursos universais de adivinhação

A respeito de adivinhação[55]

Conforme mencionado anteriormente, na sociedade iorubá importante papel é reservado ao oráculo. As pessoas recorrem a ele em todos os momentos críticos da vida. O sistema oracular de Ifá é muito elaborado e compartilha certas regras com sistemas divinatórios do mundo todo, conforme veremos a seguir.

Ao abordar essa temática podemos partir da formulação de algumas perguntas de ordem geral: Por quê os homens recorrem à adivinhação? Apenas os supersticiosos recorrem aos adivinhos? Que tipo de questões são geralmente formuladas? Em outras palavras, as pessoas recorrem aos recursos divinatórios em busca de resposta a que inquietações? Pennick (1992) apresenta um trabalho riquíssimo e minucioso a respeito dos jogos divinatórios, ao qual recorro para criar o quadro geral em que se insere Ifá, enquanto sistema oracular.

Partindo da intuição de que a vida não se restringe à dimensão material e de que a transcendência de limites do espaço e do tempo é possível, homens de todas as partes do mundo desenvolveram, ao longo dos séculos, inúmeros métodos de conhecimento. Enquanto a ciência promovia conhecimento através da observação do mundo físico e nele realizando experiências, a arte da adivinhação promovia conhecimento baseada no pressuposto de que é possível transcender a dimensão física e explorar o que está para além do espaço e do tempo. A adivinhação é, nesse sentido, um método não-científico de aquisição de conhecimentos. A ciência busca fundamentalmente, relações de causalidade entre os fenômenos (a que causas podemos atribuir que efeitos?), enquanto a adivinhação sustenta-se baseada no princípio da casualidade (acaso significativo), ao qual se associa o conceito de sincronicidade. Convém relembrar aqui: *Sincronicidade é um conceito que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade: ... a coincidência de acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso,* (significa) *precisamente, uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, bem como dos estados subjetivos (psíquicos)* (das pessoas

[55] As informações de caráter geral sobre adivinhação advêm principalmente da obra de Pennick, 1992

envolvidas) ...*Tudo compõe o momento observado ... tudo que acontece num determinado momento tem inevitavelmente a qualidade peculiar àquele momento...*[56]

Nós humanos estamos, como tudo o mais no universo, sujeitos a um processo de contínua metamorfose. Há alguma coisa que seja constante, em meio às incessantes transformações? Há sim: a mudança. A mudança é, pois, a única certeza. Ocorre de modo progressivo, seqüencial e ininterrupto, muita vezes imperceptível, obedecendo a certos padrões passíveis de serem reconhecidos pela consciência humana. O processo divinatório busca reconhecer esses padrões, considerando-os manifestações do Ser Cósmico, como *a fala da Inteligência Cósmica*, que conhece tudo a respeito da natureza das situações e de sua evolução. A adivinhação é possível porque os principais elementos de determinada situação, em dado momento, podem ganhar visibilidade aos capazes de enxergá-los: *quem tiver ouvidos de ouvir, ouça*.

Como os métodos divinatórios também estão organizados em padrões, por pertencerem também ao Universo material, o princípio de sincronicidade determina que a organização geral dos eventos e a posição ocupada pela pessoa nesse conjunto, possam ser conhecidas por meio da adivinhação. Assim, *as rachaduras no barro ressecado, o sussurro do vento nas copas das árvores, os pássaros voando em formação, o desenho de grãos de feijão lançados ao solo e as pequeninas ondas espontâneas na superfície de um poço sagrado, representam apenas alguns dos padrões sobre os quais as pessoas de percepção acurada podem focalizar sua atenção* (Pennick, 1992:10). Uma alteração do estado de consciência é desejável para que tais organizações paralelas da realidade possam ser percebidas.

Seria insuportável a consciência total e contínua das múltiplas influências às quais estamos continuamente sujeitos - forças físicas, campos gravitacionais, magnéticos e elétricos, de toda ordem. Felizmente não temos essa consciência plenamente atuante. Pelo contrário: percebemos muitíssimo pouco do que está aí para ser percebido. A adivinhação tem se revelado excelente auxiliar enquanto instrumento de obtenção de informações úteis para lidar com a enorme gama, aparentemente caótica, de influências de toda ordem às quais estamos sujeitos. Informações são indispensáveis no processo de adaptação às situações. Nesse sentido, a arte divinatória reúne conhecimentos capazes de possibilitar ao ser humano uma inserção mais consciente e responsável no Universo. Atente o leitor, que isto é bem diferente do ato de recorrer à adivinhação em busca de respostas para questões menores do cotidiano, por incapacidade pessoal de lidar com a ansiedade gerada pela incerteza do futuro e pela inconsciência do compromisso que cada qual tem para com o todo. *Será que vou casar com*

[56] Jung, prefaciando o *I Ching*

Fulaninho? Será que meu chefe vai me promover? Será que vou conseguir viajar prá praia no próximo fim de semana? São questões menores que não atendem ao propósito fundamental de obter informações úteis à harmonização dos seres humanos entre si e com o cosmos.

Para realizar qualquer adivinhação é necessário estar mental e emocionalmente tranqüilo. Muitos autores ocultistas advertem contra os riscos de adivinhar sob condições desfavoráveis, quer se trate de condições climáticas, tais como ventanias, tempestades e dias chuvosos, quer se trate de estados mentais e emocionais alterados por desconforto de qualquer ordem. Recomendam que nunca se adivinhe por brincadeira ou motivos frívolos, pois os resultados, imprevisíveis, podem não agradar o imprudente. Durante a consulta ao oráculo, o consulente deve pensar seriamente na pergunta que quer formular e, se possível, escrevê-la.

O ato divinatório, realizado por determinada pessoa em momento e lugar específicos, define-se como evento inteiramente único e transitório. A arte divinatória tem por pressuposto básico o fato de que o momento em que se realiza a adivinhação é único e reúne dados significativos sobre o espaço, o tempo e as circunstâncias. Adivinhar é (des)cobrir, (des)velar as condições do Universo em dado momento. Auspícios e augúrios são *irmãos* da adivinhação, servindo, também, ao propósito de enfrentar dificuldades individuais e coletivas e, em conjunto, revelam-se preciosos auxiliares no empenho humano de, em meio às circunstâncias existenciais, mudar as que podem e devem ser mudadas, aceitar as que não podem ou não devem ser mudadas e desenvolver discernimento para reconhecer a diferença entre umas e outras.

São muitos os recursos divinatórios possíveis - ordens alfabéticas, padrões geométricos ou numéricos, uso de bastões, varas, conchas, cascas de tartarugas, folhas de chá... - seja qual for o método empregado, encontramos sempre, a crença implícita ou explícita, em poderes transcendentais e numa ordem oculta segundo a qual nada acontece por acaso. Essas forças transcendentais, dotadas de vontade consciente, expressam-se através de fenômenos da natureza - raios, tempestades, terremotos, fenômenos celestes, vôo de pássaros - bem como através dos sonhos e outros produtos da consciência humana.

Considerando que tais forças podem tornar-se perigosas, os homens procuram relacionar-se adequadamente com elas a fim de que o augúrio possa manifestar-se e as preces e encantamentos possam produzir seus efeitos. Relacionar-se bem com essas forças significa obedecer tabus e realizar rituais em locais e momentos oportunos. Por quê? Porque, segundo a crença tradicional, todo lugar tem seu *genius loci*, o espírito daquele lugar específico, que pode auxiliar os homens, se tratado com respeito. As *instruções* do *genius loci* são dadas de modo espontâneo através dos augúrios e presságios (observação de fenômenos naturais) ou

podem ser solicitadas, através de jogos divinatórios. *Aquele que tem ouvidos de ouvir*, *descobre idiomas nas árvores, livros nos regatos que correm, sermões nas pedras e o bem em tudo*[57].

Não desmereçamos nem subestimemos o poder humano nesse conjunto de forças. Não imaginemos o homem inteiramente a mercê de forças transcendentais. O conhecimento que venha a adquirir e a ampliação de consciência que conquiste lhe permitirá *por-se a favor da correnteza*, caminhar *na mesma direção* em que caminha o universo.

Áugures, arúspices e oráculos

Entre os adivinhos incluem-se áugures, arúspices e oráculos. Os áugures são pessoas capazes de interpretar sinais no céu. Em Roma, antes do período imperial, o rei, considerado divino (*Rex Sacrorum*), realizava os rituais religiosos acompanhado por **16** áugures. Quando necessário, os áugures adivinhavam observando o céu. Essa observação realizava-se num lugar especial - o *templum* - que não era um templo e sim uma colina ao ar livre, escolhida em virtude de suas qualidades, favoráveis a esse propósito.

O processo de adivinhação transcorria assim: o rei sentava-se num determinado ponto e invocava a divindade regente do fenômeno natural que seria observado. Em seguida, tinha início a observação do céu. Como? Ao redor da colina, todo o espaço que podia ser enxergado era dividido em **16** áreas iguais, cada uma das quais passava a ser observada com o uso do *lituus*, um bastão cerimonial que, por sua vez, dividia a linha do horizonte correspondente a cada uma das **16** áreas, também em **16** partes (uma fração correspondente a 1/256 avos do total da abóbada celeste). Os sinais celestes vistos pelo magistrado eram descritos ao áugure que permanecia sentado, com os olhos vendados. A interpretação considerava o tipo de fenômeno observado e o exato lugar do céu em que ocorria.

A arte dos áugures incluía a interpretação de muitos fenômenos naturais, sendo um dos mais importantes, o vôo dos pássaros. Observava-se o número de pássaros, os sons por eles emitidos, sua formação e velocidade de vôo, e sua localização no céu.

Os arúspices, por sua vez, atuavam num campo de interpretação e adivinhação muito mais restrito que o dos áugures: interpretavam os relâmpagos e, principalmente, o fígado de animais sacrificados (*hepatoscopia*), arte aprendida pelos romanos em seus contatos com os assírios, babilônios e hititas. O fígado, sede da alma, era tirado do animal recém sacrificado e inspecionado de acordo com suas divisões. Na Babilônia, os padrões das veias e artérias,

[57] Duque de Shakespeare em *As you like it*. Citado por Pennick, 1992:25

dutos e lobos do fígado do animal sacrificado eram interpretados segundo um diagrama geomântico ou astrológico.

E oráculos? O que são? A palavra *oráculo* significa *lugar de invocação* ou *lugar da palavra sagrada*. Oráculos são revelações proféticas geralmente associadas a lugares e/ou momentos específicos. São denominados oráculos, também, as divindades que respondem às consultas e seus sacerdotes. Tradicionalmente, as manifestações oraculares ocorriam em lugares privilegiados, sempre acompanhadas de cerimônias dedicadas ao *genius loci* dali, ocorrendo uma interação entre o poder do lugar, do momento, do ritual e das pessoas envolvidas. Pesquisas científicas viriam reconhecer, mais tarde, que tais locais possuíam propriedades peculiares, constituindo verdadeiros centros energéticos.

A respeito da geomancia microscópica ou divinatória

A palavra *geomancia* significa *adivinhação pela terra*. Refere-se a duas artes distintas, porém vinculadas entre si: (1) a arte de adivinhar graças à observação da superfície da terra ou da disposição de objetos, em relação aos pontos cardeais; (2) a arte de adivinhar através do uso de **16** configurações matematicamente interrelacionadas de pontos, sementes, pedras ou quaisquer outros elementos. O uso mais antigo da palavra geomancia, por autores latinos, aplicava-se à observação de padrões formados espontaneamente sobre a terra, tais como as rachaduras do solo, por exemplo. Neste caso, o adivinho apenas observava os padrões, sem participar ativamente de sua produção. Entretanto, outras formas de adivinhação geomântica, lembramos, contam com a participação ativa do adivinho.

Pensa-se que originalmente a geomancia microscópica ou divinatória fosse realizada jogando-se um punhado de terra no chão e interpretando, em seguida, os desenhos formados. Durante muitos séculos, serviu-se o adivinho do ato de jogar grãos, feijões, pedras, conchas e outros objetos sobre a poeira, criando desenhos. Tal recurso tem sido usado na África, Europa e Ásia, sendo sua origem atribuída aos árabes (século X), embora sua base matemática possa ser originária da Grécia ou do Egito antigos. A bastante difundida leitura do chá ou do pó de café no fundo da xícara são outros exemplos de adivinhação geomântica.

A geomancia divinatória possibilita ao consulente uma compreensão mais clara das condições presentes e futuras. Baseia-se na formação de certos desenhos, com nomes e significados, que podem ser interpretados isoladamente ou em combinação com outros. Tais desenhos ou *figuras geomânticas*, compõem-se de quatro linhas, cada qual com um ou dois pontos. Combinando-se as possibilidades de arranjo desses desenhos, temos um total de **16**

figuras geomânticas, universalmente utilizadas. Isto ficará mais claro adiante, quando apresentarmos em pormenores, a técnica de adivinhação do jogo de Ifá.

O método completo da adivinhação geomântica inclui uma sequência de procedimentos que produzem determinado número de figuras. Conforme mencionamos, os objetos usados variam. Sejam quais forem os objetos escolhidos, sempre são consagrados a alguma divindade, de acordo com a crença do praticante. São instrumentos de adivinhação geomântica, por exemplo, uma caixa quadrada, com fina camada de terra seca ou areia de rio (sem sal), na qual são feitos alguns rabiscos ao acaso; dados; dominós, alguns numerados até duplo oito (**16** elementos); sementes; conchas; cartas; correntes de adivinhação (entre elas a de Ifá).

As **16** figuras geomânticas têm correspondência com signos astrológicos, com partes do corpo humano, com determinadas figuras que podem ser usadas como selos de proteção e, ainda, com a divisão do horizonte em **16** partes, tal como é feita na navegação européia e na prática do augúrio.

Uma vez apresentado esse panorama geral, vamos nos ater ao sistema divinatório de Ifá, a divindade da sabedoria dos iorubás. Sistemas parecidos com esse são encontrados entre os igbo, nupe, gwari e jukun da Nigéria, bem como entre os iorubás do Togo e Daomé e, ainda, na diáspora africana em Cuba e no Brasil (Abimbola, 1976). Conforme vimos anteriormente, a palavra Ifá designa, simultaneamente, o orixá da sabedoria (Orumilá) e um sistema divinatório.

O sistema divinatório de Ifá

O *corpus* literário de Ifá contem um total de 256 capítulos ou categorias conhecidas em iorubá pelo nome de *Odu*. Esses capítulos dividem-se em duas partes - **16** *Odu* "maiores" chamados *Oju Odu* e 240 "menores" chamados *Omo Odu* ou *Amulu Odu*. O total compõe 4.096 (16 x 16 x 16) poemas, com base nos quais é feita a interpretação oracular. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o *odu* de nascimento do aspirante, que passará a cultuar também o orixá relativo a esse *odu*, respeitando os *ewo* (quizilas, proibições) por ele prescritos.

Há uma hierarquia rígida entre os *odu*: *Eji Ogbe* é considerado o primeiro e mais importante do sistema. Apresento a seguir a hierarquia completa dos *Odu* "maiores" e seus registros.

1. *Eji Ogbe*	*2. Oyeku Meji*	*3. Iwori Meji*	4. *Odi Meji*
I	I I	I I	I
I	I I	I	I I
I	I I	I	I I
I	I I	I I	I

5. *Irosun Meji*	*6. Owonrin Meji*	*7. Obara Meji*	*8. Okanran Meji*
I	I I	I	I I
I	I I	I I	I I
I I	I	I I	I I
I I	I	I I	I

9. *Ogunda Meji*	*10. Osa Meji*	*11. Ika Meji*	*12. Otuurupon Meji*
I	I I	I I	I I
I	I I	I	I
I	I	I I	I
I I	I I	I I	I

13. *Otua Meji*	*14. Irete Meji*	*15. Ose Meji*	*16. Ofun Meji*
I	I	I	I I
I I	I	I I	I
I	I I	I	I I
I	I	I I	I

Os *Odu* maiores e seu registro

Os nomes desta lista sofrem variações regionais. Alguns *Odu* possuem mais de um nome. Cada um dos 256 - **16** 'maiores' e 240 'menores' - tem centenas de poemas tradicionalmente associados a ele, chamados *ese*. Cada *ese* reúne um total de 600 poemas aproximadamente. Na maioria das vezes são poemas curtos, mas alguns, conhecidos como *Ifanlanla* são muito grandes. Abimbola (1975) registrou 16 *Ifanlanla*.

Parafernália do jogo de Ifá

Os principais objetos utilizados no sistema divinatório de Ifá são os seguintes:

1. *16 Ikin*

Os *ikin*, frutos sagrados da palmeira *ope Ifá*, constituem o símbolo e o instrumento divinatório mais importante de Ifá. São coquinhos do tamanho de um ovo de pomba. De acordo com o mito apresentado no *Odu Iwori Meji,* Ifá, ao retornar ao o*run* deixou os *ikin* como seus representantes na terra, tornando-se eles, desde então, seu mais importante meio de comunicação com os homens.

Juntamente com os 16 *ikin* fica o chamado *olori-ikin*, simbolizando sua essência. Isto porque as divindades também possuem *Ori*, conforme já mencionamos anteriormente e os *ikin*, enquanto divindade, também o possuem. Esses coquinhos possuem quatro "olhinhos" e toda palmeira que os produza é conhecida como *ope Ifá,* palmeira de Ifá.

2*. Opele*, a corrente divinatória

Trata-se de uma corrente de metal (ou fio grosso de algodão) com oito meias-partes do fruto da árvore *opele* consagrada a Ifá. Quando o sacerdote a pega entre os dedos, segurando-a pelo ponto central, distribuem-se, de cada lado, quatro meias-partes de fruto, a igual distância uma da outra. Cada meia-parte dessas possui uma face côncava e outra convexa. Quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana, cada uma das oito meias-partes pode exibir a face côncava ou a convexa. A combinação de apresentações possíveis das faces côncavo/convexas perfaz um total de 256 possibilidades (16 vezes 16). Os frutos do *opele* podem ser substituídos por imitações feitas de metal, por exemplo, bronze ou latão. As extremidades da corrente divinatória são enfeitadas com búzios.

3. *Ibo*

Trata-se de um conjunto formado de dois búzios e um pedaço de osso*.* Os dois búzios constituem a parte afirmativa e o pedaço de osso, a parte negativa do *ibo* que, conforme veremos, é um jogo que responde apenas sim ou não.

4. *Opon Ifa*

O *Opon Ifa*, invariavelmente feito de madeira, em forma retangular, circular, ou semicircular, é uma superfície pequena (aproximadamente trinta centímetros de diâmetro) sobre a qual é colocado o *iyerosun,* pó amarelo oriundo da árvore *irosun*, no qual o sacerdote

registra marcas durante o jogo. Esse pó pode ser substituído pelo pó da árvore *iroko* ou, ainda, do bambu.

O *Opon Ifa* apresenta bordas esculpidas com distintos motivos, incluindo a representação de animais. Na parte superior se esculpe, invariavelmente, a face de Exu, com olhos atentos e vigilantes. Durante todo o processo divinatório, os olhos de Exu permanecem fixos no sacerdote.

5. ***Iroke***

Trata-se de uma figura de mulher ajoelhada, com a cabeça alongada, em forma cônica, esculpida em marfim ou madeira. A forma cônica alongada denota a ênfase colocada no *Ori* (cabeça interior, princípio espiritual) durante o processo divinatório e a posição de joelhos denota a postura ante o Oráculo divino.

6. ***Awo Ifa***

Taça feita de madeira ou de metal (bronze ou latão), adotando muitas formas e de efeito estético variável graças aos trabalhos de escultura que pode receber.

Além desses, outros objetos integram o instrumental do sacerdote de Ifá: pedras, significando boa saúde; contas de colar, significando prosperidade; uma bolsa pequena de pano (*apo Ifa*) na qual o sacerdote carrega, ao sair, o mínimo necessário para a consulta oracular; vara ritual com a imagem de um pássaro no alto; cutelo; um suporte com cinco divisões para guardar os elementos do jogo e, finalmente, uma imagem de Exu, portador do axé, o divino poder com o qual Deus criou o universo.

O jogo divinatório de Ifá

1. Consultando Ifá com os 16 *ikin*

O jogo divinatório com *ikin* obedece a seguinte sequência: respeitados todos os preceitos sagrados, o babalaô **Erro! Indicador não definido.**inicia o jogo colocando todos os coquinhos sobre a palma de uma das mãos. Tenta, com a outra mão, apanhar todos de uma única vez. Poderá conseguir ou não. Se na tentativa de apanhar todos, restar na mão apenas um coquinho, ele registrará dois traços no *iyerosun.* Se restarem dois coquinhos, ele registrará apenas um traço; se restarem mais de dois coquinhos ou, se ele conseguir apanhar todos, sem sobrar nenhum, nada registrará. O registro vai sendo feito sobre o *iyerosun* da direita para a esquerda, à medida que as jogadas vão se sucedendo.

As combinações possíveis desses elementos - 1 tracinho e 2 tracinhos - organizados em duas colunas de quatro linhas, "desenham" os *Odu* principais, conforme vimos algumas páginas atrás.

2. Consultando Ifá com o *opele*

O sacerdote segura a corrente divinatória pelo ponto central, ficando quatro elementos de cada lado. Joga, em seguida e as meias-partes dos frutos (ou seus substitutos de metal) exibem seu lado côncavo ou o convexo, definindo um padrão: aí estará o *Odu*, sem que seja necessário o registro de marcas sobre o pó amarelo.

3. Consultando Ifá com o *ibo*

Depois da realização do jogo de *ikin* ou do *opele* e da recitação do *Odu* correspondente, pode haver necessidade de esclarecimento de algum particularidade ou de um ponto que tenha permanecido obscuro. O consulente formulará, então, perguntas de resposta afirmativa ou negativa. Por exemplo, se o jogo revelou que haverá morte de uma pessoa, o consulente poderá perguntar: *trata-se de minha própria morte?* O *ibo* responderá sim ou não.

Algumas palavras a respeito do *erindilogun*, jogo divinatório que faz uso de 16 búzios

Um sistema divinatório bastante usado pelos iorubás é o *erindilogun*, jogo de **16** búzios. Respeitadas as regras universais dos jogos divinatórios acima mencionadas, os búzios são jogados. Ao serem lançados, cada búzio exibe uma de suas faces, como não poderia deixar de ser. Conta-se a quantidade de búzios caídos com determinada face voltada para cima e assim se obtém um número que varia entre 1 e 16. A cada número desses corresponde um *Odu* e a cada *Odu* corresponde um (ou alguns poucos) orixás, bem como uma série de energias reveladoras de acontecimentos passados, presentes e futuros. A estrutura do jogo determina que sejam observadas certas regras de leitura, realizando-se ou não a leitura das configurações que vão se estabelecendo, na sequência de jogadas, de acordo com essas regras.

O *erindilogun* não se inclui entre os jogos geomânticos e sim no conjunto de jogos divinatórios que fazem uso de figuras e seqüências, tais como os que utilizam caracteres de alfabetos, sistemas numéricos, objetos simbólicos e cartas especialmente criadas para esse fim. O mais importante na leitura do *erindilogun* não é a forma produzida pelos búzios ao cairem, embora ela também possa ser considerada na interpretação. O relevante é um determinado número que, uma vez obtido, remete a um quadro interpretativo.

PARTE III

Degredo, negredo, segredo desenraizamento, travessia, presença

Capítulo 12

participação africana na constituição sócio-cultural brasileira

Capítulo 13

panorama e personagens do tráfico de escravos no brasil

Capítulo 14

travessia oceânica

Capítulo 15

presença dos iorubás no conjunto de influências africanas no brasil

Capítulo 12

Participação africana na constituição sócio-cultural brasileira

Onde se discorre sobre influências musicais africanas nas tradições brasileiras: instrumentos musicais e elemento vocal; sobre folclore e principais influências religiosas

Lamentavelmente, a chamada elite pensante do Brasil destruiu os documentos relativos ao tráfico de escravos, logo após a abolição da escravatura, sob pretexto de apagar da história o horror da escravidão. Pode ser oportuno partir desse ponto ao tratarmos da presença dos iorubás na constituição sócio-cultural brasileira. O decreto de 14 de dezembro de 1890, de Rui Barbosa, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, apresentava os seguintes termos:

> *Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance da sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão - a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, infeccionou-lhe a atmosfera moral;*
>
> *Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira;*
>
> *Resolve:*
>
> *1 - Serão requisitados de todas as tesourarias da fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser, sem demora, reunidos em lugar apropriado da recebedoria.*
>
> *2 - Uma comissão composta do Sr. João Fernandes Clapp, presidente da Confederação Abolicionista, e do administrador da recebedoria desta capital dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à queima e destruição imediata, que se fará na casa da máquina da Alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão.*

Este gesto fez romper um elo com o passado e eliminou dados relevantes da parcela africana na constituição da alma brasileira. Privados de registros oficiais, os pesquisadores constróem hipóteses a respeito do que tenha sido esse passado, baseados no exame de *sobrevivências africanas* na alimentação, na música, no idioma, no folclore, nas artes, na

religião. Neste capítulo, reunimos informações sobre influências africanas na música, no folclore e na religião.

Influências musicais africanas nas tradições brasileiras[58]

A música popular brasileira constituiu-se a partir de intensa influência de ritmos, melodias, cantos, sons e instrumentos africanos. Durante o período de escravidão, a música, elemento indispensável nas manifestações religiosas e sociais africanas, somente podia ser utilizada para diversão. Grande variedade de gêneros musicais decorreram da diversidade de culturas negras trazidas ao Brasil. Nesse conjunto incluem-se os chamados cantos de trabalho[59]: *nos engenhos, tanto nas plantações como dentro de casa, nos tanques de bater roupa, enxugando prato, fazendo doce, pilando café; nas cidades, carregando sacos de açúcar, pianos, sofás de jacarandá de ioiôs brancos - os negros trabalharam sempre cantando: seus cantos de trabalho, tanto quanto os de xangô, os de festa, os de ninar menino pequeno, encheram de alegria africana a vida brasileira* (Gilberto Freyre).

O musicólogo Edoardo Vidossich chama atenção para o fato de que o canto, a dança e a música constituem trinômio indissolúvel entre os africanos. Criando as mais variadas combinações sonoro-percussivas, empregam simultaneamente vários ritmos sem perder a noção de tempo e alcançado nível inigualável na percussão.

Instrumentos musicais

A música popular brasileira em sua quase totalidade acha-se impregnada de elementos africanos. O conjunto de instrumentos brasileiros de origem africana é riquíssimo: tambores, tambores falantes, chocalhos (cestinhas feitas com juncos, vime ou palha e cheias de caroços de frutos), campânulas de percussão formadas de dois pedaços côncavos de ferro, o balofon ou xilofone sudanês do qual originou-se o vibrafone, gongos de madeira e de ferro batido, braceletes sonoros, abóboras secas, pedaços de ferro que emitem sons ao serem atritados entre si etc.

Os tambores são os principais instrumentos de percussão, havendo grande diversidade deles. Uma de suas variações são os *tambores falantes* que, além de cumprirem função musical, servem de meio de comunicação e ocupam lugar de destaque em rituais religiosos. No dizer de Vidossich (s.d:17), apresentam e*m suas oscilações, seu ecoar, seu rufo penetrante, seu retumbar dramático, uma sensibilidade e muitas sutilezas comparáveis às da voz humana*. Considerados sagrados, veiculam a história oralmente transmitida. *Incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música*

[58] Vidossich, s.d.

[59] Pouco antes de editar este livro Fe informed por Jacques Marcovitch, Pró-Reitor de Cultura e Extensão Universitária da USP, que o disco *O canto dos escravos*, produzido no Estúdio Eldorado, na década de 80, trabalho baseado em pesquisas etnográficas do Prof. Ayres da Matta Machado, na regiãodo garimpo em Minas Gerais, registra cantos de trabalho interpretados pelos cantores negros Clementina de Jesus e Geraldo Filme.

torna-se diretamente inteligível, transformando-se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O tríplice ritmo tonal, de intensidade e de duração, faz-se então, música significante... Na verdade, a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada. (Ki-Zerbo, 1982a:26)

Entre os tambores falantes dos iorubás incluem-se o *ilu,* o *ogidigbo*, o *bata*, tocado com duas varinhas, usado no culto aos orixás (o preferido de Xangô); o *bembe* e o *dundun*, tocados com uma única varinha; o *gangan*, pendurado no ombro e percurtido com uma vara; o *gbedu*, tocado exclusivamente em honra de reis ou de personagens ilustres.[60] Pranchas de madeira, sobre as quais se bate com duas pequenas varas de ferro e pranchetas com lâminas de ferro forjado que produzem vibrações sonoras, constituem variações de tambores.

Entre outros instrumentos de origem africana incluem-se chocalhos e arcos sonoros. Alguns chocalhos iorubás são o *sekere* feito com uma cabaça de tamanho médio, à cuja volta são amarradas contas coloridas e o *sere*, instrumento ritual em forma de cabaça. Os arcos sonoros - harpa africana, lira, cítara - também são usados com fim rítmico. Entre os diversos instrumentos monocórdios e policórdios, inclui-se o bânia, antecessor do famoso banjo, instrumento das Américas. No âmbito dos sopros figuram alguns tipos de flautas, trompas fabricadas com corno de cabra, assobios de madeira, osso ou marfim com orifícios para dedilhar, o corne e outras espécies de trompas compridas feitas de latão. A manipulação de instrumentos não-percussivos com finalidades puramente rítmicas constitui forte influência da música africana no continente americano. (Vidossich, s.d.)

Mário de Andrade (1989) apresenta uma relação de instrumentos brasileiros de origem africana: o *adja*, sineta de metal usada no candomblé da Bahia e nos xangôs do Recife; o *agogô*, formado por uma campânula simples ou dupla, de ferro, dotada de cabo, e que o percussionista faz soar com uma baqueta do mesmo material; o atabaque, tabaque ou tambaque, tambores oblongos com couro de um único lado; o berimbau, também chamado urucungo, orucungo ou rucungo, marimbau, gunga, macungo, marimba; a cuíca, puíta ou púita, também chamada omelê, adufo, tambor-onça, roncador, fungador e socador; o ganzá ou canzá ou amelê, chocalho que consiste num pequeno tubo fechado; o conguê ou gonguê, agogô de uma só campânula; o ilu, com couro nas duas extremidades e percutido com baquetas de madeira; o ingome, ingono, engono ou ingomba, tambores grandes de um couro só; a marimba; matraca, instrumento de percussão formado por pedaços de madeira movediços que o tocador faz bater com um movimento rotativo de mão e braço; o mulungu, espécie de pandeiro grande ou de tambor com um só tampo de couro, sobre o qual se bate com a mão fechada; o pandeiro; pernanguma ou prananguma, instrumento de tipo chocalho; o

[60]Recentemente, Marcos Branda Lacerda, da área de Etnomusicologia da USP, realizou um registro da música instrumental percussiva dos iorubás que resultou na gravação de um CD editado pelo *Smithsonian Institute* (Washington, EUA)

piano-de-cuia, cabaça recoberta com uma rede folgada de fio de algodão, a que se prendem pequenos búzios ou sementes conhecidas por contas, também chamado de agüê, agbé, xaquexaque, amelé ou cabaça; o reco-reco; o xerê (do iorubá *sere*), palavra que designa pelo menos quatro formas de chocalhos metálicos e o zambê, um pequeno ingome.

O elemento vocal

O elemento vocal, como vimos, integra com a dança e a música instrumental, um todo homogêneo. Como sabemos, os idiomas tonais africanos apresentam surpreendentes qualidades sonoro-musicais e vibratórias. O tom musical da voz imprime um cunho marcante ao canto, originando sons eufônicos, agudos, baixos, graves, roucos, ascendentes, descendentes, estridentes, obtidos com a contração da laringe. Vidossich lembra que, por serem as línguas africanas de natureza rítmica e prosódica, uma vez associadas à melodia do canto, aumentam seu valor.

Uma das características mais típicas do canto africano é a iteração, ou seja, a repetição incessante de uma frase, geralmente curta e simples. Trata-se do tipo conhecido como melopéia, sobre tema livre, no qual ao coro se seguem os solos e a estes novamente o coro. Nessa estrutura de canto o coro constitui o alicerce rítmico para o solista improvisador e a cadência iterativa estimula os executores. Trata-se de canto de tipo responsório, geralmente entoado durante as ocupações cotidianas, em que o solista entoa a melodia e os componentes do coro, sentados no chão, cantam o estribilho sem nenhum acompanhamento instrumental.

As primeiras músicas trazidas da África para as Américas eram idênticas às produzidas em solo africano: curtas, monódicas, melopéias, cantos com alternância de solo e coro. O canto, conforme referimos algumas páginas atrás, sempre acompanhou o exercício das tarefas cotidianas: *um cantor coordenava a melopéia imprimindo uma cadência certa para cada movimento e esforço, o que contribuía para um melhor resultado*. Os primeiros cantos de trabalho, impregnados de reminiscências africanas, não tinham ainda, a mínima influência musical, instrumental ou fonética local. (Vidossich, s.d.)

Nas manifestações populares brasileiras, musicais ou coreográficas, dificilmente se encontra um motivo ou dança onde a herança rítmico-percussiva dos africanos não esteja presente: samba, baião, maracatu, marchas, marchinhas, frevo e maxixe, são alguns exemplos.

Vidossich conclui suas apreciações a respeito da influência musical africana no Brasil afirmando não haver dúvida de que *o africano, hoje em contínua luta por sua libertação em todo o continente negro, poderá ainda representar um papel de primeiríssimo plano na história da música*.

Participação africana no folclore brasileiro

Em documento datado de 24 de junho de 1706, na Vila de Iguaraçu, Pernambuco, encontramos talvez o mais antigo registro de festejos populares africanos no Brasil: os congos,

danças dramáticas com enredo e personagens reais. Espalhado por todo o nordeste brasileiro, foram proibidos em 1808, ocasião da chegada da Corte Portuguesa ao Brasil. Tais práticas, entretanto, resistiram, dando origem à congada, ao maracatu e ao moçambique.

Em Alagoas realiza-se uma festa popular denominada *quilombo*, lembrando o Quilombo dos Palmares, cuja duração foi de sessenta e cinco anos (de 1630 a 1695). Dos ritmos africanos trazidos para o Brasil talvez o mais popular e antigo seja o *batuque*, do qual se originou o samba urbano, surgido no Rio de Janeiro no final do século passado.

Outra contribuição africana importante é a capoeira, *jogo de agilidade e astúcia*, no dizer de Frias (1993). Cascudo (1988) localizou as origens da capoeira em Angola: *Estudei a capoeira em sua origem angolana: 'n'golo' no sul da Angola, 'bássula', na ilha de Luanda, disputada entre marujos da navegação para Mossamedes e populares de Muazanga, nome da ilha de Luanda, diante da cidade do mesmo nome, os axiluandas, nativos* (p. 194*).* Sabe-se que a capoeira é brasileira e suas raízes são de Angola, como diz Silva: *os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha da Maré, camarado* (p. 71).

Principais influências religiosas africanas nas tradições brasileiras

Bastide (1971) traçou uma *geografia das religiões africanas no Brasil*. De um modo geral, nesse conjunto identificam-se duas grandes vertentes: a que deu origem aos *candomblés* e *xangôs* e outra que originou os *candomblés de caboclo* e *candomblés de angola*. No contexto urbano, sujeitos a novas influências do catolicismo e do espiritismo de Allan Kardec, surgiu a *umbanda*.

O termo candomblé, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente danças religiosas e profanas. A denominação xangô, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a importância desse orixá naquela região. Vejamos algumas particularidades do Candomblé e da Umbanda.

Candomblé

Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniram-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao candomblé. Conforme mencionado anteriormente, essa denominação origina-se do termo *Kandombile* (culto e oração). Segundo Carneiro (1969), somente em 1830 o candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, na Bahia. O Engenho Velho, fundado por três mulheres negras - Iyá Dêtá, Iyá Kalá e Iyá Nassô, viria a dividir-se posteriormente em função de lutas pelo poder. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se oculta, provocando aumento no preconceito em relação a ele. A identificação das *nações de candomblé* baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes dos deuses, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe*, indicam tratar-se ne nação *jeje;* se em vez de *ewe*, usam-se elementos do iorubá, sua identidade é *kêtu e nagô.* Segundo Lody (1987), as *nações* foram

organizadas em: *Kêtu-nagô* - iorubá; *Jexá ou Ijexá* - iorubá; *Jeje* - fon; *Angola* - banto; *Congo* - banto; *Angola-Congo* - banto; *Caboclo* - modelo afro-brasileiro.

O termo jeje-nagô indicador da união de elementos iorubás e fon, refere-se a um tipo de candomblé mais próximo dos *ideais africanos*. Como variante desse termo temos o nagô-vodum, tentativa de união entre cultos aos orixás e culto aos voduns.

Possuímos excelentes estudos de caráter etnográfico e histórico sobre o candomblé. Não tendo por objetivo deter-me em suas particularidades no presente contexto, remeto os leitores interessados por esse tema ao trabalho de outros pesquisadores. A respeito da história do Candomblé constituem boas fontes, entre outras, os trabalhos de Carneiro (1969) - *Candomblés da Bahia*; Lody (1987) - *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*; Verger (1954, 1957, 1968), particularmente o *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique* (1957) e Bastide (1971 e 1978) - *As religiões africanas no Brasil* e *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)* . Sobre o candomblé na Bahia, além das obras já citadas, constituem excelentes trabalhos os de Juana Elbein dos Santos (1986), particularmente *Os Nagô e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia* e o documento histórico e etnográfico do *Ile Ase Opó Àfonjá*, intitulado *Meu tempo é agora* de Maria Stella de Azevedo Santos (1993), a Mãe Stella de Osoosi. A respeito do candomblé em São Paulo, Reginaldo Prandi (1991), reúne dados em *Os Candomblés de São Paulo*. Entre os trabalhos significativos mais recentes incluem-se *O segredo das folhas. Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil,* de Barros (1993) e *A Galinha d'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira* de Vogel e colaboradores (1993).

Umbanda

Na Umbanda ocorre, conforme mencionado acima, o encontro de elementos de múltiplas origens étnicas e religiosas. Num altar ou congá encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, crianças (ere) etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o *Pai Nosso* e a *Ave Maria*. No dizer de Magnani (1986:13), a umbanda *certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo Kardecista e sim o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica, de ritos, mitos e símbolos que adquirem novos significados no interior de uma nova estrutura.*

É sabido que os africanos escravizados, proibidos de expressar suas crenças religiosas consideradas práticas de feitiçaria, podiam, entretanto, cantar e dançar músicas profanas. Associados em *nações*, batuques, confrarias, cerimônias mortuárias, toleradas pelo regime escravista, aí encontraram espaço para a preservação e transformação de suas crenças e de seus mitos expressos em ritos. Chamados, simultaneamente, a organizarem-se em confrarias e irmandades católicas, como a *dos Homens Pretos*, por exemplo, podiam cultuar suas

próprias divindades ao prostrarem-se diante de ícones cristãos, construindo correspondências entre eles: Santa Bárbara, protetora dos homens nas tempestades, relacionou-se a *Oya*, senhora dos ventos e tempestades; São Jorge, vencedor do dragão infernal, relacionou-se a Ogum, guerreiro, senhor dos metais; Sant'Ana, a avó de Jesus associou-se a Nanã Buruku, um dos orixás mais antigos da tradição iorubá[61]; Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil, cuja imagem foi encontrada num rio, foi associada a Oxum, senhora das águas doces... Nas cerimônias de congos e angolas, impossibilitados de render homenagem a seus ancestrais, passaram a render culto a espíritos-símbolos dos antepassados: Pai Joaquim de Angola, Pai Benedito, Pai João, Maria Conga...

A chamada *macumba* surgiu no Rio de Janeiro por volta da segunda metade do século XIX: a *cabula* banto assimilou, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus elementos, a estrutura dos cultos nagôs e alguns orixás, caboclos catimbozeiros, práticas mágicas européias e muçulmanas, santos católicos e influências do Espiritismo de Kardec.

Desse complexo surgiria a Umbanda, na década de 1920, também no Rio de Janeiro: profissionais liberais, militares e funcionários públicos, advindos do kardecismo, migraram para esses cultos, impondo-lhes nova estrutura e desencadeando um processo de institucionalização (Magnani, 1986). Leitores particularmente interessados por esse tema podem obter informações fidedignas nos trabalhos de Magnani (1986) - *Umbanda*; Birman (1983) - *O que é Umbanda?* e Ortiz (1978) - *A morte branca do feiticeiro negro*, entre outros.

Tendo esboçado algumas linhas a respeito da participação negro-africana na constituição cultural brasileira, voltemo-nos para detalhes do tráfico negreiro, apresentando nos capítulos seguintes, o panorama e principais personagens desse grande drama, a descrição da viagem da África para o Brasil e, finalmente, dados sobre os iorubás em terras brasileiras. Conforme mencionado na Introdução, os três capítulos apresentados a seguir, organizam-se em torno do poema *Negredo*, de Rubens Eduardo Ferreira Frias.

[61] Sobre Nanã Buruku veja capítulo 9

Negredo

Rubens Eduardo Ferreira Frias

Degredo: arranca

O solo, o ser, a planta, a raiz.
Longe do lar, da terra,
só o medo
sem ar, sem luz, sem paz
no infame porão.
Fora, a imensidão do mar.
Maior a dor do não-ser,
o protesto mudo
o pranto e o espanto
nos olhos sem acalanto
das negras crianças,
sem futuro, sem lembranças.
A viagem sem volta
VORAGEM
do oceano desumano.
Noite. Permanente e distante.

Negredo

Estar aqui e em nenhuma parte
alma ausente
do exílio
num corpo morto,
alheio, mecânico.
Uma CRUZ
no <u>silêncio</u>
da cultura perdida
penitência IMPOSTA
por deuses <u>estranhos</u>
de semblantes medonhos.

Onde os orixás,
os atabaques e os cantos?
Nos campos IMENSOS
AVULTADOS pela distância
Só
a vontade dos donos
pesadelo sem trégua.
Uma infinita manhã branca
ANULA o sol
e as outras estrelas.

Segredo

A teia sempre lenta
do tempo
tece amanhãs insuspeitos.
Escravos de hoje
e de ontem. POREM,
Nos brasis sem fronteiras
do imaginário
nós todos nós negros todos nós
no exílio da fome,
da violência, dos guetos,
frustrações e carências
ouvimos - muito além do Ipiranga -
um sussurro:
liberdade mesmo tardia.
Urdimos um fio na alvorada
com o mais negro da noite
e o primeiro beijo da aurora.
Um vento sem dono nem amarras
se espalha e incendeia

Na placidez de um murmúrio.

Capítulo 13

Panorama e personagens do tráfico de escravos no Brasil

onde se descreve o cenário e algumas das personagens desse drama

> *As teorias sobre o 'bom selvagem', os livros de Chateaubriand fizeram dos indios, heróis lendários, indomáveis, que preferiam a morte à escravidão e, em contraste, sempre se falou da passividade com a qual os negros aceitaram o cativeiro. (*Verger, 1957: 15)

Panorama Geral

Os primeiros africanos escravizados foram introduzidos no Novo Mundo em 1502. No Brasil, em 1549. O primeiro contingente desembarcou em São Vicente, mas talvez estes não tenham sido estes, os primeiros africanos a chegar. Alguns historiadores são de opinião que em 1511, na Nau Bretoa, com Fernando de Noronha, já vieram alguns. De 1551 a 1850 foi fluente e abundante o tráfico de escravos[62] e o Brasil veio a constituir-se no mais relevante importador de mão de obra africana.

Da segunda metade do século XVI à primeira metade do século XIX, milhares de homens e mulheres foram trazidos da África para o Brasil, reunindo diferentes etnias, contrastantes estágios culturais e diferenciados sistemas sociais, econômicos, políticos e religiosos.[63] *Em verdade, nas levas de escravos que o tráfico negreiro, de contínuo vomitou nas plagas americanas, vinham de fato inúmeros representantes dos povos africanos, negros mais avançados em cultura e civilização.*[64] *O tráfico de negros durou, oficialmente, três séculos e clandestinamente, mais meio século. É difícil avaliar o número total de escravos. As estimativas variam enormemente: a Enciclopédia Católica fala de doze milhões, outras fontes referem-se a cinqüenta milhões* [65]

O número de africanos trazidos ao Brasil é incerto. Como saber, após a queima de documentos oficiais sobre o tráfico? Aliás, não é esta a única causa da impossibilidade de

[62] Moura, 1989
[63] Lody, 1987:7

[64] Rodrigues, 1976:161

[65] Verger, 1968

termos dados precisos: o contínuo exercício de contrabando impossibilitou o registro de cifras confiáveis.

Costuma-se considerar o comércio escravista dividido em quatro grandes ciclos: *Ciclo da Guiné*, durante a segunda metade do século XVI; *Ciclo de Angola-Congo*, durante todo o século XVII; *Ciclo da Costa Mina* até a segunda metade do século XVIII e, finalmente, *Ciclo de Benin*, que incluiu a vinda dos nagôs (iorubás) e dos jêjes (fon e mina), últimos a se estabelecerem no Brasil, em fins do século XVIII e início do XIX. Lembramos que este ciclo inclui o tráfico clandestino.[66]

Artur Ramos, citado por Bastide (1985:67) apresenta o seguinte quadro de civilizações trazidas para a América Portuguesa:

1. Civilizações sudanesas, especialmente representadas pelos iorubás, ewe, fon, fanti-axanti (chamados *mina*), krumanus, agni, zema e timini.
2. Civilizações islamizadas, especialmente representadas pelos peuls, mandingas, haussa, tapa, bornu, gurunsi.
3. Civilizações bantos do grupo angola-congolês, representadas pelos ambundas (cassangues, bangalas, dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e os benguela.
4. Civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos).

A cultura sudanesa destacou-se no nordeste do Brasil - Salvador, Recife e São Luiz do Maranhão- e a banto, no Vale do Paraíba, na época do café. Assinala Salvador (1981), ter o escravismo assumido diferentes aspectos no decorrer dos anos. As características adotadas até fins da Idade Média sofreram transformações após os descobrimentos marítimos e conseqüente ocupação de novas terras, nas margens opostas do Atlântico Sul. Em cada período estabeleceu-se uma modalidade com características próprias, impossível de ser equiparada às vigentes em outros períodos: definiram-se regimes peculiares associados à monocultura canavieira, à exploração mineralógica, ao cultivo de cafezais, aos serviços domésticos da vida urbana.

Entretanto, se quisermos encontrar a estrutura funcional do tráfico negreiro em sua totalidade devemos, segundo a sugestão desse historiador, buscá-la nas últimas décadas do século XVI, período em que o tráfico buscava atender ao Brasil e às Índias de Castela.

[66] Há discordâncias entre autores a respeito dessa classificação. Dados complementares podem ser encontrados em Barros, 1993:11,12

As áreas do tráfico negreiro compreendiam dois pontos extremos: um, situado na África Ocidental - fonte dos recursos; o outro, no lado oposto, assim que se transpunha o Atlântico Sul e se alcançavam as Ilhas de Castela - destino dos recursos: mercados do Brasil e da América Espanhola. Ao longo da margem afro-atlântica, três áreas se definiram prioritárias: Guiné, Congo e Angola. Destas áreas, Angola mostrou-se de maior importância, por prestar-se, melhor que as outras, excetuando-se São Tomé, a servir de escala entre a Índia e o Brasil, além de possuir abundante mão-de-obra.

Personagens e algumas de suas interações

Peças

Entendia-se por *peça* o africano escravizado de 15 a 25 anos, com altura aproximada de 1,80m. Eram denominados *molecões* aqueles cuja idade variava entre 8 e 15 anos e os que estavam entre 25 e 35 anos não chegavam a constituir uma *peça*: era preciso reunir três deles para compor duas *peças*. Crianças abaixo de 8 anos - os *moleques* - e adultos com idade variando entre 35 e 40 anos eram contados como meia *peça*.[67]

Régulos e **sobas**

Os detentores do poder entre os nativos africanos eram chamados *régulos* e *sobas*. Os governadores, contratadores do monopólio e outras autoridades metropolitanas em nome do rei e da Fazenda recomendavam que se usasse de toda a cordialidade com os *régulos* e *sobas*: assim que chegavam às áreas subordinadas ao poder desses nativos, logo providenciavam o envio de presentes - tecidos finos, objetos de adorno, cartolas de vinho, espadas. Salvador cita um trecho da carta de Garcia Mendes (1620) ao rei Filipe em que, referindo-se a Angola, recomenda a Sua Majestade que presenteie os sobas anualmente com pipas de vinho: *pois não querem outra coisa e, se isso fizer, sempre haverá peças*[68].

Os sobas terminaram por converter-se nos principais traficantes, passando a vender seus adversários políticos, seus prisioneiros de guerra e seus vassalos insubmissos, diretamente ou através de medianeiros.

Caçadores de escravos: **tangos-maus**, **lançados** e **jagas**

[67] *Dicionário de História de Portugal*, 2, p. 78. *Apud* Salvador, 1981
[68] Salvador, 1981:78

Walker (1990:63) narra uma situação expressiva do cotidiano interrompido: *Minha mãe tinha me mandado ao canteiro de quiabos para apanhar os que tinham sido deixados nas hastes para produzir sementes, e eu ia cantarolando, batendo no mato ao lado da trilha da terra com um bastão. Estava com cerca de treze anos então. Nós morávamos num pobre barraco pequeno que ficava fora do alcance das vistas de quem estivesse no terreno do meu tio. Havia quatro homens enormes agachados no fim do canteiro de quiabos, e eles tinham a aparência e o cheiro do demônio, de modo que me virei para correr de volta para casa. Bem, eles me pegaram e me amarraram, e um deles me jogou por cima do ombro como um saco de cereal. Em seguida foram até o barraco e agarraram minhas duas irmãs, meu irmão e minha mãe. Minha mãe implorava, suplicava e gritava por misericórdia, porque sabia a respeito de escravos, mas aqueles brutos não tinham ouvidos.*

Os caçadores de escravos, apelidados *tangos-maus* e *lançados*, na Guiné, eram aventureiros portugueses amoldados aos usos e costumes africanos. Em Angola e no Congo os *jagas* (*iacás*), desciam da África centro-equatorial, em fins do século XVI, acompanhados por mulheres e filhos espalhando destruição por onde passassem.

Pombeiros

Os *pombeiros*, cuja denominação provem de *pumbo* (feiras do sertão) levavam ferro, cobre, utensílios de cozinha, panos, contarias, farinha de mandioca, tabaco, aguardente, sal e búzios para os sertões da Guiné, Loango, Congo, Angola etc., de onde retornavam trazendo escravos e *outros produtos* para vender nas feiras, consideradas o meio normal para o resgate. Uma couve era comprada por 1$000; uma vaca por preço variando entre 16$000 e 20$000 e por uma *peça* pagava-se 10$000 para revendê-la por até 22$000.

Contrabandistas

Havia muitas categorias de contrabandistas, desde o viajante e o simples mercador, com ou sem licença, até os grandes *contratadores de África*. O comércio clandestino de escravos generalizou-se ao longo do Mediterrâneo e por todo o Atlântico, tanto no litoral do Continente Negro como no lado oposto do oceano. Os cativos eram oferecidos ao longo da costa, em pontos conhecidos pelos traficantes ou a mercadores em trânsito.

Feitor

O feitor, homem de confiança do importador, tinha carta branca para agir: decidia sobre os valores e as condições de pagamento, cobrava dívidas e devia prestar contas de tudo a seu superior.

Eis o panorama e principais personagens do tráfico negreiro.

Capítulo 14

Travessia Oceânica

onde se apresentam dados a respeito da viagem marítima da Costa Africana para o Brasil, durante o período do tráfico de escravos

O transporte - diversidade das embarcações oceânicas[69]

Os veículos de transportes marítimos sofreram sensíveis alterações ao longo dos anos. A ciência náutica portuguesa desenvolveu-se bastante durante a Idade Média. Especialmente a partir de El-Rei D. Dinis (1261-1325), essa ciência recebeu impulso crescente. Durante o governo de D. João II as naus, agora mais fortes e espaçosas, passaram a ter três coberturas e as arqueações dos navios chegaram a 400 toneladas. D. João III, mais ousado, dobrou-lhes a capacidade. O material utilizado na fabricação dos navios nem sempre era da melhor qualidade e nem sempre as embarcações recebiam os necessários reparos. A Coroa pretendia assim, aumentar o montante dos lucros. Entretanto, às vantagens associaram-se desvantagens: o veículo, tornado mais pesado, fez-se menos obediente ao leme e mais sujeito a vendavais e a ataques de corsários. Em tais ocasiões era preciso que valiosas porções do carregamento fossem atiradas ao mar.

Diversos tipos de embarcações foram empregados no tráfico negreiro: charruas, carracas, patachos, sumacas e caravelas, cujas arqueações variavam de 100 a 1.000 toneladas. De meados do século XVII em diante, os grandes veleiros passaram a alojar homens, mulheres e crianças em distintos patamares. Assim, na seção inferior do navio ficavam os moleques, os rapazes e os homens, no repartimento intermediário as mulheres e, no superior, em divisões separadas, as grávidas e as crianças menores.

Os cativos viajavam sentados em filas paralelas, de uma à outra extremidade de cada cobertura. Para dormir deitavam-se com a cabeça sobre o colo dos que os seguiam imediatamente.

O governo português preocupava-se em promover organização a bordo, comodidade, higiene e adequada alimentação. Os holandeses, por outro lado, não tomavam esses cuidados, embora reconhecessem as desvantagens econômicas dessa falta de cuidados, conforme testemunho do holandês P. Morthamer no relatório à Companhia das Índias Ocidentais, em 1643: *Os portugueses são muito melhores negociantes de escravos do que nós. Com a limpeza a bordo, a boa alimentação, as boas acomodações nas cobertas, conseguem os portugueses que as baixas nas escravarias sejam muito raras. Além disso, acostumam já os negros na África à vida de escravos para que não sintam no Novo Mundo o*

[69] A principal fonte de dados do presente capítulo é Salvador, 1981

peso do cativeiro. Se lhes seguíssemos o exemplo, conseguiríamos ter menos perdas em viagem e alcançaríamos melhores preços no Brasil.

A viagem (o transporte)

Na antevéspera, alojados em barracões, choças ou armazéns no ancoradouro oficial, permaneciam homens, mulheres e crianças até que fosse reunido um número suficiente de *peças* para a viagem. Procurava-se alimentá-los e melhorar-lhes as condições físicas, de modo a prepará-los para a longa travessia. Enquanto aguardavam o momento do embarque, viam-se obrigados a plantar mandioca e realizar outros serviços para irem adaptando-se às atividades que exerceriam na América. Muitos eram batizados nesse período, outros a bordo.

Nesse local recebiam as marcas corporais: uma vez escolhida a porção do corpo - geralmente o braço, a região do estômago ou o rosto - era ela untada com sebo antes de receber o ferrete em brasa. A seguir realizavam-se os registros nos livros da Fazenda, pagavam-se as taxas e aguardava-se o momento do embarque, que ocorria entre janeiro e março, ocasião própria para os fins em vista.

Os navios demoravam para chegar aos ancoradouros africanos. Às vezes, mesmo já tendo aportado, ali permaneciam semanas ou meses até completarem a carga. Fechadas por detrás das cercas, as pessoas ficavam irritadiças, decorrendo disso discórdias e revoltas. Freqüente ocorrência de doenças e epidemias levavam os escravizados à morte. Muitas vezes os próprios donos mandavam assassiná-los para evitarem males piores e despesas inconvenientes.

A caminho da América

Segundo Salvador, os africanos, amarrados dois a dois eram colocados em canoas que os conduziriam à grande embarcação. Durante a travessia com canoas ocorriam muitos acidentes de afogamento. Os que embarcavam a bordo da grande embarcação enfrentariam longa e extenuante viagem para o Novo Mundo, jamais esquecida por quantos chegassem vivos. A viagem, realizada em estação própria e sem demoras - de janeiro a março - durava normalmente, um mês e meio.

Acompanhemos a descrição feita por Rugendas (1989: 139,140): *É, sem dúvida, durante o trajeto da África para a América que a situação dos negros se revela mais horrível. Mesmo admitindo-se que as circunstâncias atuais sejam mais favoráveis, ainda assim seus sofrimentos são de tal ordem que nenhuma descrição seria bastante fiel, embora entregássemos à imaginação mais fértil o encargo de pintar o quadro com suas verdadeiras cores. O artista só pode representar semelhantes cenas suavizando-lhes quanto possível a expressão.*

.....

Embarcam-se, anualmente, cerca de 120.000 negros da costa da África, unicamente para o Brasil, e é raro chegarem a seu destino mais de 80.000 a 90.000. Perde-se, portanto, cerca de um terço durante uma travessia de dois meses e meio a três meses. Reflita-se sobre a impressão cruel do negro diante da separação violenta de tudo o que lhe é caro, sobre os efeitos do mais profundo abatimento ou a mais terrível exaltação de espírito unidos às privações do corpo e aos sofrimentos da viagem, e nada terão de estranho tão terríveis resultados. Esses infelizes são amontoados num compartimento cuja altura raramente ultrapassa cinco pés. Esse cárcere ocupa todo o comprimento e a largura do porão do navio; aí são eles reunidos em número de duzentos a trezentos, de modo que para cada homem adulto se reserva apenas um espaço de cinco pés cúbicos. Certos relatórios oficiais apresentados ao Parlamento, a respeito do tráfico no Brasil, permitem afirmar que no porão de muitos navios o espaço disponível para cada indivíduo se reduz a quatro pés cúbicos e a altura da ponte não ultrapassa tampouco quatro pés. Os escravos são aí amontoados de encontro às paredes do navio e em torno do mastro; onde quer que haja lugar para uma criatura humana, e qualquer que seja a posição que se lhe faça tomar, aproveita-se. As mais da vezes as paredes comportam, a meia altura, uma espécie de prateleira de madeira sobre a qual jaz uma segunda camada de corpos humanos. Todos, principalmente nos primeiros tempos da travessia, têm algemas nos pés e nas mãos e são presos, uns aos outros por uma comprida corrente.

.....

Às vezes acontece ficar um cadáver vários dias entre os vivos. A falta de água é a causa mais freqüente das revoltas de negros; mas, ao menor sinal de sedição, não se distingue ninguém; fazem-se impiedosas descargas de fuzil nesse antro atravancado de homens, mulheres e crianças. Acontece que, desvairados pelo desespero, os negros furiosos se atiram contra seus companheiros ou rasgam em pedaços seus próprios membros.

Não se deve esquecer que não descrevemos exceções raras, mas sim o estado habitual dos navios negreiros, a sorte comum dos 120.000 negros que se exportam por ano, unicamente para o Brasil; de resto, na melhor das hipóteses, um atraso de poucos dias na travessia pode provocar terríveis resultados...

Segundo Salvador, não é justo taxar todos os navios de *tumbeiros*, nem se pode generalizar os acontecimentos transcorridos a bordo. O interesse econômico determinava, muitas vezes, outro procedimento: *se morrem poucos na passagem, o lucro é seguro; se morrem muitos, está perdido o armador, que é obrigado a pagar o exorbitante risco, que a si tomou.*[70] Salvador refere-se a alguns cuidados regularmente tomados pelos portugueses: proibiam o embarque dos doentes e aos que adoeciam durante o trânsito mandava dar-lhes cama a bordo, debaixo da coberta *para virem bem guardados do frio e chuva*, sendo então *bem providos de inhames, azeite de palma, caroço, banana e alguma malagueta*. O cardápio

[70] José da Silva Lisboa, barão e visconde de Cairu, autor dos *Princípios de Direito Mercantil*. Citado por Salvador, 1981

regular incluía farinha de mandioca brasileira e porções de aguardente, tudo muito dosado, em virtude da longa permanência no mar e das incertezas do percurso. Aproximando-se o fim da viagem, aumentava-se a quantidade de comida e cuidava-se da aparência física dos cativos: deviam lavar-se com água do mar e untar-se com óleo de palma.

Embora apresentando essa descrição, Salvador refere-se ao fato de que é possível concluir que as condições a bordo, determinadas pela sobrecarga geral constante de *peças* (alguns navios traziam cinco vezes o permitido por lei), mercadorias etc., tornavam impossível o sucesso da empresa, sendo numerosos os casos de morte.

Degredo: arranca

O solo, o ser, a planta, a raiz.
Longe do lar, da terra,
só o medo
sem ar, sem luz, sem paz
no infame porão.
Fora, a imensidão do mar.
Maior a dor do não-ser,
o protesto mudo
o pranto e o espanto
nos olhos sem acalanto
das negras crianças,
sem futuro, sem lembranças.
A viagem sem volta
VORAGEM
do oceano desumano.
Noite. Permanente e distante.

Chegada ao Novo Mundo

Após semanas e mais semanas findava a terrível travessia oceânica. Diz Salvador: *o único motivo de satisfação estava em respirar o ar oxigenado. Quanto ao resto, que poderia o futuro oferecer de melhor aos decrépitos filhos da África negra?*

Nas imediações do porto a expectativa da chegada das embarcações, já avistadas ao longe, era grande. Desencadeava-se grande movimento. Oficiais da Fazenda, mercadores locais e, principalmente o feitor do contrato, preparavam-se para agir. As pessoas, consideradas *peças*, eram então lançadas à praia e depois de conferidas, encaminhadas aos alojamentos. Mal podiam andar, de tão debilitadas. Durante dias, antes de serem postas a venda, recebiam cuidados, uma vez que o preço dependia do estado de cada uma, fosse criança, moleque, jovem ou adulto, homem ou mulher. Nas *Ordenações do Reino,* influenciadas pela legislação romana, o escravo, considerado bem móvel semelhante a qualquer objeto, diferenciava-se dos objetos por ser alma vivente. Podiam ser avaliados por peça ou por medida. Se avaliados por medida linear, de volume ou peso, entravam na contagem pessoas de todas as idades e estaturas.

Cenas do Rio de Janeiro: **da alfândega para os mercados**

Da alfândega são os negros conduzidos para os mercados, verdadeiras cocheiras: aí ficam até encontrar comprador... Durante o dia inteiro esses miseráveis, homens, mulheres, crianças, se mantêm sentados ou deitados perto das paredes desses imensos edifícios e misturados uns aos outros; e, fazendo bom tempo, saem à rua. Seu aspecto tem algo horrível, principalmente quando ainda não se refizeram da travessia. O cheiro que se exala dessa multidão de negros é tão forte, tão desagradável, que se faz difícil permanecer na vizinhança quando ainda não se está acostumado. Os homens e as mulheres andam nus, com apenas um pedaço de pano grosseiro em volta das ancas. São alimentados com farinha de mandioca, feijão e carne seca. Não lhes faltam frutas refrescantes... Infelizmente, quando se vendem escravos, raramente se tomam em consideração os laços de parentesco. Arrancados a seus pais, a seus filhos, seus irmãos, esses infortunados explodem às vezes em gritos dolorosos; mas, em geral, o negro demonstra, nessas circunstâncias, uma tal indiferença ou um tal domínio sobre os seus sentimentos, ainda mais espantosos e inexplicáveis quando comparados à dedicação que revelam mais tarde por aqueles a que estão ligados pelo sangue.[71]

[71] Descrição de Rugendas, 1989: 139, 141

Cenas da Bahia: **nas ruas**

... Mais numerosos são os cantos dos nagôs. No canto do Mercado, rua do Comércio, ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto na rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos nagôs ainda fortes, robustos, numerosos e faladores. São também de nagôs os cantos da cidade alta. No canto da rua da Ajuda, por trás do edifício da Câmara Municipal, no Largo da Piedade, em frente ao Convento, no da porta da casa que fica junto ao Hotel Paris, na Ladeira de São Bento, se reúnem negros desta procedência... No canto do Campo Grande, vindo do Forte de São Pedro, a alguns nagôs se reúnem uns três ou quatro jejes. Na rua das Mercês, canto de São Raimundo, reúnem-se negros minas, dois ou três. Na Baixa dos Sapateiros, canto da rua da Vala, reúnem-se africanos de diversas nacionalidades.[72]

Pela extrema necessidade de sujeitarem-se às crenças religiosas de seus senhores, ocultaram sob as efígies católicas a força e o poder das divindades de sua própria religião. A tal ponto que alguns observadores e estudiosos chegaram a crer que os africanos teriam facilmente abandonado os princípios de suas religiões tradicionais para tornarem-se cristãos. Generalizando, indevidamente, afirma Rugendas: Pode-se estranhar encontrar entre os negros do Brasil tão poucos traços das idéias religiosas e dos costumes de sua pátria; mas nisso, como em muitas outras coisas, tem-se a prova de que para os negros a travessia que os leva para a América é uma verdadeira morte. O excesso das violências que lhes são impostas destrói, quase inteiramente, todas as suas idéias anteriores, apaga a lembrança de todos os seus interesses: a América é para eles um mundo novo; aqui recomeçam uma nova vida. A influência da religião católica é incontestável desse ponto de vista; é a consoladora dos negros; seus sacerdotes lhes aparecem sempre como protetores naturais, e o são com efeito. Por outro lado, as formas exteriores desse culto devem produzir uma impressão irresistível no espírito e na imaginação do africano. Concebe-se, pois, que no Brasil os negros se tornem rapidamente cristãos convictos e que todas as recordações do paganismo se apaguem neles ou lhes pareçam odiosas. (RUGENDAS, 1989:159)

[72] Rodrigues, 1976:102

Negredo

Estar aqui e em nenhuma parte
alma ausente
do exílio
num corpo morto,
alheio, mecânico.
Uma CRUZ
no silêncio
da cultura perdida
penitência IMPOSTA
por deuses estranhos
de semblantes medonhos.
Onde os orixás,
os atabaques e os cantos?
Nos campos IMENSOS
AVULTADOS pela distância
Só
a vontade dos donos
pesadelo sem trégua.
Uma infinita manhã branca
ANULA o sol

e as outras estrelas.

Capítulo 15

Presença dos iorubás no conjunto de influências africanas no Brasil

onde se discorre a respeito da participação iorubá na constituição sócio-cultural brasileira. Conclui-se com referências a iorubás que retornaram à África e outros que aqui permaneceram

Apesar das variantes dialetais, os iorubás foram reconhecidos como integrantes de um único grupo no Brasil, por falarem o mesmo idioma e considerarem-se descendentes de Odudua, da velha Ile Ifé. Eram, em sua maioria, oriundos de Daomé, atualmente, República do Benin, colonizada pelos franceses. Para referir-se a eles, a administração francesa adotou a forma utilizada pelos fon: *nagô*, *nagonu* ou *anagonu*. Enquanto os iorubás ficaram conhecidos no Brasil como nagôs, os fon ficaram conhecidos como *jêjes* ou *minas*. Os fon de Abomey, fundadores do antigo Reino do Daomé, pertencentes ao povo aja, estiveram durante muito tempo sob o domínio iorubá. Daí a grande similaridade de crenças entre os iorubás, os fon e outros povos de língua ewe.

Há controvérsias a respeito do significado das palavras *nagô*, *nagonu* e *anagonu*. Caso oriundas, de fato, do idioma fon, têm por significado *sujeira, lixo.* Mercier (citado por Santos, 1986) é de opinião, contudo, que *de fato são agrupamentos iorubás no círculo daomeano de Porto Novo e de regiões adjacentes da colônia e da divisão de Illare, que chamam a si mesmos de anago e conhecem unicamente esse nome.*

No Brasil foi adotado o nome *anagonu* ou *nagô* para denominar os iorubás, independentemente de seu reino de origem. Diz Rodrigues: *Como os franceses, na Bahia chamamos nagôs a todos os negros da Costa dos Escravos que falam a língua iorubana. Desta procedência, tivemos escravos de todas as pequenas nações daquele grupo: de Oyó, capital de Iorubá, de Ilorin, Ijesa, Ibadan, Ifé, Iebú, Egbá, Lagos, etc. Alguns destes nomes acham-se muito deformados entre nós. Na palavra Egbá, por exemplo, muitos negros não pronunciam o* ***g****, donde encontrar-se em documentos do tráfico e da escravidão a designação de negros de Ebá ou simplesmente negros Bá. Assim ainda em relação a Ijesá. Os iorubanos tem aqui o som de* ***x*** *e o* ***j*** *de* ***dg****; a palavra se pronuncia pois idjêxá, que facilmente soa digêxa; donde provieram para os documentos oficiais os negros gexás.*

Os nagôs são ainda hoje os africanos mais numerosos e influentes neste estado (Bahia). Existiam aqui de quase todas as pequenas nações iorubanas. Os mais numerosos são os de Oyó, capital do reino de Iorubá, que naturalmente foram exportados ao tempo em que os haussás invadiram o reino, destruíram sua capital e tomaram Ilorin. Depois, em ordem decrescente de número vem os de Ijêsá, de que sobretudo há muitas mulheres. Depois os de Egbá, principalmente da sua capital Abeokutá. Em menor número são os de Lagos, Ketú,

Ibadan. Apenas conheci um negro de Ifé. Conheço três de Iebú, dos quais o que estacionava todos os dias na porta do conhecido Bazar 65, de cujos proprietários foi escravo, acaba de falecer. Em geral, os nagôs do centro da Costa dos Escravos, os de Oyó, Ilorin, Ijêsá etc, são quase todos, na Bahia, muçulmis, malês ou muçulmanos, e a seus compatriotas se deve atribuir a grande revolta de 1835.[73]

Durante o último período da escravatura, os iorubás foram concentrados nas zonas urbanas, então em pleno apogeu; nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e Nordeste, particularmente em Salvador e no Recife. Ligados pela origem mítica comum, pela prática religiosa e semelhança dos costumes, rapidamente os diversos grupos nagôs passaram a interrelacionar-se. Não perderam contato com a África, dada a intensa atividade comercial entre a Bahia e a Costa Africana.

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do Nagô brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o Nagô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais. A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros.[74]

Rodrigues (1976:123) considera impossível definir com precisão a data de chegada dos primeiros nagôs ao Brasil. *Só no começo do século XIX se tornou conhecido dos europeus o poderoso reino de Iorubá. Nação central, foram as invasões haussás que os repeliram para a costa e fizeram fundar Lagos, que tão saliente papel desempenhou no tráfico africano... está demonstrado que dos fins do século XVIII até quase metade do século XIX, os nagôs foram largamente introduzidos no Brasil e exerceram decidida influência na constituição do nosso meio social mestiço... foram introduzidos não só depois dos trabalhos de limitação do tráfico ao sul da África (1817), mas ainda por muito tempo após a proibição total do tráfico (1831).*

Verger (1957) informa terem chegado ao Brasil, no ano de 1846, um grande número de iorubás*. Uma divisão dos negros por "nações", baseada sobre os contratos de venda e compra de escravos, entre 1838 e 1860, extraída dos arquivos municipais da cidade de Salvador (Bahia) oferece as seguintes cifras: Nagôs 2049, Jejes 286, Mina 117, Calabar 39, Benin 27, Cachen 1, ou seja, 3060 de origem sudanesa e Angola 267, Cabinda 65, Congo 48, Benguela 29, Gabo 5, Cassanje 4 e Moçambique 42, ou seja, 460 de origem banto.*

[73] Rodrigues, 1976:102

[74] Santos, 1986:28

Conforme mencionado anteriormente, as contendas entre grupos étnicos na África tiveram conseqüências no tráfico de escravos para o Brasil: *os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos fulani sobre Oyó, a capital do reino iorubá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos egba, egbado, e sabe, particularmente dos kétu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. A esses contingentes agregaram-se - depois da queda de Oyó e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de Ilorin - grupos provenientes do próprio território de Oyó, grupos Ijesa e Ijebu. Os kétu foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos de Abomey.* (Santos, 1986:28,32)

Idioma iorubá no Brasil

O filólogo João Ribeiro escreveu: *Sob a denominação de 'elemento negro' designamos toda a espécie de alterações produzidas na linguagem brasileira por influência das línguas africanas faladas no Brasil. Essas alterações não são tão superficiais como afirmam alguns estudiosos. Ao contrário, são bastante profundas, não só no que diz respeito ao vocabulário, mas até ao sistema gramatical do idioma.*

.... *Na infinita multiplicidade e matizes dos seus dialetos, as línguas eram tantas que, num exagero quase desculpável, se poderiam dizer equivalentes em número ao dos carregamentos de escravos lançados no país. Em tais condições, tornou-se uma necessidade imperiosa para os escravos negros adotar uma língua africana como língua geral, em que todos se entendessem.*

Destarte, ao desembarcar no Brasil, o negro novo era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos, e a língua geral para se entender com os parceiros ou companheiros de escravidão.[13]

Das muitas línguas africanas faladas no Brasil, duas predominavam e foram adotadas como línguas gerais: a nagô ou iorubá, na Bahia e a quimbunda ou congolesa no norte e no sul. Já o Visconde de Porto Seguro tinha assinalado com precisão o papel de língua geral desempenhado na Bahia pelo nagô. É ao nagô que se refere Reclus quando afirma que "na Bahia, os pretos cantam estribilhos da África, servindo-se da sua velha língua para as cerimônias de feitiçaria". Atos tão correntes do culto jeje-iorubano ... são realizados em língua nagô.

A língua nagô é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que esta fala língua da Costa, entende-se, invariavelmente, que se trata do nagô. Ela possui mesmo, entre nós uma certa feição literária que eu suponho

[7] Rodrigues, 1976:123

não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá escrito em caracteres árabes pelos negros muçulmis. É que muitos negros que aprenderam a ler e a escrever corretamente esta língua em Lagos, têm estado na Bahia e aqui a têm ensinado a negros baianos que já a falavam.[14]

A Religião Tradicional Iorubá no Brasil

De todas as instituições africanas entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo (práticas religiosas dos nagôs) *as que melhor se conservaram no Brasil... na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa. É assim que as divindades já quase internacionais dos iorubanos se estão desenvolvendo, na Costa dos Escravos e do Ouro, à custa das divindades apenas nacionais dos jejes e melhor ainda à custa dos simples fetiches de tribos ou clãs dos tshis ou minas. Esta lei assim exemplificada e posta em evidência por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos jejes e iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada de nossos negros fetichistas. Este fato me havia impressionado e, consignando-o, em 1896 eu o atribuí ao grande predomínio numérico dos nagôs sobre todos os outros africanos. Reconheço hoje que não era de todo justa a explicação, pois tão numerosos como os nagôs foram os colonos de outras procedências, sobretudo os angolas. A sugestão coletiva exemplificada na lei de Ellis, servida pela melhor organização do sacerdócio e pela difusão da língua nagô entre os negros africanos e os crioulos, sem excluir a importância do fator numérico, explica de modo completo o fenômeno observado, atestando em todo o caso a ascendência espiritual ou cultural deste povo.*[15]

Nina Rodrigues, a partir dos fenômenos que observara, supunha que seria breve a permanência da prática religiosa nagô em nosso meio: *não se haja de concluir que, na nossa opinião, a religião e o culto jeje-nagô não terão de desaparecer do Brasil. Como culto organizado ele persistirá ainda por largo prazo, mesmo após a extinção dos velhos africanos sobreviventes à escravidão. Grande número de terreiros na capital como principalmente no interior do Estado já são dirigidos atualmente por negros crioulos e mestiços, instruídos nessas práticas litúrgicas. Mas é evidente que, no conflito com o exemplo e as instituições do novo meio, a tendência será ao esquecimento completo dessa religião como culto organizado. Já*

[8.] Rodrigues, 1976:130-132

[9.] Rodrigues, 1976:214

esse fato se dá no Maranhão, onde os filiados do último terreiro não passavam, em 1896, quando lá estive, de umas vinte e poucas negras e mulatas.[16]

Ao tratar do complexo cultural jêje-nagô, Barros (1993), aponta para a função social das práticas rituais religiosas: impossibilitados de oferecer resistência legal a níveis econômico e político, os africanos criaram seu espaço de resistência cultural e de luta social, nas relações de grupo estabelecidas em torno das práticas religiosas. E o poder instituído? Como reagiu a essa formação social? Albuquerque, citado por Barros (1993:13) comenta: *O Estado apoiou a Igreja na repressão a essas práticas não católicas e estimulou a formação de irmandades que incorporavam a população de cor, escrava ou livre, aos quadros sociais controlados oficialmente.* Barros considera a religião um fator preponderante no reagrupamento institucionalizado dos africanos e seus descendentes.

Verger observou que *o ritual cerimonial dos nagôs (e em menor grau o dos jejes) é, de fato, aquele que na Bahia conservou melhor seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras "nações". Esses negros foram todos batizados mas permaneceram ligados a suas antigas crenças... Seus cantos e danças, que aos olhos dos proprietários passavam por simples distração de negros nostálgicos, eram em realidade, reuniões em que eles invocavam os Deuses da África ... Todo mundo ficava contente: o Governo de dividir para melhor reinar e assegurar a paz do estado; os escravos por cantarem e dançarem, as divindades africanas por receberem louvação, os senhores, por verem sentimentos assim católicos*.[17]

Alguns iorubás, já velhos, retornaram à África...

Muitos negros, velhos escravos libertados, não muçulmanos, retornaram igualmente à África no início do século XIX, dedicando-se, por sua vez, ao comércio dos escravos ao qual sucedeu-se o de diversos produtos da África, necessários aos negros da Bahia e do Brasil, para a realização dos cultos.[24] *Foi presa de bem profunda emoção, que assisti em 1897 uma turma de velhos nagôs e haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e coberto de alvas cãs tão serôdias na sua raça, atravessar a cidade em alvoroço, a embarcar para a África em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram o berço. Dolorosa impressão a daquela gente, estrangeira no seio do povo que a vira envelhecer curvada ao cativeiro e que agora, tão alheio e intrigado diante da ruidosa satisfação dos inválidos que se iam, como da recolhida tristeza dos que ficavam, assistia, indiferente ou possuída de efêmera curiosidade, àquele emocionante espetáculo da restituição aos penates dos despojos de uma raça destroçada pela escravidão ... Mas a eles que, moços e vigorosos,*

[10] Rodrigues, 1976:252

[11] Verger, 1957: 19

[12] Verger, 1957: 17

aqui deviam ter aportado com o ódio no coração, quantas desilusões não reserva ainda esta tardia e gélida peregrinação da velhice? A África real jamais poderá realizar, para a geada invernosa dos pobres velhos, a sorridente primavera a que a imaginação escaldada da mocidade estivera a emprestar, durante todo o longo martírio do cativeiro, doçuras e encantos de pura fantasia.[25]

Aqueles que retornaram, membros mutilados de seu grupo de origem, voltaram para reintegrar-se aos valores da própria cultura. Aquele que retornou ao chão de origem, terra dos ancestrais, retornou para ser, com eles, mais um.

... e outros iorubás permaneceram no Brasil

Outros permaneceram. Recorro à descrição que Rugendas (1989:143) faz da condição vivida pelo africano nos engenhos de cana: *Acontece muitas vezes que esse esgotamento provoca desastres. Pode ocorrer que a mão ou a roupa do negro encarregado de colocar a cana entre os cilindros seja presa; o braço, às vezes o corpo inteiro, é então esmagado, a menos que tenha socorro imediato. Em algumas fazendas vê-se, ao lado da máquina, uma grossa barra de ferro para parar os cilindros ou separá-los em caso de perigo. Entretanto, muitas vezes o único meio de salvar o infeliz é cortar-lhe, imediatamente, a machado, o dedo, a mão ou o braço preso nos cilindros.*

O dedo, a mão, o braço, o corpo preso nos cilindros. Esta talvez possa ser uma boa imagem da condição atual dos brasileiros afro-descendentes, entre os quais, os descendentes dos iorubás. Sua rica cultura, seus princípios de sabedoria, sua magnífica compreensão da importância do homem, da natureza e das relações entre o natural e o espiritual permanecem subestimados ou totalmente negados.

A partir do acima exposto conclui-se sem dificuldades que a identidade e a cidadania, não apenas dos afro-descendentes mas de todos os brasileiros, constróem-se a partir de importantes elementos de cosmovisões africanas. Há um forte liame entre ancestralidade africana e construção das identidades individuais nos países de expressiva diáspora africana, ainda que essa diáspora tenha sido forçada por circunstâncias históricas. A ancestralidade africana determina significativamente a constituição da identidade nacional brasileira, apesar da negação desse fato, imposta pela ideologia do branqueamento que determina como modelo identificatório para o desenvolvimento das identidades individuais, o europeu. No entanto, como o que vive clama por expressar-se, a força vital da alma africana, presente no grupo brasileiro, contida por tanto tempo e através de tantos recursos e estratégias do poder branco, terminará por romper a espessa casca em torno dela construída.

[13] Rodrigues, 1976:98

Segredo

A teia sempre lenta
do tempo
tece amanhãs insuspeitos.
Escravos de hoje
e de ontem. POREM,
Nos brasis sem fronteiras
do imaginário
nós todos nós negros todos nós
no exílio da fome,
da violência, dos guetos,
frustrações e carências
ouvimos - muito além do Ipiranga -
um sussurro:
liberdade mesmo tardia.
Urdimos um fio na alvorada
com o mais negro da noite
e o primeiro beijo da aurora.
Um vento sem dono nem amarras
se espalha e incendeia
Na placidez de um murmúrio.

Nós todos nós negros todos nós

urdimos um fio na alvorada

com o mais negro da noite

e o primeiro beijo da aurora

Glossário [75]

A

Abeokuta - literalmente, *cidade sob pedras*. Capital do estado de Ogun, na Nigéria. Terra iorubá.

Abiku - Literalmente*, crianças nascidas para morrer.* Com o objetivo de causar sofrimentos a uma mulher, um espírito encarna várias vezes sucessivas, como seu filho. Assim, a mulher engravida, as gestações chegam a termo, as crianças nascem bem, mas morrem ainda pequenas ou quando jovens. Trata-se de um mesmo e único espírito que encarna e desencarna sucessivas vezes. Há recursos espirituais para impedir o desencarne a fim de que a criança possa desenvolver-se.

Adi - óleo extraído da semente do fruto que dá origem ao azeite de dendê.

Adura - reza.

Aferi - magia que torna a pessoa invisível.

Afose (em português, **afoxé**) - Recurso mágico que concede a seu usuário o poder de comando através da fala, de tal modo que uma ordem verbal não poderá ser desobedecida. A mesma força de realização através da palavra pode ser empregada nas orações. Este termo sofreu distorção de sentido ao ser aportuguesado. No Dicionário da Língua Portuguesa, de Aurélio Buarque de Holanda, encontramos o seguinte: *cortejo carnavalesco de negros que cantam canções de candomblé em nagô ou iorubá. Candomblé de qualidade inferior.* Pode-se notar, claramente, a distorção sofrida.

Agbo - preparado medicinal de origem mineral, vegetal ou animal, cozido ou não. É ingerido e usado para banhos.

Agogo - instrumento musical usado no culto de Ogum e tocado também por ocasião de oferendas a vários outros orixás.

Aiye - terra / dimensão da matéria física.

Aje - bruxa. Mulher com poderes sobrenaturais que, segundo a concepção iorubá, pratica tanto o bem como o mal.

Akara - bolinho frito, feito de feijão, temperado ou não, oferecido às divindades como sinal de abundância e de multiplicidade. Equivalente ao acarajé brasileiro.

[75] Elaborado em co-autoria com Salami, S e parcialmente publicado nas obras citadas

Alade seseefun - Literalmente, *O senhor da coroa feita de cauris e contas brancas*. Esta coroa é um dos símbolos mais importantes de Obatalá. Constitui um de seus epítetos, bem como uma das formas de saudá-lo.

Alafin - *dono do palácio*, ou seja, rei. Cascudo (1988) refere-se a *alafi* como *personagem que nas macumbas do Rio de Janeiro acompanha os que se mascaram de espírito, guardando-lhes a entrada da porta.*

Alase - o senhor do axé.

Apere - cesta.

Aroni - O mais importante dos companheiros seguidores de **Osanyin** (Ossaim). Possui cabeça de cachorro e uma única perna. É um mestre que seqüestra seres humanos talentosos e os faz viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas.

Awo - segredo; coisas secretas relacionadas à sociedade secreta *ogboni*, ao culto de Ifá e ao culto de orixás em geral. Forma de designar o iniciado.

Aye - literalmente, *o universo*, *a humanidade*. Refere-se aos bruxos e bruxas. Também, forma de referência a todas as fontes de conhecimento do sagrado.

B

Babalawo - literalmente, *senhor do segredo*. Aquele que tem conhecimento e autoridade para realizar o jogo de Ifá. Babalaô.

Babalorisa - homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto ao orixá. Babalorixá. No Brasil conhecido como Pai-de-Santo.

E

Eeepa Heyi! - saudação a Oyá (Iansã).

Egun - também **eegun**. Abreviatura de **egungun**.

Egungun - culto secreto aos ancestrais masculinos. Uma vez por ano, ou em ocasiões especiais, são evocados e caminham pelas ruas das cidades abençoando as pessoas e recebendo presentes. Também participam dos rituais de iniciação no culto a Oyá.

Ejire - irmãos gêmeos.

Ejire okin - (**ejire** = irmãos gêmeos/ **okin** = pavão) - expressão empregada para comparar a beleza do pavão à beleza de se possuir gêmeos.

Ekuru - inhame cozido e amassado com dendê. Também, feijão descascado, moído, temperado com sal, cozido em banho-maria. Chamado **Ekuru-funfun** se não-acompanhado de

molho e **Ekuru-pupa**, caso seja acompanhado de molho preparado com azeite de dendê, pimenta e outros temperos.

Eledunmare - o mesmo que **Eledumare**, **Olodunmare**, **Olodumare**, **Oluwa**, **Olorun** - Deus Supremo.

Elemere - ser humano.

Epo - azeite de dendê.

E

Ebo - oferendas ou sacrifícios, feitos com ou sem animais, entregues em encruzilhadas ou não. Qualquer tipo de sacrifício. Ebó.

Edun - macaco sagrado, consagrado aos Ibeji. É esperto, rápido, hábil e possui longa vida. Sua caça é proibida. O vocábulo **Edun** é usado, também, como forma abreviada de **Edunjobi**.

Edun Ibeji - irmãos gêmeos.

Edunjobi - Epíteto de Ibeji.

Efun - potente e sagrado cal natural. Giz branco usado para pintar o iaô ou usado como oferenda a Oxalá.

Eja - peixe.

Erindilogun - jogo divinatório que faz uso de 16 búzios. Ao serem lançados, cada búzio exibe uma de suas faces. Conta-se a quantidade de búzios caídos com determinada face voltada para cima e assim se obtém um número que varia entre 1 e 16. A cada número desses corresponde um *Odu* e a cada *Odu* corresponde um (ou alguns poucos) orixás, bem como uma série de energias reveladoras de acontecimentos passados, presentes e futuros.

Ewo - quizilas, restrições alimentares, restrição no uso pessoal de determinadas cores e recomendação de conduta moral, como por exemplo, não poder mentir ou não poder brigar.

I

Ide - bronze e metais amarelos. No culto a Oxum, esses metais são utilizados como representantes do ouro.

Idowu - nome dado à criança que nasce após um parto de gêmeos.

Ifá - Orumilá, o oráculo divino, deus da sabedoria iorubá. Também jogo adivinhatório realizado com **ikin** ou **opele**.

Ife ou **Ile Ife** - cidade sagrada, localizada no estado de Oyo, na Nigéria. Segundo a crença iorubá, foi ali que ocorreu o nascimento da humanidade.

Igbeniju - Epíteto de Ibeji.

Ikin - fruto sagrado da palmeira *ope Ifá*, constituem o símbolo e o instrumento divinatório mais importante de Ifá. São coquinhos do tamanho de um ovo de pomba. De acordo com o mito apresentado no *Odu Iwori Meji,* Ifá, ao retornar ao o*run* deixou os *ikin* como seus representantes na terra, tornando-se eles, desde então, o mais importante meio de comunicação entre Ifá e os homens.

Imale - nome atribuído a todos os seres espirituais.

Iroko - árvore sagrada, habitada por vários espíritos. Suas folhas são utilizadas para o preparo de a**gbo**. A ela rende-se culto. Vide a**gbo**.

Irunmale - forma de referência aos orixás. O mesmo que **imale**.

Isokun - forma de referência ao universo espiritual dos Ibeji.

Iyalode - a primeira dama de uma cidade. Epíteto de Oyá.

Iyalorisa - mulher que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos orixás. Ialorixá. No Brasil também chamada mãe-de-santo.

Iyawo - esposa. No culto aos orixás designa a pessoa em processo de iniciático.

Iyerosun - pó amarelo oriundo da árvore *irosun*

K

Kare o - Saudação a Oxum.

Kare o yeye - Saudação a Oxum.

Kehinde - entre os gêmeos, o irmão que nasce em segundo lugar e que é o espírito mais velho. Vemos nos versos que **Taye Lolu** ia na frente/e **Kehinde**, devagarinho, atrás./**Taiwo** é o irmão mais novo, literalmente, *vai experimentar a vida* e **Kehinde**, o mais velho, literalmente, *o último a chegar*.

O

Obi - pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos ítens mais importantes do culto aos orixás, sendo indispensável em qualquer ritual. É usado nas oferendas e como recurso adivinhatório. Uma das espécies de **obi** é o **abata**, que possui quatro gomos em média. Detentor de axé, pode ser comido e oferecido aos orixás. Outra espécie é o **obi gbanja**, que possui apenas dois gomos e não serve para oferendas. Em português, obi.

Odu - O oráculo sagrado possui 4.096 (16 x 16 x 16) poemas. Com base nesses poemas é feita a interpretação no jogo adivinhatório de Ifá ou de búzios. Por ocasião do processo iniciático o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o **odu**

de nascimento do iaô que passará a cultuar também o orixá relativo a esse **odu**, respeitando os **ewo** (quizilas, restrições) por ele prescritos. O **odu** de nascimento orienta o iaô quanto ao seu destino, nos mais diversos níveis.

Oogun - significa *medicina* e, também, *magia*. O fato de magia e medicina serem designadas pelo mesmo vocábulo serve para indicar o alto grau de associação entre ambas.

Opele - corrente divinatória. Trata-se de uma corrente de metal (ou fio grosso de algodão) com oito meias-partes do fruto da árvore *opele* consagrada a Ifá. Quando o sacerdote a pega entre os dedos, segurando-a pelo ponto central, distribuem-se, de cada lado, quatro meias-partes de fruto, a igual distância uma da outra. Cada meia-parte dessas possui uma face côncava e outra convexa. Quando a corrente é jogada sobre uma superfície plana, cada uma das oito meias-partes pode exibir a face côncava ou a convexa. A combinação de apresentações possíveis das faces côncavo e convexa perfaz um total de 256 possibilidades (16 vezes 16).

Ori - literalmente, *cabeça física*. Esta é, entretanto, símbolo da *cabeça interior* chamada **ori inu**, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha divina no humano. **Ori** é que recebe de Deus o destino, por ocasião do nascimento da pessoa. Um dos nomes de Deus é *Orise*, *fonte da qual originam-se os seres*. Todo *ori* é originalmente bom, porém sujeito a mudanças que podem torná-lo mau. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformá-lo negativamente, sendo sinal dessa transformação, uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O *ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações.

Ori Inu - literalmente, *cabeça interior.* Refere-se às determinações do destino, que cada ser humano traz ao nascer e que fazem com que tenha sorte ou não. Quando *ori inu* está bem, todo o ser do homem está em boas condições.

Oriki - composto de **ori** e **ki**. **Ki** significa saudar. Oriki é pois, uma saudação ao **ser,** referindo-se a sua origem, suas qualidades e seus ancestrais. Dessa forma são saudados os orixás, as pessoas e também os animais. Geralmente incluem descrições de características e feitos do ser saudado.

Orin - cantiga.

Orisa - divindade iorubá.

Orisa-nla - Obatalá, Oxalá.

Orogbo - fruta bastante utilizada nos rituais sagrados. Uma das oferendas preferidas de Xangô.

Osoronga - forma respeitosa de referência às **ajé**. Mães superiores, com amplos conhecimentos e, por isso, temidas e veneradas.

O

Oba - rei.

Omojobi - expressão denotativa da alegria de possuir **Ibeji**.

Orun - dimensão do supra-sensível.

Orumilá - divindade primordial. O oráculo divino. Orixá primordial que introduziu o sistema divinatório de Ifá. Também denominado Ifá.

Osanyin - também **Osonyin**. Orixá da essência do mundo vegetal. Como Exu, é companhia indispensável de Ifá. Analogamente às, possui apenas uma perna. O bastão de ferro forjado que lhe pertence, com a representação de galhos e pássaros, não pode ser guardado em posição horizontal, nem pode cair. O mais importante de seus companheiros seguidores é **Aroni**, que possui cabeça de cachorro e uma única perna.

Osun - orixá das águas e dos metais nobres; da fertilidade e da prosperidade. Oxum.

Oya - orixá dos ventos e tempestades. Iansã. Supõe-se que o nome Iansã corresponda à expressão *Oya mesan - Oya das nove partes*, uma vez que o número nove acha-se intimamente associado a ela.

T

Taiwo - O irmão que nasce primeiro num parto de gêmeos e que é o espírito mais novo. Literalmente, *vai experimentar a vida*. **Taye Lolu** ia na frente/e **Kehinde**, devagarinho, atrás./**Taiwo** é o irmão mais novo e **Kehinde**, o mais velho, literalmente, *o último a chegar*.

Taye-Ejire - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Taye-Lolu - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Taye-Lolu Ejire - epíteto de Ibeji. Forma de saudar Ibeji.

Referências Bibliográficas e Sugestões para Leitura

A Dictionary of the Yoruba Language. Ibadan, University Press Ltd., 1950

ABIMBOLA, W. - *Ifá, an Exposition of Literary Corpus.* Ibadan, Oxford University Press, 1976

ABRAHAM, R.C. - *A Dictionary of Modern Yoruba*. London, London University Press, 1958

ADEGBOLA, E.A.A. - *Traditional Religion in West Africa.* Ibadan, Daystar Press, 1983

ADEMAKINWA, J.A. - *Ife Cradle of the Yoruba: a handbook on the history of the origin of yoruba.* Lagos, Pacific Printing, 1958

AFOLAYAN, A. (ed.) - *Yoruba language and literature.* Nigeria, University Press Limited & University of Ife Press, 1982

AJISAFE, A. K. - *History of Abeokuta.* Abeokuta, M.M. Ola, Fola Bookshops, 1964

ANDRADE, M. - *Dicionário Musical Brasileiro.* Belo Horizonte, Itatiaia, ; Brasília, MEC; São Paulo, IEBUSP. EDUSP, 1989

ASUNI, T. - "Modern medicine and traditional medicine". In ADEMUWAGEN, Z. A. - et al. (Eds.) - *African Therapeutic Systems.* Waltham, Massachusetts, African Students Association, Brandeis Univ., 1979

ATANDA, J.A. - *An Introduction of Yoruba History.* Ibadan, Ibadan University Press, 1980

AUGÉ, M. - *A construção do mundo (religião, representações, ideologia).* Lisboa, Edições 70/Perspectivas do Homem, 1974

AUGRAS, M. - *O duplo e a metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983

AWOLALU, J.O. & DOPAMU, P.A. - *West African Traditional Religion*. Nigeria, Onibonoje Press & Book Industries Ltd., 1979

BARROS, J. F. P - *O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil.* Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993

BASTIDE, R. - *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 2 vols., 1971

BASTIDE, R. - *Estudos Afro-Brasileiros.* São Paulo, Perspectiva, 1973

BASTIDE, R. - *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. RJ, Cia. Ed. Nacional/MEC, 1978

BASTIDE, R. - *Sociologia e Psicanálise*. São Paulo, Melhoramentos, EDUSP, 1974

BEYIORU, A. F. - *Ifá: Basic Principles of Ifá Science.* Lagos, Tika-Tore Press, 1940

BEYIORU, A. F. - *Ifá, its worship and prayers.* Lagos, Salako Press, 1971

BIRMAN, P. - *O que é Umbanda?* São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos)

BOUBOUHAMA, & KI-ZERBO, J. - *Lugar da História na Sociedade Africana. História Geral da África*. São Paulo, Ática/ Paris, UNESCO, 1982

CARNEIRO, E. - *Candomblés da Bahia*. RJ, Eds. de Ouro, 1969

CASCUDO, L. C. C. - *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo, EDUSP, 1988

CASCUDO, L. C. - Folclore do Brasil. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1967.

CASTANEDA, C. - *A erva do diabo*. São Paulo, Círculo do Livro, 1976

CHALMERS, B. - *African Birth. Childbirth in Cultural Transition*. South Africa, Berev Pub., 1990

CHAUÍ, M. - "Em torno da política do corpo". *Mulherio*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1982, *2*(6): 8-9, mar/abril

CORREIA-RICKLI, R. - *Três raízes, dez mil flores. 500 anos e cultura brasileira (Contribuições a uma Reflexão Livremente Antroposófica).* São Paulo, Trópis, 1993

DARAMOLA, O. & JEJE, A. - *Awon asa ati orisa ile yoruba*. Ibadan, Onibon - Oje Press & Book Ind. (Nig) Lim., 1975

DAVIDSON, B. - "Revelando a Velha África". *Cadernos de Hoje. nº 5.* Lisboa, Prelo Eds., 1977

DIAGNE, P. - "História e Linguística". *História Geral da África*. São Paulo, Atica; /Paris/, UNESCO, 1982

DIOP, C. A. - *Anteriorité des Civilisations Negres: Mythe ou Verité Historique?* Paris, Presence Africaine, 1955 & 1967

DIOP, C. A. - *The African Origin of Civilization - Myth or reality*? Chicago, Illinois, Lawrence Hill Books, 1974

DJAIT, H. - "As fontes escritas anteriores ao século XV". *História Geral da África*. São Paulo, Atica; /Paris/, UNESCO, 1982

DOPAMU, P. A. - *Exu, o inimigo invisível do homem. Um estudo comparativo entre Exu da Tradição Iorubá (Nagô) e o Demônio das Tradições Cristã e Muçulmana.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990

DOPAMU, P. A. - "Obstetrics and gynaechology among the Yoruba". In ORITA. Ibadan. *Journal of Religious Studies*. *XIV/I*, June, 1982, pp. 34-42

DOPAMU; P. A. - *Ofo. The Yoruba incantation.* University of Ilorin, 1988 (inédito)

DOPAMU, P. A. - *The place of onisegun in the yoruba health care system* (Artigo inédito). Nigéria, 1990

DOPAMU, P. A. - *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigeria* (Artigo inédito). Nigéria, 1989

DURKHEIM, E. - *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores)

ELBEIN DOS SANTOS, J. - *Esu Bara Laroye - a comparative study.* Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971

ELBEIN DOS SANTOS, J. - *Os Nagô e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia.* Petrópolis, Vozes, 1986

ENGELMANN, G. J. - *La pratique des accouchements chez les peuples primitifs. Etude d'ethnographie et d'obstétrique*. Paris, Librairie J.B. Baillière et Fils, 1886 Resumido por MOTT, M.L.B. para ser incluído na Série *O Parto através dos Tempos*, Fascículo 3, São PAulo, BYK Química e Farmacêutica Ltda, s.d.

ERNY, P. - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le Livre Africain, 1968

EVANS-PRITCHARD, E. - *Brujería, magía y oráculos entre los Azande.* Barcelona, Anagrama, 1976

FADIPE, N. A. - *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press, 1970

FIERCE, M. C. - *Africana Studies outside the United States: Africa, Brazil, The Caribbean.* N. Y., Cornell University - Africana Studies and Research Center, 1991

von FRANZ, M. L. - *Adivinhação e Sincronicidade*. *A Psicologia da Probabilidade Significativa.* São Paulo, Cultrix, 1980

FRAZER, J. - *Magic and religion*. London, Thinker's Library, 1945. (Tradução espanhola: *La rama dorada: magía y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944)

FRAZER, J. G. - *O ramo de ouro*. São Paulo, Círculo do Livro, 1978

FRIAS, R. E. F. - "Capoeira, enlace afro-brasileiro, um jogo de agilidade e astúcia" in *Tema*, n^0 *18/20*, dez, 1993, pp. 177-197

FRIAS, R. E. F. - "Negredo" in *Folhas Avulsas. Antologia.* I Concurso Universitário Livre de Poesia Brasil-Portugal. São Paulo, EDUC, 1991

GEERTZ, C. - *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1989

GROMIKO, A.A. - *As religiões da África*. Moscovo, Ed. Progresso, 1987

GUÉNON, R. - *Os símbolos da ciência sagrada. A importância dos símbolos na transmissão dos ensinamentos doutrinais de ordem tradicional*. São Paulo, Ed. Pensamento, 1962

HAMA, B. & KI-ZERBO, J. - *Lugar da História na Sociedade Africana. História Geral da África*. São Paulo, Ática/ Paris, UNESCO, 1982

HAMPATE BÂ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: Metodologia e pre-história da África.* São Paulo: Atica; [Paris}: UNESCO, 1982. Páginas 181-218

HOLANDA, A. B. - *Novo Dicionário Aurélio*, Segunda Ed. Revista e Ampliada. R. J., Ed. Nova Fronteira, 1986

HOUART, J. - *Anthropologie et Epistemologie (Recherches pour une théorie et une méthodologie applicables aux études socio-anthropologique lui-même).* Universidade de Coimbra. Instituto de Antropologia. Centro de Estudos Africanos, 1985

I Ching - O Livro das Mutações - Tradução de Richard Wilhelm. São Paulo, Ed. Pensamento, 1987. 21a Edição. Prefácio à Edição Brasileira, de Gustavo Alberto Corrêa Pinto, p. XIII

IDOWU, E.B. - *Olódúmare - God in Yoruba belief.* Lo, Longmans of London, 1962

JOHNSON, - *The history of the Yoruba from the earliest times to beginning of the british protectorate*. Routledge, 1921

KAGAME, A. - "Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu". Em *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, EDUSP, 1975

KAGAME, A. - *La philosophie bantu comparée.* Paris, Présence Africaine, 1976

KI-ZERBO, J. - "Introdução Geral". *História Geral da África*. São Paulo, Ática; /Paris/, UNESCO, 1982a

LEITE, F. - *A questão da palavra em sociedades negro-africanas*. Trabalho apresentado no Seminário Nacional "Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo", realizado pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB) em março/92. Salvador/BA

LEITE, F. - *A questão ancestral.* São Paulo, Tese de Doutorado em Sociologia (FFLCH/USP), 1982

LEITE, F. - "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas" Em *Introdução aos estudos sobre África Contemporânea*. São Paulo, CEA/USP, 1984

LÉVI-STRAUSS, C. - Le sorcier et sa magie. In: *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1974

LODY, R. - *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ed. Ática, 1987 (Série Princípios, nº 108)

MAGNANI, J.G.C. - *Umbanda*. São Paulo, Ed. Ática, 1986. (Série Princípios, nº 34)

MALINOWSKI, B. - *Magía, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1974

MAUSS, M. & HUBERT, H.(1902) - *Esboço de uma teoria geral da magia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974. v. 1

MBITI, J. S. - *African religions and philosophy*. London, Nairobi, Ibadan, Heinemann, 1969

MICHEL-JONES, F. - “A Noção de Pessoa”. In AUGÉ, M. - *A construção do mundo (Religião, Representações, Ideologia)*. Lisboa, Edições 70, s.d. (data da edição original: 1974)

MONTERO, P. - *Magia e pensamento mágico*. São Paulo, Ed. Ática, 1986. Série Princípios

MOURA, C. E. M. (Org.) - *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo, EDUSP, *Axis Mundi*, 1994

MUNANGA, K.- "África - trinta anos de processo de independência." *Revista Usp*. *Dossiê Brasil/África*. nº 18. Junho, julho e agosto de 1993. Pp. 100-111

MUNYARADZI, O. - “The African’s attitude to disease”. *The Central African Journal of Medicine*, 1975, *21*, 137-139

OBENGA, T. - "Fontes e técnicas específicas da história da África. Panorama geral" *História Geral da África: 1. Metodologia e pre-historia da Africa.* São Paulo: Atica; [Paris}: UNESCO, 1982. Páginas 91-104

ODELOLA, T. O. - *Sociology: An introductory african text.* Nigeria, Macmillan Pub, 1985

ODUYOYE, D. - *The vocabulary of Yoruba religions discourse*. Ibadan, Daystar Press, 1971

OLANIYAN, R. - *Nigerian history and culture.* Lo, Longman Group Ltd, 1985

OLATUNJI, O. O. - *Feature of Yoruba oral poetry.* Ibadan, University Press Ltd, 1984

OLUSANYA, G. O. - *Studies in Yoruba history and culture.* Lagos, University Press Ltd, 1983

OMO-DARE, P. - "A review of some fundamental studies of Yoruba traditional medicine". In *herbs, Nigeria's herbal monthly*, Herbs Publications, Abeokuta, Vol. 1, no 2, March, 1987

ORTIZ, R. - *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978

PENNICK, N. - *Jogos dos Deuses*. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1992

PRONOVOST, G. - *"*The Sociology of Time". Current Sociology/ La Sociologie Contemporaine. *The Journal of the International Sociological Association/ Association Internationale de Sociologie.* Vol. *37*. Number 3. Winter 1989. Sage Publications

RIBEIRO, I. - *"Ori e destino humano"* in São Paulo, *Ile Ase Marabo,* Ano I, nº 4, 1994

RIBEIRO, R. - *A mulher, o tempo e a morte: um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria*. Tese de Doutorado. São Paulo, IPUSP, 1987

RODRIGUES, N. - *Os africanos no Brasil.* São Paulo, Ed. Nacional/Brasília, INL, 1976

RUGENDAS, J.M. - *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/São Paulo, EDUSP, 1989. (Original publicado em francês e alemão, em Paris, 1835)

SADA, P.O.- *Organization and demographic trends in Nigeria*. Nigeria, National Institute (for Policy and Strategic Studies, 1984

SALAMI, S. - *A Mitologia dos orixás africanos. Coletânea de àdúrà (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; Òsun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990

SALAMI, S. - *Cânticos dos orixás africanos*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1992

SALAMI, S. - *Ogun.. Dor e júbilo nos rituais de morte.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1996

SALVADOR, J. G. - *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos XVI e XVII*. São Paulo, Pioneira, EDUSP, 1981

SANTOS, M. E. A. - *Meu tempo é agora.* São Paulo, Ed. Oduduwa, 1993

SILVA, A.C. - *A enxada e a lança. A África antes dos portugueses*. São Paulo, Ed. Nova Fronteira/EDUSP, 1992

STAUGARD, F. - "Traditional medicine in a developing country". *Journal of the Medical and Dental Association of Botswana*, 1981, *11*, 7-32

SILVA, F. P. - *Itinerários da capoeira.* São José dos Campos, Monsanto, 1979

TAGORE, R. - *Fireflies*. New York, Collier Books, 1975

TEMPELS, R.P.P. - *La philosophie bantoue.* Paris, Colléction Présence Africaine, 1949

THOMAS. L.V. - Le *pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionelle.* Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n- 544. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973

TYRRELL, B. & JURGENS, P. - *African Heritage*. Johannesburg, Macmillan, 1983

UNESCO - *História Geral da África*. Paris/São Paulo, UNESCO/Ática, 1982

VANSINA, J. - "A tradição oral e sua metodologia". *História Geral da África: 1. Metodologia e pre-história da África.* São Paulo: Atica; [Paris}: UNESCO, 1982. Páginas 157-180

VERGER, P. - "The Yoruba High God" in *Odù*, vol. 2, n. 2, Ibadan, University of Ife, Oxford University Press. P. 147

VERGER, P. - *Dieux d'Afrique: culte des orishas et vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et a Bahia, la Baie de tous les Saints.* P. Hartmann Ed., 1954

VERGER, P. - *Flux et réflux de la traité des négres entre le Golfe de Benin et Bahia de Tous les Saints.* Paris, Ed. Mouton, 1968

VERGER, P. - "Grandeza e Decadência do Culto de Iyami Osoronga (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yoruba" in MOURA, C. E. M. - *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo, EDUSP/Axis Mundi, 1994

VERGER, P. - *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957

VIDOSSICH, E. - *O Negro e a Música.* Massao Ohno Ed, s.d.

VOGEL, A; MELLO, M. A. & BARROS, J. F. P. - *A Galinha-d'Angola. Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira.* RJ, Pallas/FLACSO; Niterói, EDUFF, 1993

WALKER, A. - *O templo de meus familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990

WOODCOCK, G. - "A ditadura do relógio". Em WOODCOCK, G. - *Os grandes escritos anarquistas*. Rio Grande do Sul, L & PM Eds, 1981

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Traditional Birth Attendants*. Geneva, WHO Offset Publ., número 44, 1979

Fontes Orais de Informação

Mr. **Akin Agbedejobi**. 30 anos
Ago-Ijesha. Abeokuta. Ogun State

Babalawo **Fabunmi Sowunmi.** 70 anos
Balogun dos Babalawo de Abeokuta. Ogun State

Prof. **P. Ade Dopamu**. 46 anos
Ilorin. Kwara State

Chief **Wulemotu Alake Erinoso Salami**. 66 anos
Ago-Ijesha. Abeokuta. Ogun State

Psicologia, Religião e Espiritualidade: como dialogar?

Em sua opinião, o que é laicidade?

➔ **TATIANE** – A laicidade opõe-se aos discursos fundamentalistas ligados às violações de direito. Assim, as leis devem ser orientadas pelos Direitos Humanos Universais e pela Constituição Federal e não por dogmas e ideologias religiosas. Isso não significa que o Estado negue à Igreja o direito de contribuir para o bem da sociedade. Um Estado que não respeita um espaço para as igrejas na sociedade, ou que negue o direito de expressão, acabaria com a democracia, caindo no sectarismo e no totalitarismo ideológico.

➔ **LUCIANA** – É a não adoção de uma religião em particular pelo Estado. Isso não quer dizer que desconsidere as múltiplas religiões que convivem em seu território ou negue a expressão da religiosidade popular, pessoal ou coletivamente, mas inclui todas como representações da diversidade religiosa ou espiritual do seu povo.

➔ **TATIANA** – É um dispositivo de proteção à livre consciência e expressão de crenças, de modo a garantir o reconhecimento da diversidade social em sociedades democráticas, sem ônus moral para grupos minoritários em relação a hegemonias religiosas e morais.

Por que é importante discutir essa questão no Sistema Conselhos de Psicologia?

➔ **EDUARDO** – A Psicologia precisa se posicionar frente a projetos de leis que têm uma base fundamentalista, ferindo os direitos humanos e as liberdades individuais. Além disso, muitos/as psicólogos/as não têm clareza de como se posicionar

SAIBA MAIS

Nota Técnica do CFP – Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da Psicologia, Religião e Espiritualidade
http://bit.ly/notacfplaicidade

Posicionamento Sistema Conselhos frente uso indiscriminado do discurso religioso na política
http://bit.ly/Eleicoes_Laicidade

Leia entrevistas na íntegra em **www.crprs.org.br/entrelinhas68.**

frente a suas próprias religiões ou crenças de seus clientes e instituições.

➔ **LUCIANA –** É importante discutir as implicações das crenças, religiosidade ou espiritualidade do psicólogo na sua prática profissional. E como sua prática acolhe/repudia essas dimensões do público com quem trabalha. Por exemplo, o que significa eu me apresentar como psicóloga cristã? Apenas explicito minhas crenças ou importo práticas religiosas para minhas intervenções laborais? Toda essa discussão evidencia o quanto reconhecemos essa dimensão na vida humana e como nos organizamos para abordá-la nos espaços profissionais em que o psicólogo está inserido e integrá-la às demais dimensões da vida humana.

➔ **TATIANA –** A Psicologia é uma ciência laica. A religiosidade e a espiritualidade podem ser objeto de estudo da Psicologia, o que não é o mesmo que a Psicologia adotar pressuposto religioso em seus modos de significar o mundo, a condição humana e as relações sociais. A Psicologia deve se manter laica para que não decorra em prejuízo nos modos de significação de distintas condições de vida e de subjetivação, considerando especificidades culturais que também podem abranger distintas referências a doutrinas religiosas e mesmo a recusa à religiosidade ou expressa afirmação da crença de que Deus não existe.

Que situações ou demandas atuais a Psicologia tem discutido e que estão ligadas diretamente ao tema?

➔ **TATIANE –** Podemos citar os atuais discursos fundamentalistas contra o casamento gay e a diversidade sexual e de gênero, a questão da legalização do aborto e Lei do Nascituro, intolerância religiosa e racismo, além da discussão sobre a predominância dos discursos religiosos e imposição de práticas religiosas nas propostas de projeto terapêutico da maioria das comunidades terapêuticas. Muitas dessas demandas estão ligadas a um discurso preconceituoso que busca se esconder através de argumentos em defesa de valores, da vida e da família e que, no fundo, impõem suas próprias ideologias contrárias às liberdades de expressão e dos direitos humanos violando as diferentes formas do indivíduo ser no mundo.

➔ **TATIANA –** O projeto de decreto legislativo que pretendia incidir sobre a normativa da Psicologia no que se refere à homossexualidade e aos parâmetros éticos para o exercício profissional é um exemplo. O discurso religioso que incide na desqualificação moral de demandas de mulheres por direitos reprodutivos, novas configurações familiares, uso de drogas e seu tratamento, todas essas são questões que tangenciam a laicidade da Psicologia. A posição da Psicologia não se pauta em uma dada moralidade pressuposta como verdadeira, mas leva em consideração a complexidade das determinações sócio-culturais para compreender a situação particular de vida e escolhas de indivíduos.

Por que devemos pensar em práticas da Psicologia baseadas na laicidade?

➔ **EDUARDO –** O trabalho do/a psicólogo/a deve estar alicerçado nas ciências psicológicas e nos direitos humanos ao invés de crenças individuais. Assim, as práticas psicológicas estarão promovendo

Tatiane Baggio
Psicóloga, conselheira do CRPRS, membro dos GTs Nacional e Regional de Laicidade.

Eduardo Hoffmann
Psicólogo, conselheiro do CRPRS, membro dos GTs Nacional e Regional de Laicidade.

Luciana Fernandes Marques
Psicóloga, Mestre em Psicologia Social e da Personalidade e Doutora em Psicologia pela PUCRS, Pós-Doutorado em Psicologia pela UFRGS e pelo ISCTE-IUL, Lisboa. Membro do Grupo de Trabalho Psicologia e Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia e da International Association for the Psychology of Religion.

Tatiana Lionço
Psicóloga, Mestre e Doutora em Psicologia pela Universidade de Brasília, conselheira do CRP-01. Integra o GT Nacional "Psicologia, Religião e Laicidade" do CFP.

SAIBA MAIS
Caderno de Deliberações VIII CNP, Eixo II – Contribuições éticas, políticas e técnicas nos processos de trabalho, proposta 2.14 "Orientação: laicidade", página 37 **http://bit.ly/cad8cnp**

Código de Ética **www.crprs.org.br/codigoetica**

Movimento Estratégico do Estado Laico **www.meel.org.br**

a saúde e a qualidade de vida da população, para que cada sujeito pense e se posicione de forma crítica e consciente sobre como pretende viver sua crença. As práticas psicológicas devem estar baseadas na laicidade por um respeito ao ser humano e toda diversidade de crenças e formas de expressá-la, apenas sendo laica a Psicologia poderá acolher essa diversidade.

➔ **LUCIANA –** Devemos pensar em práticas baseadas na laicidade para manter a afiliação da Psicologia à ciência tradicional. Mas boa parte da ciência é inovar, desbravar novos caminhos, antecipar problemas e soluções, então a boa ciência é provisória, questionável, (auto)reflexiva e bastante (auto)crítica. Nesse sentido, a Psicologia também não deve se fechar demasiadamente em rótulos, mas manter fóruns de diálogo com a ciência e com a comunidade, estando atenta a exageros no exercício profissional.

➔ **TATIANA –** A Psicologia reconhece a diversidade social e, portanto, também reconhece a diversidade religiosa e a existência de grupos e indivíduos que não adotam religião. A espiritualidade é uma importante dimensão da subjetividade, embora não dependa, necessariamente, da religiosidade, e a Psicologia expressamente se afirma contrária a toda forma de fundamentalismo religioso, ou seja, modos de imposição de moralidades com base em preceitos religiosos, resguardando o reconhecimento da diversidade social, cultural e subjetiva.

A Psicologia pode dialogar com a espiritualidade e a religião se mantendo laica? De que forma isso se traduz na prática do/a psicólogo/a?

➔ **EDUARDO –** A Psicologia dialoga com a espiritualidade e a religião se mantendo laica quando não induz a convicções religiosas, conforme está previsto em nosso Código de Ética, art. 2º, alínea b. Seus constructos e epistemologias se originam e se orientam na ciência e não na teologia. Isso se traduz, na prática psicológica, por uma postura ética em olhar o ser humano em sua integralidade, e não a partir de um viés religioso/espiritual apenas. Também se traduz ao/à psicólogo/a quando se utiliza de intervenções e práticas que são aceitas e reconhecidas pelas ciências psicológicas.

➔ **LUCIANA –** Enquanto categoria profissional, a Psicologia é laica, não adota nenhuma religião em particular, mas estuda a relação da religiosidade/espiritualidade com a saúde e sua expressão no comportamento humano. Por temor da Psicologia não ser reconhecida como ciência, há excessiva cautela em aplicar esse conhecimento na atuação profissional do psicólogo – embora tenha diminuído muito na última década. Na prática do psicólogo isso se traduz no reconhecimento de que a religiosidade/espiritualidade é uma dimensão humana imbricada com todas as outras dimensões e que pode ser fonte tanto de saúde quanto de adoecimento.

➔ **TATIANA –** O profissional de Psicologia deve considerar a religiosidade e a espiritualidade, quando forem expressas pelas pessoas, como significativas em seus modos de subjetivação e vida. Assim como é equívoco ético associar a sua própria fé religiosa no exercício profissional, o profis-

sional viola o código de ética ao desconsiderar, inferiorizar ou mesmo patologizar a expressão de fé de pessoas que se coloquem sob seus cuidados. A importância da manutenção da laicidade no exercício profissional é justamente a de garantir o reconhecimento de subjetividades na perspectiva da alteridade, ou seja, considerando o campo de significações dos próprios sujeitos em seus modos de vida e de subjetivação.

De que forma a Psicologia pode contribuir para o fortalecimento do Estado Laico e, ao mesmo tempo, combater situações de violações de direito?

➔ **TATIANE –** A consideração das diferenças morais, culturais, religiosas e das práticas sociais é fundamental para a construção da democracia, sendo o Estado laico a condição para que as diferenças não sejam assoladas por projetos políticos de segregação, marginalização e desqualificação. É preciso buscar o diálogo entre a Psicologia e outras categorias profissionais, somar-se às parcerias com grupos sociais, falar sobre esses temas junto à sociedade.

➔ **LUCIANA –** A Psicologia pode contribuir para o Estado Laico adotando uma postura de respeito pela diversidade religiosa/espiritual, de escuta das variadas proposições e engajamento em discussões múltiplas que incluam tanto profissionais, pesquisadores quanto pessoas da comunidade e oriundas das variadas tradições.

➔ **TATIANA –** A Psicologia é um importante ator social de enfrentamento do fundamentalismo religioso, ao reafirmar a necessidade de reconhecimento e respeito à diversidade social e à diversidade subjetiva. Desde 2013, a Psicologia tem integrado o Movimento Estratégico pelo Estado Laico, organização que contou com o CFP em sua articulação e que agora conta com apoio do Sistema Conselhos.

Como o/a psicólogo/a pode trabalhar sua própria crença religiosa e sua espiritualidade sem que isso interfira em sua prática?

➔ **EDUARDO –** Separando uma da outra, não vinculando em sua prática profissional e não usando sua própria crença como um diferencial profissional.

➔ **LUCIANA –** Talvez seja interessante que sua espiritualidade interfira na prática profissional! Não podemos supor que a religião ou espiritualidade possuem uma interferência negativa tomando exemplos negativos como o caso da cura gay. O problema não é a religião, é o que as pessoas fazem a partir dela. O sujeito fanático, fundamentalista e extremista levará essas características consigo, mesmo sendo ateu. Se ter crenças e espiritualidade é ter um bom coração, parece urgente que essa interferência ocorra. Não precisamos de mais profissionais tecnicistas e pouco humanizados.

➔ **TATIANA –** Como quaisquer outros fatores pessoais: reservando para si espaço de elaboração de seu próprio campo de significações sobre o mundo, a vida e si mesmo. Como outras convicções morais, o profissional deve saber manter distância entre seus próprios valores pessoais e os valores e modos de vida de outrem, de modo a não reduzir o outro a si mesmo. Este é um exercício ético que exige análise pessoal e supervisão-intervisão na condução dos trabalhos.

SAIBA MAIS

CRPRS participou do Seminário Nacional do Movimento Estratégico pelo Estado Laico (MEEL), realizado de 26 a 28 de agosto em Brasília.
http://bit.ly/CRPRS_Meel

Manifesto do Movimento Estratégico pelo estado laico
http://bit.ly/manifesto_MEEL

STOCK.XCHNG

Religiosidade e laicidade: o que nós, psicólogos, temos a ver com isso?

POR JOSÉ HENRIQUE LOBATO VIANNA*

Apreciamos ao longo dos tempos o surgimento de preceitos, éticas e valores que deram base ao que chamamos de cultura. Dentre esses modelos, temos, por exemplo, os que provêm das religiões, estas cunhadas sob o ideário da transcendência e da limitação humana. No livro "Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso", Mircea Eliade comenta que as imagens, os símbolos e os mitos têm por função revelar as mais secretas modalidades do ser.

Entendendo, como Felix Guattari, que as subjetividades são forjadas e modeladas no registro social, e as expressões de crença advindas das religiosidades passam por esta modelagem fabricando paixões, por vezes, intolerantes e segregadoras, vide o fundamentalismo imperante em certos segmentos religiosos. Portanto, não devemos mais nos furtar a pôr em debate quando o tema em questão diz respeito ao ponto da laicidade e das religiosidades quando as vemos próximas do campo da Psicologia.

A psicanalista francesa Françoise Dolto, em seu livro "O Evangelho à luz da Psicanálise", trata das implicações dessa disciplina no campo das religiosidades e pode ajudar um pouco nesta reflexão acerca da posição de qualquer profissional, independentemente de ser psicólogo, quando se vê confrontado com o discurso religioso. Dolto faz um apanhado de determinadas passagens bíblicas conduzindo-as, pelo viés psicanalítico, para a atualidade. Neste livro, ela discorre sobre suas experiências de infância, bem como do período anterior à entrada da Psicanálise na sua vida. Fala, portanto, de sua própria crença em relação ao sagrado e como isto incide na sua vivência como pessoa. Partindo dessa história, podemos inferir que, antes de nos tornarmos profissionais, trazemos já impressas em nossas memórias as marcas da cultura e, sendo assim, nossas vivências devem ser respeitadas e acolhidas. Dentre estas manifestações simbólicas, podemos ter, dependendo da formação pessoal, lembranças de experiências de cunho religioso ou, mesmo ainda, ser um religioso contrito e participante nas mais diversas instituições que lidam com o sagrado. Isso é do âmbito da intimidade da pessoa. Entretanto, quando estamos no exercício da profissão, devemos ter clareza em relação aos cuidados que prestamos àqueles que nos buscam solicitando nossos serviços. Não cabem, neste instante, nossas crenças ou descrenças, mas sim a responsabilidade que devemos ter para com o outro, que, por suas razões pessoais, nos busca como profissionais éticos e respeitosos.

Que o Estado brasileiro é laico, todos sabemos, mas quais são os limites entre laicidade e religiosidade quando se trata da construção de um saber e de um fazer como os ligados ao exercício da Psicologia? O que acontece quando se mistura crença pessoal com o exercício profissional? Quais são as implicações desse ato?

O Código de Ética do Profissional Psicólogo inicia seu texto sustentando que a práxis desse profissional se baseará "no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano", sendo seus princípios norteados pelos valores expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Diz ainda que o psicólogo "atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural". O lidar com a diferença nos remete ao limite entre aceitar e respeitar.

Pode ser que não se aceite como crença uma determinada manifestação religiosa, mas se deve respeitá-la como profissão de fé daquele que crê. Ou mesmo quando nos deparamos com aqueles que nada professam e que também devem ser respeitados por suas convicções agnósticas ou ateias. Temos responsabilidades em nossas condutas profissionais e devemos ter cuidados quando tratamos da integridade psicoafetiva daqueles que recebem nossos serviços nos mais diversos espaços de trabalho. Além do que, pelo próprio Código de Ética, em seu artigo 2º, é vedado ao psicólogo "induzir a convicções políticas, filosóficas, morais, ideológicas, religiosas, de orientação sexual ou a qualquer tipo de preconceito, quando do exercício de suas funções profissionais".

Temos lido, visto e ouvido nas mídias escrita, visual e falada assuntos que envolvem temas ligados à esfera religiosa: como um criança judia ter que rezar um credo cristão junto à turma sob ameaça de punição ou mesmo outro fato ocorrido em que menina que professa religião de matriz africana não poder mos-

* José Henrique Lobato Vianna (CRP 05/18767) é psicólogo clínico, conselheiro do CRP-RJ, mestre em Memória Social pela UNIRIO e doutor em Psicologia Social pela UERJ. Foi membro da Comissão Gestora do CRP-RJ entre 2003 e 2004 e conselheiro durante o XI (2004-2007) e XII (2007-2010) Plenários do CRP-RJ.

trar sua crença na escola por se sentir ameaçada em revelar suas convicções nas aulas de religião. Como nós, que trabalhamos com a saúde mental, nos posicionamos em relação a isso?

Esses pontos ajudam à reflexão sobre quais são os limites da profissão quando se apresentam, por exemplo, questões de ordem religiosa.

No VIII Congresso Nacional da Psicologia, em 2013, dentre tantas outras deliberações aprovadas pelas (os) psicólogas (os) eleitas (os) democraticamente nos diversos Congressos Regionais, ficou determinado que uma das ações a ser implementada pelo CFP e pelos CRPs no triênio 2013/2016 estaria baseada na construção de debates com a categoria acerca da questão da laicidade na profissão e a promoção dos Direitos Humanos. Tal diretriz tem por intenção fomentar o diálogo entre a Psicologia e a religiosidade/espiritualidade, bem como questionar os posicionamentos fundamentalistas que por ventura possam aparecer em determinados discursos e práticas de profissionais da área da Psicologia que calcam sua mensagem pelo viés religioso, ao invés do embasamento técnico e científico que devem pautar a sua prática.

Está, portanto, aberto o debate: pode a (o) psicóloga (o) ser religiosa (o)? Pode ser agnóstica (o)? Ateia (ateu)? Será que é esta a pergunta a ser feita ou devemos sair dos embates de foro íntimo e pessoal e partir para a reflexão a que diz respeito do espaço público que a profissão nos leva? Como conjugar crença pessoal com atuação profissional sem perdas nem danos para aquele que professa qualquer tipo de religiosidade?

Desde os primeiros encontros internacionais em que se debatia a Psicologia no contexto social, o tema das religiosidades se apresentava nas discussões dos congressistas. Com isso, podemos considerar que essa temática já era bem atrativa para os debatedores. Conclui-se que a ciência psicológica vem ajudando, há muito tempo, vários setores da sociedade, inclusive os religiosos.

Na história da Psicologia brasileira, temos em destaque alguns religiosos que contribuíram na sua construção e afirmação como ciência e profissão. O primeiro curso de Psicologia no país teve como um dos idealizadores o religioso jesuíta Antonius Benkö, na PUC-Rio em 1957. Além disso, Padre Benkö participaria mais tarde da formação do I Plenário do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro, em 1974, como vice-presidente.

O segmento religioso viria a buscar nos testes psicológicos, em alguns momentos, a base para avaliação dos noviços que pleiteavam adentrar na vida contemplativa e oblativa. Muitos foram os religiosos que iniciaram o curso de Psicologia nas décadas de 1960 e 1970, período áureo dos primeiros cursos em plena ditadura militar. Hoje em dia, muitas pessoas, das mais variadas filiações religiosas, têm buscado na Psicologia recursos para seus serviços, seja como psicólogos ou mesmo nas instituições religiosas às quais pertencem.

Infelizmente, o debate sobre o tema nos espaços acadêmicos ainda é incipiente e poucas são as instituições que se abrem para o estudo das questões pertinentes à Psicologia e Religião. As faculdades de Psicologia não estão habituadas a tratar desse tema; poucas são aquelas que ofertam algum tipo de discussão, seja em disciplinas “Psicologia e Religião” ou mesmo em debates mais aprofundados em alguma matéria, como por exemplo, na de ética profissional. É uma pena, pois as agências formadoras, ao não abrirem espaços para discussão desse tema, possibilitam certos equívocos que poderiam ser, pelo menos, atenuados em relação à atuação desse futuro profissional.

"A Psicologia deve ser laica em sua organização, porém nada a impede de estudar os fenômenos de ordem religiosa que se apresentam nas mais variadas culturas."

A Sociologia e a Antropologia já avançaram mais em suas pesquisas e discussões sobre o tema das religiosidades, mas a Psicologia ainda se mostra receosa em aprofundar seus estudos. Algumas ações, contudo, já acontecem: a ANPEPP (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia) promove discussões acerca da Psicologia da Experiência Religiosa desde 1997 no Grupo de Trabalho de Psicologia e Religião. Tal grupo tem por objetivo o estudo, entre outras coisas, da experiência religiosa na formação da personalidade, bem como o seu atravessamento na prática clínica e na formação do psicólogo, tendo, inclusive, já realizado nove seminários nacionais e organizado e publicado alguns livros onde abordam o estudo da Psicologia da Religião. Tal tema é pesquisado em diversos países, tendo sociedades de ensino que promovem tal ação, tal como a International Association for the Psychology of Religion, fundada em 1914 na Alemanha.

Podemos pensar neste ínfimo debate a partir de possíveis receios de se associar a Psicologia às questões ligadas à alma, como nos primórdios dessa disciplina, ainda muito próxima à metafísica, se é que são estes os argumentos que permeiam o impasse e a pouca apropriação do debate.

Isso, porém, não acontece somente no Brasil: o livro "*Psicologia y Religion*", organizado por César Roberto Avendaño Amador, da Universidade Nacional Autônoma do México, traz relatos de profissionais da América Latina que abordam as tensões entre esses saberes em seus países. O papel que nos cabe como pesquisadores do campo “psi” e o de estudar os efeitos da manifestação religiosa na vida pessoal e coletiva da humanidade e não o de afirmar ou refutar se elas estão certas ou erradas como metodologias. A Psicologia deve ser laica em sua organização, porém nada a impede de estudar os fenômenos de ordem religiosa que se apresentam nas mais variadas culturas. Com certeza, tanto a religião, com seus valores e crenças, quanto a Psicologia, como ciência e profissão, têm muito a contribuir uma com a outra.

No livro "Em Nome de Deus", de Karen Armstrong, encontra-se o estudo acerca do fundamentalismo no interior das principais religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Ao longo da história, vemos em várias culturas que, em nome de Deus, se matam aqueles que não professam a mesma crença. Meninas, como as da Nigéria, são sequestradas e obrigadas à conversão forçada à religião dos sequestradores, ou seja, se destroem culturas e sonhos, se uniformizam pensamentos e robotizam sentimentos. O que podemos pensar desse tipo de ação? No Brasil, encontramos manifestações de intolerância quando se trata de determinados segmentos religiosos quando próximos a diferentes expressões/manifestações de religiosidades. O que os profissionais da Psicologia dizem disso?

A negação dos direitos democráticos e do pluralismo religioso não cabe nesse segmento fundamentalista que afasta qualquer ideia ou desejo que não seja o que acredita ser a verdade, pois partem para o combate quando entendem como ameaça que os valores mais sagrados estão postos em xeque. Num estado secular, tal prática é inadmissível, pois a liberdade de expressão e de credo faz parte do cotidiano dos cidadãos.

Aceitar e respeitar não são sinônimos, pois posso não aceitar determinados argumentos, mas devo respeitá-los como ideia do outro. Cada um pode construir suas verdades e partilhar com os grupos que pensam do mesmo modo, mas impingir ao outro a ideia que acredita ser verdadeira é ultrapassar os limites do bom senso e do respeito ao próximo. O excesso em relação a alguns discursos que chegam de forma impositiva e nem um pouco reflexiva e respeitosa nos impele ao contra-argumento e defesa irrestrita do respeito às diferenças. Como já dizia Mahatma Gandhi, as religiões são caminhos diferentes que convergem para o mesmo ponto, ou seja, rumam para algo ligado à ordem da transcendência. Independentemente de sermos religiosos ou não, seguimos a vida, por vezes em caminhos diferentes, mas almejamos, quase que de forma coletiva, a felicidade, o amor, a vida.

As questões de respeito às diferenças no campo das religiosidades fazem parte inerente da luta pelos Direitos Humanos e para isso devemos estar atentos à formação do aluno e futuro profissional de Psicologia, bem como daqueles já atuantes nas diversas esferas em que a Psicologia se encontra. Cabe, portanto, à academia e aos órgãos reguladores da profissão a abertura de espaços para a discussão de assuntos pertinentes às questões religiosas para, quem sabe, possíveis equívocos produzidos nesta esfera sejam cada vez mais ecos de um passado remoto, não mais evocados na atualidade.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA MINAS GERAIS

Jornal do
Psicólogo

ano 28 ■ número 100 ■ maio a julho de 2013

Jornal do Psicólogo comemora 100 edições

PSICOLOGIA HOSPITALAR
O cuidado em situações limites. • PÁG. 3.

ENTREVISTA
Luiz Eduardo Berni discute a Psicologia e o fundamentalismo religioso. • PÁGS. 4 e 5.

ÁLCOOL E OUTRAS DROGAS
Brasil na contramão da abordagem e do tratamento dos usuários de drogas. • PÁGS. 12 e 13.

AVANÇOS
Ato Médico. • PÁG. 14.

ATUALIDADES
Psicólogos elegerão as próximas gestões do Sistema Conselhos. • PÁG. 16.

ENTREVISTA

Luiz Eduardo Berni discute a Psicologia e o fundamentalismo religioso

O Brasil vive tempos de retrocessos na área dos direitos humanos, que ameaçam um princípio democrático estruturante de sua Constituição Federal: a laicidade do Estado. Em meio às manifestações populares, que ocorreram em todo o país, ganhando força no período da Copa das Confederações, em junho, o *Jornal do Psicólogo* conversou com Luís Eduardo Berni, mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP e doutor em Psicologia pela USP, sobre a ação do fundamentalismo religioso nas esferas políticas brasileiras e as consequências disso para a Psicologia. Berni é conselheiro do Conselho Regional de Psicologia – São Paulo (CRP-SP), além de representante desse Regional no GT Nacional de Psicologia, Laicidade e Religião, o qual o CRP-MG também é integrante.

JP - Vivemos um momento no Brasil de retrocessos no campo dos direitos humanos, diretamente ligado ao crescimento do fundamentalismo religioso nas esferas políticas. A que você atribui esse crescimento?

O crescimento da frente parlamentar evangélica está ligado, diretamente, à forma como o sistema político no Brasil se articula. Esses movimentos [manifestações], que temos visto, trazem para a pauta a necessidade de reolharmos para essa questão, porque, apesar de o Estado ser laico, não há nenhum tipo de impedimento para pessoas de denominações religiosas acessarem ao poder a partir de seus grupos. Sabemos que os partidos são formados, exatamente, porque as pessoas têm suas ideologias. A frente parlamentar evangélica, que teve um crescimento expressivo do último mandato para o atual, é uma das maiores bancadas do Congresso Nacional.

É importante compreender o que significa ser fundamentalista. Significa que o fundamento da sua religião, no caso o cristianismo, é mais importante do que das outras religiões. E o cristianismo tem um detalhe, muito importante, que é o fato de ser uma religião missionária. A palavra de Deus precisa ser levada àqueles que não conhecem a boa nova. Essa função missionária faz com que a religião cristã se estenda para dentro das outras denominações religiosas e do Estado.

Dentro desse universo de professar e levar a fé para as pessoas que não a conhecem, surgem as missões, que acabam dentro do parlamento brasileiro, empurrando "goela baixo" da sociedade as dimensões do fundamento religioso de um grupo muito específico.

Há também uma associação com todo o universo conservador da sociedade brasileira, que não está só a serviço da religião. Com base nessa parceria, entre a religião e a sociedade conservadora, as coisas vão caminhando e avançam para dentro do Congresso Nacional. Isso ameaça a laicidade do Estado brasileiro, que é um Estado em "processo de laicidade".

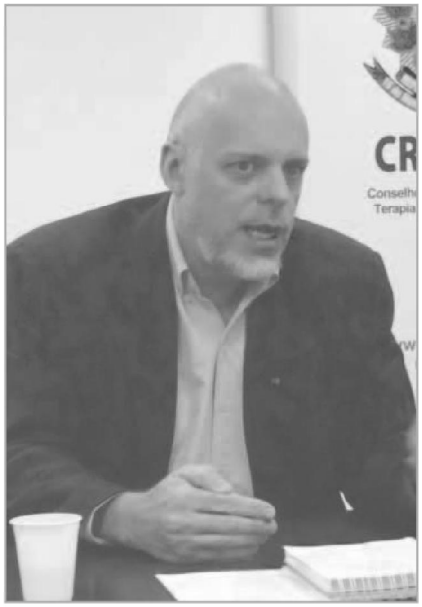
JP – Em um Estado laico, é legal termos um deputado pastor ou padre, ou ainda, símbolos religiosos nos órgãos públicos?

Em um Estado laico, nenhuma religião pode se sobrepor às outras. Se existe um crucifixo na parede, então deveria ter uma Estrela de Davi, um elemento da religião africana ou, o que seria mais correto, nenhum símbolo religioso. A laicidade pressupõe a inexistência da relação do Estado com a religião. Os crucifixos deveriam sair das paredes dos órgãos públicos, falando sobre essa dimensão simbólica que você tocou.

Hoje, temos, por um arranjo político, o deputado Marco Feliciano comandando a Comissão de Direitos Humanos e Minorias. A postura e o lugar de onde ele vem se opõem completamente ao lugar que ele ocupa. É impossível pensar que uma pessoa que tem uma postura fundamentalista, fechada no fundamento de sua religião, ocupando a cadeira de presidente da comissão que trata das minorias.

JP - Quais são os grupos mais impactados com o crescimento do fundamentalismo religioso na esfera política?

A dimensão da sexualidade, em toda sua abrangência, é um dos pontos centrais na disputa pela mudança que a sociedade venha a ter. Por isso, os ataques diretos a toda a questão da homossexualidade, entendida, muitas vezes, como doença. Mais do que isso, como o fundamento é a religião, entende-se que essas pessoas [homossexuais]



Crédito: Christiane Gomes (CRP-SP)

estão em pecado.

Todas as questões ligadas à sexualidade, como o aborto ou a liberdade de gerir o próprio corpo, encontram aí um empecilho muito grande, porque a alteração disso traria uma grande mudança no fundamento da sociedade. Então, temos o ataque ou o conservadorismo, ou seja, conservar a família como ela é.

JP - Qual o papel da Psicologia nesse contexto em que os direitos das minorias estão sendo atacados em nome de um conservadorismo?

Efetivamente, o que tem acontecido é que o Sistema Conselhos de Psicologia tem sido frontalmente atacado por esses grupos conservadores. É um ataque que vem de diversos campos sociais, contra o posicionamento do Sistema Conselhos a favor das minorias e dos direitos humanos.

A construção do campo da prática e da ciência é uma construção coletiva. O Sistema Conselhos tem um papel importante nessa construção: pautar o seu referencial pelos direitos humanos. É exatamente esse fundamento que tem sido atacado por diversas categorias e classes da sociedade.

No caso, estamos falando dos fundamentalistas religiosos, mas também se pode ver, nessa perspectiva, o fundamentalismo corporativista da classe médica, que quer ditar

ENTREVISTA

em cima das profissões da saúde, se colocando em posição superior. Fazem uma associação da medicina com saúde. Assim, é como se a medicina fosse sinônimo da saúde. São movimentos que estão em um campo estritamente do fazer profissional, mas que também encontram uma forma de fundamentalismo, na medida em que querem reservar um mercado para sua categoria, protegendo e dizendo que eles, os médicos, saberiam qual a melhor forma de prescrição terapêutica para as outras profissões da saúde.

JP – Quais ações de enfrentamento a esses retrocessos têm sido tomadas e como elas se organizam no Sistema Conselhos?

O que o Sistema tem feito é reagir a essa questão, embora seja fundamental nos posicionarmos; até então, estávamos sendo apenas reativos. Ao percebermos isso, o Sistema Conselhos avança e coloca um Grupo de Trabalho (GT), que irá discutir não a laicidade, porque esta não se discute. A laicidade é um princípio que deve ser entendido como pétrio, ou seja, um princípio soberano, a partir do qual começamos a conversar. Então, não dá para discutir laicidade, pois se trata de um princípio inquestionável. O que devemos fazer é discutir quais são as relações da Psicologia com a religião e quais são as relações da Psicologia com a espiritualidade, que são coisas distintas. O que temos feito, até agora, é segurado a porta para que essa dimensão do fundamentalismo não entre e desconstrua tudo aquilo que foi construído ao longo desses anos.

Entendo que, a partir do GT Nacional de Psicologia, Laicidade e Religião, avançamos para estabelecer um diálogo, que já houve no passado, mas não teve continuidade. Precisamos nos perguntar: qual é a dimensão psicológica da religião? Qual é a relação da Psicologia com a espiritualidade?

JP – Como tem funcionado esse grupo de trabalho nacional sobre Psicologia, Laicidade e Religião?

A primeira coisa que fizemos foi entender o campo, perceber a dimensão do cristianismo, do fundamentalismo e da espiritualidade na sociedade. Para podermos melhor situar o campo, precisamos dialogar com essa dimensão psicológica da religião e temos nos debruçado nisso. Estamos fazendo uma série de propostas, ainda em discussão, que precisam de aprovações finais do Sistema Conselhos de Psicologia para que possam vir a público.

A Psicologia está agora, de fato, olhando para essas questões, para avançar, além de segurar a porta para que os fundamentalistas não derrubem todas as conquistas que foram feitas. É preciso entender por quê e como os fundamentalistas buscam a Psicologia para aplicar em suas igrejas. Olhar para a dimensão da religião naquilo que ela tem de psicológica, porque a religião é extremamente psicológica; por exemplo, o conforto, que muitas vezes a religião oferece, é da ordem psicológica.

JP - Você diz que, até então, a Psicologia e o Sistema Conselhos tem barrado o avanço desse fundamentalismo religioso. Como conseguiremos fazer isso sem configurar uma discriminação?

O que precisamos fazer é conhecer o campo. O preconceito reflete um desconhecimento da alteridade. Aquilo que não é igual, eu rejeito por princípio. Há dentro do pensamento de esquerda uma aversão tácita de toda e qualquer forma de espiritualidade ou religiosidade. De fato, porque eu desconheço, eu atuo de uma forma tão preconceituosa quanto o outro lado. A única forma, que possa permitir que isso não aconteça, é estudando o campo.

Entrar em diálogo permite que eu afirme, com mais propriedade, as minhas convicções, podendo estar ou me colocar no lugar do outro para entender também qual é o posicionamento dele. Não precisa haver consenso, mas como vamos trabalhar de uma forma respeitosa, em prol da sociedade, fazendo e mantendo os acordos que vão permitir a liberdade de consciência e crença, que está prevista no 5° artigo da Constituição?

São princípios que têm que balizar todos. Para não rejeitar o outro, não agir de forma preconceituosa, é preciso se debruçar para, verdadeiramente, querer olhar.

JP – Em sua opinião, esse movimento conservador reflete, de maneira geral, o que a sociedade pensa?

O que estamos vendo, nesse momento de manifestações, é o reflexo de um desequilíbrio social histórico desse país. Este é um movimento que diz que o modelo que vivemos não dá mais. Se voltarmos para os fundamentos, é essa a disputa de poder que está na base: o "ter", a questão econômica. Entendo que estamos em um modelo econômico que não tem mais sustentabilidade.

Há uma ligação em tudo que estamos falando com esse movimento social que estamos vivendo. Particularmente, sou bastante esperançoso de que essas mudanças que espero não sejam apenas a reposição de um balde em um vazamento.

Obviamente, não se trata só do modelo econômico, mas do modelo político, a forma como gerimos nossa política. Precisamos estabelecer regras para que determinadas instâncias de particularidades muito específicas, como a religião, se mantenham em seu lugar e não avancem para dentro do Estado.

Movimentos como o Movimento Estratégico pelo Estado Laico (MEEL), são fundamentais, porque reforçam a necessidade da liberdade de crença e consciência, que devem ser entendidas como de igual direito para todos. Não é possível que nenhum grupo religioso, ou de qualquer outro tipo de fundamentalismo, arraste a sociedade para um determinado lugar.

A religião fundamentalista trabalha muito em cima da naturalização das desigualdades como um fundamento divino. Essas questões precisam ser questionadas, do ponto de vista de como a religião conforta, muitas vezes, por uma dimensão religiosa, ao invés de trabalhar para alterar o quadro social.

Temos que entender que na democracia não vai haver consenso. A tensão entre a política, o Estado e a religião são milenares e sempre irá existir. Vejo isso de forma otimista.

A Psicologia brasileira é uma das profissões que tem feito uma ação social de maior relevância, se colocando, efetivamente, ao lado da sociedade na implementação de políticas públicas, na manutenção do Estado de direitos e dos direitos humanos. A Psicologia tem sofrido derrotas, mas não podemos e não devemos parar! Temos que continuar nesse movimento e a sociedade precisa compreender a relevância da ação psicossocial da Psicologia.

Conselho Regional de Psicologia do Paraná

ANO 16 - EDIÇÃO 93 - MAIO/JUNHO 2014 - CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO PARANÁ

Contato

FETSUAS-PR

OS TRABALHADORES DO SUAS E A ATUAÇÃO DA PSICOLOGIA NESSE SISTEMA

ENTREVISTA

LUIZ EDUARDO V. BERNI FALA SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO E AS PRÁTICAS EM PSICOLOGIA.

DIÁLOGO PR

ATUAL GESTÃO DO CRP-PR PROMOVE AÇÃO DIALÓGICA EM TODO O ESTADO.

COLUNA POT

A VIVÊNCIA ÚNICA DO TREINAMENTO COMPORTAMENTAL AO AR LIVRE.

ENTREVISTA

PROF. DR. LUIZ EDUARDO V. BERNI FALA SOBRE O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO, AS RELAÇÕES ENTRE AS TEORIAS E AS PRÁTICAS ALTERNATIVAS E OUTROS ASSUNTOS

Nesta edição da Contato, o Prof. Dr. Luiz Eduardo V. Berni (CRP-06/35863), mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo, atual coordenador geral e pesquisador da Universidade Rose-Croix Internacional - Jurisdição de Língua Portuguesa (URCI) e docente em diversas outras instituições, fala sobre o processo de construção do conhecimento, as relações entre as teorias e as práticas alternativas, o pensamento científico, o reconhecimento social e da categoria perante tais práticas emergentes e a regulamentação frente aos órgãos do Sistema Conselhos de Psicologia.

Na sua opinião, hoje, quais são os principais problemas enfrentados pelos egressos dos cursos de graduação em Psicologia para a prática efetiva da profissão nos seus diversos campos de atuação?

O que observo, em minha prática, é que os egressos encontram um campo diferente do que esperavam encontrar, ou seja, na vida real a coisa não é exatamente a mesma que aprenderam nos bancos das faculdades. Há ainda muita expectativa quanto à Psicologia Clínica, modelo de profissional liberal, que é bastante elitizada, e há também um grande desconhecimento das Políticas Públicas, campo no qual a atuação da Psicologia vem crescendo cada vez mais.

Como a academia poderia dialogar de maneira mais efetiva com a prática da Psicologia para dar mais suporte à formação dos estudantes dessa área?

Penso que, com as novas Diretrizes Curriculares Nacionais, que são de 2011, haverá uma tendência nos próximos anos de que essas questões fiquem mais próximas. Porém, é preciso que a parcela da categoria que atua na formação de novos profissionais seja também militante no sistema, compreenda as instâncias democráticas e deliberativas da Psicologia, pelas quais se pautam o Sistema Conselhos de Psicologia, para que esse suporte possa ser mais efetivo.

Sobre as relações da religião e da ciência, como o senhor entende que a Psicologia poderia trabalhar com as diversas religiões tanto no âmbito acadêmico quanto na prática terapêutica?

Essa talvez seja a questão mais relevante para os próximos anos. A Psicologia precisa compreender que toda religião tem uma base psicológica, mas que a Psicologia não tem uma base religiosa. Portanto, a primeira coisa que a Psicologia precisa fazer, e está fazendo, é olhar, sem medo, para essa relação, que é bastante complexa. As diretrizes do VIII Congresso Nacional da Psicologia nos autorizam a fazê-lo. Um entendimento fundamental é sobre a laicidade do Estado e da Ciência. Laicidade não significa que haja uma desconsideração da construção subjetiva promovida pela religião, pelo contrário, significa afirmar que essa construção é pautada pela diversidade de denominações religiosas, como é o caso do Brasil. Só podemos falar em "diversas religiões" ou crenças – inclusive a crença de que não existe Deus – porque vivemos num Estado laico, ou em processo de laicidade, como talvez fosse mais correto falar. Portanto a laicidade, como afirma a Nota Técnica do Conselho Federal de Psicologia, é a base sólida por meio da qual vamos iniciar a conversa. Há, entretanto, dentro do próprio sistema, o uso dessa terminologia de forma inadequada. Muitas vezes,

quando estamos discutindo as relações da Psicologia com as religiões, as pessoas afirmam que estamos discutindo "a laicidade", isso a meu ver, é um equívoco que turva a real discussão. O que estamos discutindo são as relações da Psicologia com a religião por meio da base segura que é a laicidade, portanto, laicidade não se discute, afirma- se como princípio fundamental. Como no âmbito da formação não se discutem essas questões, muitos Psicólogos atravessam a fronteira entre a religião e a ciência sem sequer saber que o estão fazendo. Dessa forma, cometem faltas éticas e ficam sujeitos às ações disciplinares. Há profissionais que violam a ética profissional ao misturarem suas crenças morais advindas da religião – porque foram compreendidas de forma 'a-histórica' – e querem inverter a lógica, afirmando que "seu conselho de classe o está perseguindo". Isso é um absurdo. Esses maus profissionais é que estão violando os princípios fundamentais do nosso Código de Ética e maculando a Psicologia frente à sociedade. Mas isso é muito sutil, por isso os profissionais precisam estar muito atentos.

Nos processos de construção do conhecimento, como o senhor poderia nos explicar o papel desempenhado pela ciência da epistemologia?

Há várias formas de compreender como se dá a construção do conhecimento. Há estudos sobre a consciência que estimam que nossa dimensão "consciente" é formada por apenas 1% se comparada à dimensão do "inconsciente", os outros 99%. Portanto, pensando nessa linha de raciocínio, o que afirmamos ser "ciência objetiva" se situa nessa pequena faixa do espectro da consciência. Polêmicas à parte, a epistemologia é um estudo importante, aliás, fundamental para a Psicologia, que tem um campo tão diverso e não unificado. Eu, particularmente, gosto muito das reflexões do Thomas Kuhn sobre o assunto. Seu raciocínio é muito claro ao afirmar que aquilo que é aceito como verdade nada mais é que um acordo intersubjetivo da comunidade científica. Nesse sentido, há áreas na Psicologia que demonstram com muita clareza esse tipo de acordo. Veja a Psicologia Anomalística, por exemplo, muito pouco conhecida dos Psicólogos. A Psicologia Anomalística estuda os "fenômenos Psi" tidos como anômalos, mas que, na verdade, são bastante comuns aos seres humanos. A

> "A Psicologia precisa compreender que toda religião tem uma base Psicológica, mas que a Psicologia não tem uma base religiosa."
>
> PROF. DR. LUIZ EDUARDO V. BERNI

Prof. Dr. Luiz Eduardo V. Berni

questão é mais complexa do que isso, mas para essa explicação creio ser suficiente. Dentre esses fenômenos temos a "telepatia", por exemplo. Os pesquisadores dessa abordagem são muito sérios nos critérios objetivos de pesquisa. Os dados experimentais apresentam relevância estatística, portanto, são validados pelo olhar mais criterioso da Ciência. Nesse contexto, a telepatia apresenta comprovação estatística, entretanto, os acordos intersubjetivos – da comunidade acadêmica – simplesmente fazem com que esses dados não existam. Não é que os dados sejam negados. Não, eles estão lá, mas ninguém dá atenção a eles. Sendo assim, você entende como Thomas Kuhn estava certo? Estudando a relação de forças que existe na Psicologia brasileira, vejo como essa construção epistêmica é política. Por exemplo, o Sistema Conselhos de Psicologia tem uma pauta acordada nos CNP e refletida em nosso Código de Ética, qual seja, nossas ações são orientadas por uma defesa intransigente quanto aos Direitos Humanos. Portanto, nossos acordos intersubjetivos são lastreados por essa dimensão. Há testes psicológicos que cumprem os requisitos científicos, estatísticos, etc., mas ferem os Direitos Humanos. Assim, apesar de poderem ser construídos com uma base metodológica segura, carecem de referencial ético à luz dessa dimensão, portanto são rejeitados. Então compreender esse jogo de forças é muito importante para atuação na área.

Poderia fazer uma diferenciação entre o que é epistemologia e ontologia?

Eu acrescentaria aqui mais um elemento além desses dois: a lógica. Todos são disciplinas da Filosofia. Na nossa discussão aqui, eu afirmaria que estão no campo da Filosofia da Ciência. E é sob essa ótica que vou explicar minha compreensão sobre as mesmas. Quando estamos falando de ontologia estamos no campo do ser. No caso, o ser humano. Portanto as questões ontológicas se refletem na visão de ser humano. Eu poderia ampliar ainda para uma visão de realidade, de universo. O melhor seria talvez classificar como visão de mundo. Quando penso a ontologia, estou olhando a questão por essa ótica. Então a partir dessa visão de mundo, posso construir conhecimentos. Quando penso nesses critérios paradigmáticos, daquilo que é considerado "verdadeiro", estou no campo da epistemologia. E a lógica é da ordem procedimental, ou seja, metodológica. Então eu diria o seguinte: uma visão ontológica (visão de realidade, ser humano) implica numa visão epistemológica (de construção de conhecimento - verdade). E para que essa construção seja realizada, os pesquisadores se servem de uma visão lógica, ou seja, dos procedimentos, encadeamentos e instrumentos utilizados para produzir o conhecimento. Na verdade, essas três disciplinas formam um complexo que se retroalimenta para constituir as bases da ciência que fazemos.

Na sua opinião, o Psicólogo precisa entender a epistemologia e seus funcionamentos enquanto ciência para que a sua atuação prática profissional seja eficiente?

Ele não precisa ser epistemólogo, mas precisa compreender que a variação do campo da Psicologia é grande. Assim, o Psicólogo precisa compreender que existem diferentes perspectivas ontológicas, epistemológicas e lógicas na construção da Ciência Psicológica, para não se surpreender, por exemplo, com o seguinte paradoxo: um Psicólogo Social se entende perfeitamente com um Antropólogo, um Psicólogo Comportamental se entende perfeitamente com um Biólogo, mas esses dois psicólogos podem ter grande dificuldade de se entenderem entre si.

Dentro dos padrões que se estabelecem nos métodos de pesquisa, quais costumam ser os problemas que enrijecem os processos e dificultam os avanços e o surgimento de pensamentos novos, alternativos e contra-hegemônicos?

Voltemos ao Thomas Kuhn. Ele afirma que a "ciência normal" costuma responder à maioria dos

"Estudando a relação de forças que existe na Psicologia brasileira, vejo como essa contrução epistêmica é política."

Prof. Dr. Luiz Eduardo V. Berni

problemas científicos durante um longo período de tempo. As "anomalias", ou seja, as questões que não são respondidas por essa ciência, são inicialmente colocadas de lado. Quando essas questões, "não resolvidas pela ciência normal", começam a se avolumar, alguns pioneiros se aventuram em buscar respostas. Isso os situa no campo da "ciência extraordinária". Evidentemente as metodologias encontradas são distintas das metodologias da ciência normal. Certo? Se não fosse assim, aquela ciência teria respondido às questões e não as teria deixado de lado. Muito bem, há um momento histórico – penso que seja o momento que vivemos agora – em que tanto a ciência normal quanto a ciência extraordinária respondem suas perguntas, e então acontece o confronto. Como uma base epistemológica de verdade é diferente. Há uma tendência da ciência normal – que é hegemônica – em negar os conhecimentos da ciência extraordinária – contra-hegemônica. Isso acontece também na Psicologia. No início dos estudos da Psicanálise, Freud foi amplamente hostilizado pela comunidade acadêmica. Naquela época, a Psicanálise estava no campo da ciência extraordinária (contra-hegemônica). Quando a Psicanálise passou a ser aceita amplamente na comunidade científica, passou a ser "algo normal", ou seja, a responder a maioria das perguntas problema. Portanto hoje a Psicanálise é uma intradisciplina da Psicologia e é hegemonicamente aceita. Entretanto, a Psicologia Transpessoal, por exemplo, ocupa hoje o lugar que a Psicanálise ocupava no passado, um lugar contra-hegemônico, pois ousa responder questões que estão fora do campo epistêmico da psicanálise.

Como a academia pode contribuir para a construção de um diálogo entre as práticas convencionais, hegemônicas e as tradicionais?

Se no campo da ciência temos problemas como os que comentei acima, imagine pensar em racionalidades fora desse campo. Tudo fica muito mais complexo. Quando falamos em práticas tradicionais, normalmente nos referimos a dimensões profundamente arraigadas no imaginário popular ou em dimensão transculturais profundas. Por exemplo, a Medicina Tradicional Chinesa (MTC) é um conhecimento tradicional baseado no Taoismo e profundamente arraigado na cultura chinesa. Sua ampla diáspora pelo planeta fez com que fosse reconhecida pela UNESCO como patrimônio da humanidade. Essa "medicina" (tradução ruim, o nome correto provavelmente seria

"saúde") é baseada numa outra perspectiva lógica, por assim dizer. Há um trabalho muito importante que fundamenta todo o relacionamento entre o "tradicional" e o "convencional" no campo da saúde. Trata-se do conceito de "racionalidade médica", desenvolvido pela professora Madel Luz. Segundo essa autora, a racionalidade não é sinônimo de epistemologia, é algo mais complexo. Eu diria "holístico", porque não é fragmentado. A mesma dimensão integral que encontramos na MTC, encontramos também nos conhecimentos tradicionais indígenas. Portanto, para poder dialogar com essa dimensão ou racionalidade, é preciso fazer um exercício transcultural, transpessoal e, sobretudo, transdisciplinar. Assim essas abordagens, sobretudo a transdisciplinaridade, podem ajudar no diálogo entre essas importantes dimensões de conhecimento, o conhecimento Tradicional (não científico) e o Convencional (científico).

Qual a relação do financiamento de pesquisa dentro da academia e a reprodução de modelos hegemônicos, que acabam estabelecendo paradigmas e criando obstáculos para o desenvolvimento das práticas alternativas?

Evidentemente as linhas mais tradicionais têm mais dinheiro, mas as agências de fomento brasileiras têm linhas de pesquisa para o extraordinário também. Isso ajuda muito no desenvolvimento da ciência.

Na sua visão, como se dá a relação entre o reconhecimento das práticas terapêuticas da Psicologia pela categoria e as suas respectivas regulamentações no Sistema Conselhos de Psicologia? Qual é o papel da academia nesse processo?

Essa também é uma dimensão bastante importante e pouco discutida dentro do Sistema Conselhos de Psicologia, que é composto pelo conjunto CFP e CRPs e tem o papel de orientar, fiscalizar e regulamentar a profissão. Trata-se de um poder delegado pelo Estado brasileiro para a própria categoria. Assim, com base em um referencial democrático, os profissionais escolhem seus representantes, que atuarão com base nas definições emanadas da categoria e que foram acordadas no CNP, gerenciadas de forma sistêmica nas Assembleias das Políticas, da Administração e das Finanças (APAF), que é um momento no qual os representantes de todos os CRPs se reúnem para discutir e alinhar posicionamentos. Como já afirmei, o papel desse Sistema é orientar, fiscalizar e regulamentar a Psicologia no Brasil,

para que os serviços oferecidos à população sejam de qualidade. Já o reconhecimento, é uma questão social que se dá tanto pela sociedade, de maneira geral, quanto pela própria categoria, quando esta se associa. Por exemplo, a Psicanálise é reconhecida sem que o Sistema Conselhos tenha atuação nesse reconhecimento. O que quero dizer é que não existe uma resolução que autorize os Psicólogos a praticar a Psicanálise, pois se trata de algo que, de forma hegemônica, é notoriamente reconhecido pela sociedade e categoria. Não foi preciso uma "resolução do CFP" para afirmar isso. Portanto, esse reconhecimento social se deu lastreado pela própria categoria a partir das associações de Psicanálise que foram estruturando suas perspectivas de verdade. Assim, eu diria que podemos pautar essa questão em quatro categorias. A primeira: **Práticas reconhecidas, conhecidas, mas não regulamentadas** por Resolução do CFP, como a Psicanálise e a Psicologia Comportamental. Tratam-se de práxis que são praticadas por muitos Psicólogos, são bem conhecidas da sociedade, mas não

são regulamentadas, ou seja, não existe uma Resolução CFP que as autorize, visto que o campo de atuação profissional não apresenta problemas. A segunda: **Práticas reconhecidas, pouco conhecidas, mas regulamentadas**, como a "Orientação Psicológica via Internet" (Resolução CFP 11/12), a sociedade e a categoria ainda desconhecem esse tipo de atuação e as Comissões de Orientação e Fiscalização dos CRPs vivem respondendo questões desse tipo, ou seja, é possível atendimento via Internet? Sim. A terceira: **Práticas reconhecidas, pouco conhecidas e não regulamentadas** por Resolução do CFP, é o caso de práticas como as que, por exemplo, decorrem da Psicologia Transpessoal, que, como vimos, não são hegemônicas. Como uma abordagem minoritária há o reconhecimento da categoria (via academia e via práxis), mas como se trata de um grupo minoritário, tais práticas são pouco conhecidas do público e da categoria. Nesse particular, a Transpessoal sofre também um ataque por profissionais que, de maneira equivocada, atravessam o campo entre a Psicologia e a Religião e, ao serem pegos em falta ética, tentam atribuir sua ação profissional à Psicologia Transpessoal. Entretanto, essas pessoas raramente têm uma formação nessa área. A quarta: **Práticas emergentes, pouco conhecidas e não regulamentadas** trata-se de práticas que muitas vezes são multiprofissionais, que refletem novas formas de atuação profissional, que estão sendo construídas e que ainda estão em observação e estudo. Algumas dessas práticas passam pela academia, outras não, sendo fruto do estudo e da prática de profissionais. A hoje reconhecida Psicanálise desenvolveu-se nesses moldes, inicialmente. Assim, as práticas ainda emergentes contam com poucos profissionais que as estão praticando e, portanto, não possuem o reconhecimento da categoria, porque ainda estão sendo propostas. Numa primeira análise, podem ser praticadas livremente, pois não ferem a ética, mas, muitas vezes ficam em observação, requerendo reanálises periódicas. Eu diria que muitas dessas práticas não vão vingar, mas outras irão se instituir e ganhar a relevância social. ■

ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE PSICODRAMA

FEBRAP
Federação Brasileira de Psicodrama

PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICODRAMA TERAPÊUTICO
Direcionado à Psicologos e Médicos
Início em Agosto de 2014
Duração do Curso:770h - 30 meses / Clínica Escola / Bolsa Auxílio

PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICODRAMA SOCIOEDUCACIONAL
Direcionado à Profissionais graduados em todas as áreas que desejam aplicar o Psicodrama em sua área de atuação
Início em Agosto de 2014
Duração do Curso:624h - 30 meses / Clínica Escola / Bolsa Auxílio

Em parceria com as Faculdades Integradas Espiritas(Reconhecido pelo MEC) e Certificação pela Federação Brasileira de Psicodrama

Associação Paranaense de Psicodrama - CRP 08/00040 PJ
Fones: (41) 3332-7387 / (41) 3333-8564
Rua Conselheiro Dantas, nº 534, Bairro Rebouças - CEP: 82220-000 - Curitiba - Paraná
www.psicodrama.org.br - contato@psicodrama.org.br

A CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA À PSICOTERAPIA[1]

Ênio Brito Pinto

Quero começar este artigo com algumas questões que me orientarão na escrita: que relação poderia haver entre a psicologia, especialmente a psicoterapia, e as Ciências da Religião? Por que psicoterapeutas estudariam Ciências da Religião? Que diálogos se podem estabelecer entre estes dois saberes?

Para buscar possíveis ampliações para essas questões é preciso delimitar, ainda que minimamente, os campos em questão – a saber, o campo das Ciências da Religião; o da psicologia, em especial o campo da psicologia da religião; o campo da psicoterapia, uma atividade sempre permeada (ainda que de maneira não confessada) pela espiritualidade e pela religiosidade humanas – para assim refletir sobre as interfaces da psicoterapia com a área das Ciências da Religião.

As Ciências da Religião

A área das Ciências da Religião não tem suas fronteiras estritamente delimitadas, nem deve ter. Entendo que a denominação dessa área é suficientemente vaga e que isso é uma de sua melhores qualidades. Quando digo que essa denominação é suficientemente vaga, quero dizer que uma categoria é vaga quando utilizada de maneira que deixe lugar para a coexistência de diferentes fenômenos em sua abrangência, mesmo que estes fenômenos se contradigam. Então, quando tratamos do campo das Ciências da Religião, é preciso ter em mente que uma ciência, para ser considerada como aplicável ao mundo religioso, precisa ter estudos ou práticas voltados para este referencial comum; é preciso também que essa localização perante os referenciais comuns seja feita com cuidado para evitar uma excessiva generalização; e, finalmente, é preciso verificar-se a legitimidade desta postulação ao campo para que se possa desenvolver e utilizar especificações de linguagem que permitam comparações e aproximações genuínas dentro da área. (*cf* Neville, 2001, p. 14-16)

---

[1] Texto publicado em PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas e Paulus 2013, p. 677 – 690.

O objeto de estudos das Ciências da Religião é, no meu modo de ver, o mundo religioso. Não é só a religiosidade ou as religiões. É o mundo religioso, singular, genérico, suficientemente vago para caberem neste termo a religiosidade, a espiritualidade, os mitos, os rituais, a história, a linguagem, a cultura, as religiões, as pessoas de vida religiosa, as pessoas com sua vida religiosa, a moral e a ética religiosas, o simbolismo religioso, enfim, tudo o que se refira a ou que contenha a religião.

Entendo também que o campo das Ciências da Religião, dadas a enorme complexidade e a importância de seu foco de estudo, é, por excelência, um campo multidisciplinar, plural, no qual não há lugar para um tipo de especificidade que encontramos em algumas outras áreas científicas, e esse é um diferencial extremamente positivo para este campo de estudos, na medida em que transforma as Ciências da Religião no lugar por excelência do diálogo.

O campo de estudos do cientista da religião o obriga a saberes múltiplos, o convida à diversidade, exige o conhecimento e a integração de diversas linguagens na construção de uma nova configuração. Por isso, o próprio cientista da religião precisa ter uma cultura ampla e geral, um conhecimento básico sobre os diálogos das diversas ciências com a religião, ao mesmo tempo em que precisa se aprofundar em sua área específica. É por isso que Antonio Gouvêa Mendonça (2001, p. 149) afirma que “as ciências da religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos olhos.”

É interessante apontar, desde já, que esse tipo de exigência também está colocado ante o psicoterapeuta, dada a variedade de mundos que ele é convidado a visitar em seu labor; dessa forma, ao ampliar seu espaço de indagações, as Ciências da Religião possibilitam ao psicoterapeuta uma aproximação mais abrangente e compreensiva ante o mundo de seu cliente. Esses campos, o das Ciências da Religião e o da psicoterapia, são tão amplos e complexos que acabam por exigir do profissional uma certa abertura horizontal de seus conhecimentos, a qual precisa ser contrabalançada por e integrada a uma cuidadosa verticalização na sua área de formação principal; tal tarefa é complicada e difícil, exige bom ritmo, maturidade e humildade na busca incansável da boa forma teórica e metateórica. Esta busca traz a necessidade de um saber que não permita a fragmentação do conhecimento, mas possibilite a integração gerada pela boa confluência entre o aprofundamento e a horizontalização dos saberes.

Uma das várias ciências que compõem as Ciências da Religião, uma de suas subdisciplinas, é a psicologia. Entendo que a psicologia pode dar uma contribuição para esse campo e pode receber deste campo uma contribuição valiosa, com repercussões nas diversas áreas do saber psicológico, inclusive na psicoterapia.

A psicologia como uma das ciências da religião

A interface entre as Ciências da Religião e a psicologia não se resume à psicologia da religião, embora comece por ela. Também outras áreas da psicologia têm nessa interface um fértil campo de pesquisas, desde, por exemplo, a psicologia do desenvolvimento, com estudos sobre o desenvolvimento da religiosidade; a psicologia da personalidade, com estudos sobre o homem religioso; a psicopatologia, com estudos sobre os limites entre o saudável e o patológico nas vivências místicas; a psicologia organizacional, com os estudos sobre as instituições religiosas; e a psicologia clínica, que aponta as profundas relações entre a psicoterapia e os aspectos espirituais e religiosos do existir, ponto que mais me interessa neste artigo.

Para compreender melhor as possíveis aproximações entre a psicologia e a religião, entre a psicoterapia e a religião, é preciso delimitar, ainda que muito sucintamente, o campo da psicologia da religião.

Para Massih (2007, p. 06 e ss), a psicologia da religião é, antes de tudo, uma disciplina "não-apologética e não-confessional que estuda as experiências religiosas individuais e coletivas e seu reflexo no amadurecimento humano e religioso das pessoas e das comunidades". O objeto de estudo da psicologia da religião, para essa pesquisadora, é a experiência religiosa, de modo que se pretende "entender o fenômeno religioso desde as motivações, experiências, atitudes e dinâmicas afetivas e cognitivas presentes nos comportamentos religiosos".

Para Valle (1998, p. 51), a psicologia da religião, ao estudar como alguns fenômenos religiosos são vivenciados psicologicamente por um sujeito, "indaga sobre a estrutura psicológica que está por trás das formas de vivência e experiência religiosa. (...) A psicologia da religião vê como sua tarefa descrever e 'explicar' psicologicamente a estrutura e a dinâmica do agir religioso do ser humano."

No que diz respeito ao objeto próprio de estudo da psicologia da religião, saliento que o psicólogo não tem como objeto de estudo propriamente o sagrado, mas o ser humano em contato com suas vivências do sagrado. Quanto às religiões, não é de interesse da psicologia a verdade do

conteúdo delas, mas a vivência que os fieis têm da sua religião. É também matéria da psicologia da religião o estudo dos impactos da secularização na organização das pessoas. Penso que também fazem parte do campo da psicologia da religião, além da espiritualidade, da religiosidade e da religião enquanto cultura, compreensões acerca dos mitos, ritos e símbolos religiosos, acerca das instituições religiosas e de seus componentes, sem esquecer ainda que a psicologia da religião tem também o que acrescentar quando se trata de compreender e discutir a moral religiosa e o modo como a religiosidade atua como fonte de referência na organização que as pessoas fazem de sua vida.

A maneira como os estudos são conduzidos em psicologia da religião tem íntima correspondência com a abordagem que se usa, em psicologia, para fundamentar os estudos. Se seguirmos a tradicional divisão da psicologia em três grandes forças – a psicanálise, o cognitivismo comportamentalista e a psicologia fenomenológica –, as quais diferem, essencialmente, quanto à visão de homem, logo perceberemos que as contribuições de cada força à área da psicologia da religião ainda precisam ser melhor desenvolvidas, especialmente no que se refere à psicoterapia. O que pretendo aqui é desenvolver algumas reflexões sobre esta temática, e, para tanto, é preciso que eu me posicione: nas discussões que seguem, minha principal fundamentação encontra-se na Gestalt-terapia, uma das vertentes da psicologia fenomenológica. Mesmo com este apoio no fundo teórico, minha intenção é ir para além da psicologia fenomenológica, buscando desenvolver reflexões que sejam úteis para os psicoterapeutas, independentemente de sua filiação teórica, e para os cientistas da religião.

Como gestalt-terapeuta, concebo o complexo ser humano como, fundamentalmente, composto por três dimensões articuladas, o corporal, o psíquico (ou mental) e o espiritual, um ser que vive em uma cultura, pela qual é configurado – mas não determinado – social, geográfica e historicamente. Voltarei a esta questão mais adiante, quando argumentar que a psicoterapia é um dos caminhos que tem o ser humano ocidental para trabalhar sua espiritualidade.

Parece-me importante frisar que as reflexões que seguem, embora apoiadas em parte na psicologia da religião, se dirigem especialmente para as relações da psicoterapia com a espiritualidade, a religiosidade e a religião. Minha curiosidade é compreender melhor como os estudos das Ciências da Religião podem auxiliar o psicoterapeuta em seu trabalho, além de tentar

delimitar a psicoterapia como um dos possíveis campos de estudo para as Ciências da Religião. O próximo passo, então, é demarcar sucintamente o campo das psicoterapias.

A psicoterapia

A psicoterapia, *grosso modo*, é o encontro entre duas ou mais pessoas, o terapeuta e o seu cliente (ou os seus clientes, no caso das terapia em grupo), com o propósito de analisar e compreender a vida desse cliente, visando facilitar a recuperação de sua autonomia, liberdade, qualidade do contato, vivacidade, ritmo e abertura para a vida. A psicoterapia favorece alternativas para avaliar pontos de vista, percepções, impulsos e posturas que afetam o comportamento do cliente. Ela é uma interação verbal e simbólica entre um terapeuta e um cliente e se dirige para uma mudança, vivida como positiva, na vida do cliente. Antes de tudo, a psicoterapia é um procedimento dialético e dialógico, é um processo de diálogo entre interlocutores comprometidos profundamente com a busca da melhor configuração existencial para uma dessas pessoas: o cliente.

No processo terapêutico, "há uma série ordenada de conceitos que guiam as intervenções do terapeuta e que devem estar baseados logicamente numa teoria de personalidade e em proposições concernentes a diagnóstico" (Bellak e Small, 1980, p 29). Desses conceitos que orientam o terapeuta, é importante destacar também a visão de ser humano, as relações entre psicopatologia e ajustamentos potencialmente criativos, a maneira e as técnicas de que o terapeuta se utiliza para interagir com o cliente. Isso orientará o terapeuta na facilitação da ampliação do autoconhecimento do paciente e de sua abertura para a vida, caminhos básicos para que ele se desvencilhe do sofrimento que o levou a procurar ajuda psicoterapêutica. Além disso, é importante, quando se conceitua a psicoterapia, "excluir tratamento por instinto, por intuição (exceto como uma forma pré-consciente de pensamento conceitual) por arte, fé purificante ou por esforços filantrópicos gerais." (Bellak e Small, 1980, p 29)

Embora idealmente a psicoterapia possa ser vista como um processo de crescimento pessoal, o que, efetivamente, é, na prática o que se percebe é que ela é buscada por pessoas que passam por algum sofrimento existencial para o qual momentaneamente não conseguem encontrar soluções. Esse pedido de ajuda é explicitado através das mais diversas queixas, as quais trazem em comum, especialmente, a percepção de que há algumas mudanças existenciais muito difíceis que devem ser feitas. A busca do sentido do sintoma, a ampliação da consciência de si e

sobre quais são as mudanças necessárias e a consciência de como elas podem ser feitas é o trabalho mais básico da psicoterapia. Ainda mais que isso, entendo que a proposta da psicoterapia é de que ela seja um caminho de reeducação, no sentido de que se desenvolva o autoconhecimento e a autoestima para que a pessoa volte a se indagar e a indagar sobre o mundo que habita.

A psicoterapia, sendo um campo de reeducação, não é um lugar onde o cliente vá *aprender* sobre si, mas, antes, é um processo de exploração do mundo e de autoexploração, através do qual o cliente vai *descobrir* sobre si, através de seus sentidos, de sua reflexão e de sua capacidade de se fazer presente, quer dizer, sua capacidade de concentração e de conscientização. Descobrir quer seja sobre suas belezas, quer seja sobre suas tragédias, sobre sua luz e sobre sua sombra. Ao terapeuta cabe apontar as pontes e os caminhos, os abismos e as florestas, os riscos e as belezas quando acompanha seu cliente na aventura de conhecer-se. Mas não cabe ao terapeuta escolher caminhos para seu cliente, uma vez que o caminho é singular para cada um. A postura do terapeuta se define principalmente por ele não ter um *a priori* para seu cliente, não ter um lugar aonde quer conduzir seu cliente, embora esse terapeuta possa e deva ter uma delimitação, necessariamente ampla e suficientemente vaga, do que entende como um existir saudável.

Dessa forma, ainda que leve em conta os sintomas, ainda que considere devidamente o sofrimento denunciado pelo cliente, ainda que se ocupe do problema apresentado pelo cliente, a psicoterapia deve centrar-se na pessoa. Para tanto, ela compõe um diálogo que se coloca a serviço do cliente no sentido de que ele possa se sentir mais e mais atualizado e livre. A liberdade é um objetivo importante da terapia, “pois quaisquer que sejam os valores que o paciente desenvolva, estarão baseados em sua experiência de autonomia, senso de poder pessoal e possibilidades, tudo o que decorre da liberdade que ele espera alcançar na terapia” (May, 1987, p 19).

Uma das tarefas que cabe ao psicoterapeuta nesse diálogo é cuidar de si de modo a tornar-se, de certa forma, amoral em seu trabalho. Um terapeuta amoral não é um terapeuta sem valores, mas um terapeuta que enfrentou o dilema sobre a interferência dos valores pessoais (especialmente os religiosos) do terapeuta no processo de crescimento de seu cliente.

Nesse processo de colocar-se em uma atitude dialógica com seu cliente, é importante que o terapeuta se lembre de que “em toda situação, não podemos deixar de agir de acordo com o campo que percebemos; e nossa percepção se estende a dois aspectos diferentes desse campo.

Um tem a ver com fatos, outro com valores." (Lewin, 1973, p 77) Isso quer dizer que o terapeuta deve ter o cuidado de conhecer seus valores o mais plenamente possível, para poder cuidar de como eles aparecem no processo psicoterapêutico; igualmente ele deve estar atento aos valores que norteiam o cliente, pois, no fim das contas, as mudanças que ocorrem no cliente a partir da psicoterapia são, principalmente, mudanças de valores. Levando isso em conta, se pensarmos em um referencial fenomenológico, poderemos afirmar que a psicoterapia é uma atividade que se ocupa principalmente da espiritualidade, mais, muito mais que propriamente do psiquismo. Essa característica da psicoterapia, a de ocupar-se principalmente com a espiritualidade – mais ainda, a de exercer-se pela espiritualidade –, coloca a psicoterapia como um interessante objeto de estudos para as Ciências da Religião, especialmente por três caminhos: o primeiro, mais amplo, compreendendo a psicoterapia como um trabalho de amadurecimento da espiritualidade; o segundo, decorrente do primeiro e baseado no fato de que a religiosidade é um dos aspectos em que a espiritualidade pode se desenvolver, a lida com a religiosidade do terapeuta e do cliente em terapia; o terceiro, a terapia de pessoas de vida consagrada.

A psicoterapia como um processo espiritual

Neste ponto, é importante que eu deixe o mais claro possível como compreendo a espiritualidade humana. Concordo com Giovanetti (2005, p. 136/138), quando ele afirma que o termo 'espiritualidade' "não implica nenhuma ligação com uma realidade superior". Para esse autor, a espiritualidade significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma e tem relação com valores e significados. Ele completa: "o termo espiritualidade designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens."

A maneira como caracterizo aqui a espiritualidade humana tem fundamento nas ideias de Husserl, que, em sua análise do sujeito humano, compreende-o como composto por três dimensões, a corporeidade, o psiquismo e o espírito: "somos corpo-psique-espírito, como dimensão. Cada ser humano, individualmente, tem todas essas características que podem ser mais ou menos desenvolvidas" (Bello, 2006, p. 41). A Gestalt-terapia, por ter como fundamento a visão de que cada pessoa só pode ser compreendida como integrante de um campo, acrescenta a esses três níveis a culturalidade, compreendida especialmente como a vivência da geografia, da época, dos conhecimentos disponíveis e dos costumes.

A primeira dimensão, fundamento para todos as outras, primordial e constituinte do ser, é a corporeidade, derivada das vivências relacionadas à sensação corpórea (*cf* Bello, 2006, p. 38).

A segunda dimensão, para Husserl, é a do psiquismo, ou o nível dos atos de caráter psíquico, os quais independem de nós, como "os impulsos, os instintos, as energias e reações espontâneas que existem no ser humano" (Bello, 2006, p. 52). Esses atos não são desejados ou procurados pela pessoa: "não somos nós a origem deles, nem nós os provocamos, mas os encontramos. Se sentirmos um forte rumor, todos teremos medo, e o medo não vem querido por nós, ele é uma reação e acontece. Essa é a parte psíquica" (Bello, 2006, p. 39).

Há aqueles atos que não são relativos ao psiquismo, tampouco à corporeidade, mas pertinentes ao espírito. Por exemplo, se o corpo mostra a necessidade de líquido, a sede, se, em seguida, o psiquismo provê o impulso para pegar um copo e o desejo por determinado líquido, há uma dimensão capaz de controlar e determinar se este movimento desejado se dará, ou não, e essa dimensão é o espírito: "estamos registrando o ato de controle, mas este não é de ordem psíquica nem de ordem corpórea, e nos faz entrar em uma outra esfera a que os fenomenólogos chamam de esfera do *espírito*" (Bello, 2006, p. 39).

Trazendo esse modo de compreender o ser humano mais para perto da psicoterapia, nosso interesse maior neste artigo, Bello afirma que

> iniciando com Brentano o seu interesse pela vida psíquica, Husserl chega a explicitar, diferentemente de Freud, que a característica da vida humana é ser uma vida espiritual; reconhece uma dimensão espiritual, âmbito das avaliações e decisões, que se diferencia da dimensão psíquica. Tratando-se de atos diversos, não podemos considerar como Jung, que incluiu a dimensão espiritual na dimensão psíquica. Se são atos diferentes, não podem ser de uma só dimensão. Não se quer dizer que nós sempre decidimos e avaliamos pois, muitas vezes, nos deixamos levar pela emoção, por exemplo. É nesse campo de problema que se insere o trabalho da psicologia clínica: essa pessoa é capaz de decidir ou se deixa levar? (2006, p. 53)

Uma das implicações dessa visão de ser humano da psicologia fenomenológica na psicoterapia é a consideração de que o ser humano, por não ser totalmente comandado pela dimensão psíquica, "pode e deve ativar também a dimensão espiritual. E este é também um fundamento da vida moral, o que implica em responsabilidade e liberdade" (Bello, 2006, p. 54). Essa dimensão espiritual, a qual pode ser ativada e desenvolvida através de diversas

oportunidades e ocasiões no correr da existência, constitui o lugar por excelência da psicoterapia, uma vez que é com ela e através dela que se dão os diálogos terapêuticos, pois é essa dimensão espiritual a que intervém com fantasia, simbolização, conhecimento, controle e sentido.

A psicoterapia se dá especialmente através da ampliação da consciência, a capacidade de nos darmos conta dos fenômenos que acontecem em nós e conosco. Este trabalho se dá através da tomada de consciência e da ampliação dessa tomada de consciência no cotidiano. Nessa visão de trabalho psicoterapêutico predominantemente com os aspectos da consciência, não se nega a força daquilo de que não nos damos conta, daquilo que está inconsciente, mas não se considera que o ser humano seja comandado pela dimensão inconsciente, ainda que ela seja importante influenciadora dos comportamentos.

Como as vivências são registradas por nós, podemos ter consciência delas. Consciência, nesse caso, quer dizer que temos a possibilidade de nos darmos conta do que fazemos a cada momento. “Depois, podemos fazer uma reflexão sobre essa consciência. (...) Assim, temos o primeiro nível de consciência que é o nível dos *atos perceptivos*, e um segundo nível de consciência que é o nível dos *atos reflexivos*.” Essa reflexão “é uma nova vivência, e dessa vivência nós também temos consciência. Porém o ato reflexivo é uma consciência de segundo grau, é uma ulterior consciência de algo que, nos consente dizer, estamos vendo e tocando” (Bello, 2006, p. 33).

Se pensamos no ser humano composto pelos níveis corpóreo, psíquico e espiritual, onde se localizaria a consciência? No espírito? No psiquismo? Nem em um, nem em outro, pois só podemos conhecer essas três dimensões por sermos capazes de consciência. Isso implica que a consciência não é um lugar físico, não é de caráter espiritual ou psíquico, mas é “um ponto de convergência das operações humanas, que nos permite dizer o que estamos dizendo ou fazer o que fazemos como seres humanos” (Bello, 2006, p. 46).

Então, sintetizando essa visão de ser humano, podemos afirmar, com base na psicologia fenomenológica, que a corporeidade está especialmente representada pelas disposições genéticas, pelo sensorial e pela sexualidade, compondo, com a intencionalidade, o corpo vivido; o psiquismo está especialmente presente na possibilidade de se ter presentes a instintualidade, a percepção, as emoções, os sentimentos, a cognição, a inteligência, a memória, a atenção, compondo a apropriação da realidade e o senso de identidade, e influenciando fortemente o

comportamento; a espiritualidade está especialmente presente na possibilidade da hierarquização dos valores (ética), nas decisões, na reflexão profunda sobre a existência e sobre os impulsos psíquicos, e, fundamentalmente, na necessidade que tem o ser humano de tecer um sentido para a sua vida, de ter um bom motivo e um horizonte para continuar vivendo. A espiritualidade se caracteriza, essencialmente, por ser o lugar da lida com os valores, dos aprofundamentos, da fundamentação das escolhas, dos projetos e, por via disso, da tecedura de sentidos e eventualmente do sentido para a vida. Ela é também o lugar da responsabilidade existencial, a capacidade de responder adequadamente às demandas da vida. É essa responsabilidade existencial que sustenta aquilo que nos norteia, abre horizontes, aponta rumos em direção ao desenvolvimento de nossa própria humanidade, orienta nossa moralidade.

A espiritualidade, inerente ao ser humano, pode ser cultivada, ou não, pode se desenvolver, ou não, pode amadurecer, ou não. Quando necessário, a psicoterapia, por ser uma atividade exercida através da e em prol da espiritualidade, é um dos caminhos para desentravar o amadurecimento da espiritualidade. Assim, é principalmente através da espiritualidade que a psicoterapia se desincumbe da tarefa de facilitar a retomada do desenvolvimento pessoal.

Muito próxima da espiritualidade, a ponto de em muitos referenciais ser confundida com ela, está a religiosidade, outro fator importante da atividade psicoterapêutica.

A religiosidade em psicoterapia

Como já me ocupei mais extensamente da diferenciação entre espiritualidade e religiosidade em outro trabalho (Pinto, 2009c), aqui farei apenas uma síntese dessas diferenças para que possamos ver que implicações as religiosidades do psicoterapeuta e do cliente têm no processo psicoterapêutico.

Originária da religião, a religiosidade pode ser entendida como uma experiência pessoal e única da religião, ou seja, "a face subjetiva da religião", como afirma Valle (1998, p. 260). A religiosidade pode ser uma maneira de a espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira, ou seja, do mesmo modo que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, pode haver pessoas de nenhuma ou mínima religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, por exemplo, que podem manifestar uma intensa espiritualidade. Em outros termos: a religiosidade implica uma referência ao transcendente, ao passo que a espiritualidade implica uma referência ao sentido. Elas podem se encontrar, mas não são a mesma coisa. (*cf* Giovanetti, 2004, p. 11).

Quando se dá o encontro entre a espiritualidade e a religiosidade, o ser humano se vê diante de indagação sobre o sentido último da existência, isto é, se a espiritualidade possibilita buscar o sentido para a vida, no encontro com a religiosidade esta busca abarca também o último.

No caso da psicoterapia, se ela é uma atividade que se dá através da espiritualidade, é também uma atividade transpassada pela religiosidade das pessoas envolvidas no trabalho, terapeuta e cliente, fato que tem trazido muita polêmica para esta área.

Como a maioria, se não a totalidade, das culturas tem em uma religião um de seus pilares, e como todo ser humano está imerso em uma cultura, é muito pouco provável que exista alguma pessoa que não tenha tido contato com sua própria religiosidade, que não tenha se questionado sobre a realidade última e sobre alguns dos mistérios da existência e que, nesse questionamento, não tenha se deparado com questões religiosas. Assim é que cada ser humano, mal ou bem, tem contato com sua religiosidade em algum momento da vida. Por isso, posso afirmar que é praticamente impossível encontrarmos uma pessoa verdadeiramente arreligiosa; o que encontramos são pessoas que desenvolvem sua religiosidade em diferentes níveis.

Quando um cliente procura uma psicoterapia, ele não traz para o trabalho apenas determinadas partes de si, e sim seu todo. Esse todo inclui sua religiosidade, de modo que ela é parte integrante dos diálogos terapêuticos, mesmo quando não explicitamente nominada. A religiosidade sustenta crenças e posturas diante da vida, nutre valores e escolhas, influencia a espiritualidade e o contato corporal. Não há como ela se ausentar da situação terapêutica. E não é apenas a religiosidade do cliente que adentra o consultório: também a religiosidade do terapeuta está lá, permeando sua escuta, atravessando seus olhares, conduzindo sua conduta, pondo à prova seus valores. O terapeuta também está inteiro em cada sessão. Esse um fato inegável: as religiosidades do cliente e do terapeuta permeiam o encontro psicoterapêutico. Dessa forma, constituem-se como assunto terapêutico, ainda que apenas nas entrelinhas. Isso obriga o psicoterapeuta a ter uma série de cuidados, dos quais vou destacar três.

O primeiro desses cuidados diz respeito a não se correr o risco de negar a presença das religiosidades na terapia, como se houvesse uma área que não seja pertinente ao diálogo terapêutico. Cada cliente convida o terapeuta para que visite seu mundo único e particular. Esse convite abrange a possibilidade de conhecer o mais possível esse mundo, para compreendê-lo e auxiliar o cliente para que o compreenda e o desenvolva da maneira mais plena que possa. Se o

papel do terapeuta é colocar-se a serviço do cliente, isso implica também em abrir-se para escutar as questões trazidas por esse cliente que são pertinentes a sua religiosidade, uma das luzes de seu mundo. Escutar e compreender empaticamente, jamais julgar. Tarefa difícil, especialmente quando o terapeuta atende clientes de religião diferente da sua. Tarefa possível, se o terapeuta toma o segundo cuidado: conhecer a própria religiosidade.

É através da ampliação da consciência sobre a própria religiosidade que o terapeuta pode perceber como ela permeia sua escuta, como ela interfere em seus valores, como ela baliza seu olhar. Essa conscientização possibilita ao terapeuta, dentro do humanamente possível, ter controle sobre as influências que a sua religiosidade tem sobre sua presença na terapia, cuidando para, de certa forma, suspender essas influências ao se colocar a serviço de seu cliente. Isso quer dizer, especialmente, cuidar para não julgar seu cliente a partir de seus próprios parâmetros, mas colocar-se com seu cliente na busca do conhecimento e da apropriação crítica dos valores e crenças (religiosas ou não) do próprio cliente.

O terceiro cuidado, muito próximo dos outros dois e decorrente especialmente do segundo, é o cuidado para não orientar a psicoterapia pela religião (ou falta dela) do terapeuta, mas pelos conhecimentos e métodos inerentes à área da psicologia. Isso quer dizer que o terapeuta deve se abrir para conhecer o universo religioso do cliente sem querer trazê-lo para o seu, do terapeuta, próprio universo religioso, mesmo quando ambos abraçam a mesma religião – uma mesma religião abriga uma miríade de diferentes religiosidades, tantas quantas são seus fiéis. Isso quer dizer que há um saber científico que sustenta a psicoterapia e que se abre ao diálogo com os saberes religiosos sem se submeter a eles. Isso quer dizer que é preciso imenso cuidado para que a psicoterapia não se torne um trabalho catequético, da mesma forma que ela não pode se tornar um trabalho antirreligioso ou, pior ainda, que ela seja concebida como um trabalho que não inclua diálogos com as religiões. Uma das mais importantes características de um bom psicoterapeuta é sua capacidade de não julgar seus clientes. Essa capacidade vai por água abaixo quando a psicoterapia se deixa conduzir pela religiosidade do psicoterapeuta, trazendo, por sabotar insidiosamente sua autonomia e sua liberdade, enorme prejuízo ao cliente.

Também a religião não pode ser reduzida a outras áreas, numa espécie de psicologismo, como se a ciência pudesse um dia substituir a religião. Não cabe pensarmos que nosso mundo é (ou mesmo que possa ser um dia) totalmente secularizado. Se a secularização se ampliou e se

amplia na sociedade ocidental, isso não significa o fim do campo religioso, mas a necessidade de um diálogo cada dia mais acurado e sensível entre a religião e a ciência. Há o campo do profano e o campo do sagrado, componentes indissociáveis do campo existencial humano.

Um bom trabalho psicoterapêutico, independentemente da corrente teórica abraçada pelo terapeuta, se fundamenta, dentre outros aspectos, no respeito ao mundo religioso do cliente, no acolhimento amoroso da religiosidade do cliente, no não julgamento de suas convicções e crenças religiosas e na busca da compreensão do sentido que essas crenças têm para essa pessoa. Se isso é verdadeiro para todos os clientes, é especialmente necessário para os clientes de vida religiosa, uma das possibilidades de encontros da psicoterapia com as Ciências da Religião.

A psicoterapia para pessoas de vida religiosa

A pessoa levada em conta na psicoterapia inevitavelmente está inserida em grupos e em situações existenciais concretas, ou seja, existe e é parte de um ambiente, de um campo. No processo psicoterapêutico, deve-se levar em conta algumas características que especificam a clientela e que tornam possível traçar-se uma abordagem de prática clínica voltada especialmente para uma determinada clientela. Duas das características que mais marcam a existência grupal humana são o mundo do trabalho e o mundo religioso. Quando lidamos com clientes que se dedicam à vida consagrada, temos um encontro dessas duas características numa composição peculiar e forte, a qual precisa ser estudada e compreendida o mais amplamente possível, quer seja quanto às repercussões na vida e no dia a dia dessas pessoas, quer seja quanto à repercussão nos processos psicoterapêuticos.

O psicoterapeuta sensível percebe que os religiosos constituem uma clientela com características bem peculiares: vivências que dizem respeito aos grupos de pertencimento, à sexualidade, ao projeto de vida, ao corpo, ao poder pessoal, às relações humanas, aos sonhos, aos afetos, à fantasia, ao cotidiano, à saúde mental, à família, à intimidade, ao contato com o sagrado e à própria fé, dentre tantos outros temas tão caros à psicoterapia, têm seu significado profundamente perpassado pelas idiossincrasias da vida religiosa. Estas especificidades da vida religiosa justificam o estudo e o desenvolvimento de uma atitude e de uma prática psicoterápica voltada para essa clientela. As Ciências da Religião, dadas suas peculiaridades e abrangência, constituem-se como área privilegiada para este estudo.

A psicoterapia das pessoas que dedicam sua vida ao sagrado, a alguma religião, é um tipo de trabalho que ainda demanda muita pesquisa e muita teorização. Ela guarda peculiaridades que a tornam diferente da psicoterapia dos leigos, o que acaba por exigir diferentes conhecimentos e diferentes posturas do psicoterapeuta. E aqui entra uma das forças das Ciências da Religião como um dos suportes para o psicoterapeuta, pois, através deste campo de estudo, podem se abrir para o psicólogo novas e instigantes portas que facilitem uma compreensão mais integrada do trabalho psicoterapêutico como um recurso em diálogo com tantos outros.

É importante ressalvar que o cuidado com as peculiaridades que a vida consagrada impõe a quem a abraça não pode, em um processo psicoterápico, fazer perder de vista aquela pessoa única, singular, que está sentada à frente do terapeuta na sessão psicoterapêutica. As peculiaridades de um tipo de vida – no caso, a vida consagrada – não determinam como a pessoa se torna, mas compõem de maneira indelével o campo para o qual temos de olhar ao tentarmos compreender nosso cliente religioso. Melhor olharemos se melhor conhecermos teoricamente este campo religioso, fato que, me parece, tem sido pouco valorizado pelos psicoterapeutas. Conhecer o mundo do cliente em terapia não pode se resumir a conhecer o mundo vivido pelo cliente, embora isso seja o mais importante e essencial para um trabalho psicoterapêutico. É também útil conhecer os aspectos concretos e compartilhados desse mundo, especialmente quando, como é tão comum, esse conhecimento ajuda a desfazer preconceitos e a impedir julgamentos.

Se uma das principais funções da religião é proporcionar às pessoas a sensação de pertença, isso se torna ainda mais relevante quando tratamos de pessoas que se dedicam à vida religiosa. A dedicação à vida consagrada compõe de maneira especial o mundo que a pessoa habita, quer seja em seus aspectos simbólicos, quer seja em seus aspectos concretos, como, neste último caso, por exemplo, nas congregações religiosas, as quais exigem que seus membros deixem suas famílias de origem para viver em fraternidade nas congregações. Não só por isso, mas também por isso, podemos, ao olhar fenomenologicamente para essas pessoas, entender que a vida consagrada traz como uma de suas consequências uma peculiar visão do mundo, um peculiar significado para o ser no mundo, o que deve ser levado em consideração em uma psicoterapia.

Finalizando por ora

Entendo que um psicoterapeuta, independentemente da abordagem escolhida para se aproximar do sujeito humano, precisa ter uma cultura o mais vasta possível, dada a delicadeza de seu trabalho. Ao estar com um cliente em uma situação terapêutica, ao aceitar o convite para conhecer o mundo único dessa pessoa, o terapeuta tem que se postar nessa visita com um olhar curioso, aberto, atento e não julgador, atitude que, inegavelmente, é facilitada pela ampliação do mundo cultural do psicoterapeuta. Uma das maiores mudanças que um psicólogo pode alcançar ao estudar as Ciências da Religião é o enriquecimento de sua cultura, o qual se dá, especialmente, por três caminhos: o contato com profissionais e estudiosos de outros campos, os quais trazem novos pontos de vista, novas abordagens para um mesmo fenômeno; o contato mais profundo e denso com o mundo religioso, o próprio e o mais amplo, com sua história e seu futuro, com seus fascinantes mistérios; e o contato com a necessária humildade que deve ter um pesquisador das áreas ligadas ao sagrado, mesma qualidade que, embora imprescindível, é tão pouco levada em conta nas teorizações a respeito da psicoterapia.

O pesquisador das Ciências da Religião, ao dialogar com a psicoterapia como uma das áreas que possibilitam e até necessitam de estudos ligados ao mundo religioso, à espiritualidade e à religiosidade, pode também ampliar sua cultura, especialmente também por três caminhos: primeiro, uma ampliação dos conhecimentos referentes à psicologia da religião, com sua aplicação em processos psicoterapêuticos; segundo, uma maior atenção ao sujeito religioso, aos diálogos entre sua espiritualidade e sua religiosidade, especialmente em situações de crises; terceiro, mas não menos importante, a possibilidade de uma melhor compreensão sobre as diferenças entre os sofrimentos existenciais permeados pela religião e os sofrimentos psicopatológicos permeados pela religião.

Mais que tudo isso, no entanto, o ponto de encontro e de diálogo mais fértil entre a psicoterapia e as Ciências da Religião é a busca da ampliação da compreensão sobre o sujeito religioso, suas conquistas e suas dores, os caminhos que possam ajudá-lo a aventurar-se mais e mais em seu processo de humanização, quer dizer, na busca de sua plenitude e na melhor vivência de sua existência.

REFERÊNCIAS

AMATUZZI, Mauro Martins. (Org.) *Psicologia e espiritualidade.* São Paulo: Paulus, 2005.

ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (Org.) *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial.* São Paulo: Pioneira, 2004.

ARCURI, Irene G. ; ANCONA-LOPEZ, Marília. *Temas em Psicologia da Religião*. São Paulo: Vetor, 2007.

BELLAK, Leopold; SMALL Leonard. *Psicoterapia de Emergência e Psicoterapia Breve*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1980.

BELLO, Angela Ales. *Introdução à Fenomenologia.* São Paulo: EDUSC, 2006

GIOVANETTI, José Paulo. O Sagrado na psicoterapia em ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (Org.) *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira, 2004, p. 01 – 26.

_____ Psicologia e espiritualidade. Em AMATUZZI, Mauro Martins (Org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 129 – 145.

HYCNER, Richard ; JACOBS, Lynne. *Relação e Cura em Gestalt-terapia.* São Paulo: Summus, 1997.

LEWIN, Kurt. *Problemas de Dinâmica de Grupo*. São Paulo: Cultrix, 1973.

MASSIH, Eliana. *Psicologia da religião:* guia de disciplina e caderno de referência de conteúdo (EAD*)*. Batatais: Centro Universitário Claretiano, 2007.

MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999.

MAY, Rollo. *Liberdade e Destino*. Porto Alegre: Rocco, 1987.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A Cientificidade das Ciências da Religião. Em TEIXEIRA, Faustino (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001 p 103 – 150

NEVILLE, Robert Cummings, Ed.. *Ultimates Realities*: *a volume in a comparative religious ideas project*. New york: State university of New York Press, 2001.

PAIVA, Geraldo José de (Org.). *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PINTO, Ênio Brito. As Realidades Últimas e a Psicoterapia. Anais do XI Encontro Goiano de Gestalt Terapia, Goiânia - GO, v. 1, p. 91-98, 2005

_____ *Gestalt-terapia de Curta Duração para Clérigos Católicos: Elementos para a prática clínica*. Tese de doutoramento. São Paulo: PUC/SP, 2007

_____ (Org.) *Gestalt-terapia: Encontros.* São Paulo: Instituto de Gestalt de São Paulo, 2009

_____ *Psicoterapia de Curta Duração na Abordagem Gestáltica: elementos para a prática clínica.* São Paulo: Summus, 2009

_____ Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf, acess. em 23/03/2010.

_____ *Os Padres em Psicoterapia: Esclarecendo singularidades.* Aparecida: Editora Ideias e Letras, 2012.

TEIXEIRA, Faustino (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: Afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001.

VALLE, João Edênio dos Reis. *Psicologia e Experiência Religiosa.* São Paulo: Loyola, 1998.

A saúde existencial e a pessoa religiosa – algumas reflexões[1]

Ênio Brito Pinto

Resumo

Com fundamentação na Gestalt-terapia, levantam-se sumariamente alguns critérios a partir dos quais a pessoa possa refletir sobre como cuida de sua saúde existencial. Depois de discutir a visão de ser humano da abordagem gestáltica, são feitas ponderações a partir de alguns eixos: como a pessoa lida com as relações; a temporalidade (o tempo vivido); a espacialidade (o espaço vivido); a corporeidade (o corpo vivido); a conscientização e a valoração; a vida afetiva. A expectativa é que, após este diálogo, a pessoa religiosa possa buscar ações através das quais se aproprie do que está bem e aprimore esses aspectos, além de se abrir para possíveis mudanças em aspectos de si que precisam de mais atenção, cuidado e atualização. Palavras chave: saúde existencial; Gestalt-terapia; vida consagrada

Abstract

Based on Gestalt therapy's concepts, we propose some criteria that may be used as a starting point for reflections on how the individual takes care of his own existential health. Following the discussion on Gestalt's view of the human being, we present some thoughts along some main axes: how the individual deals with personal relationships; temporality (the experience of time); spatiality (the experience of space); corporality (the experience of his own body); awareness and valuation; and affective life. It is expected that, after this dialogue, the religious person will be able to undertake actions that allow him to feel in ownership of and improve those aspects that are healthy, as well as open his mind so as to promote changes in those aspects that are in need of more attention, care and actualization. Keywords: existential health; Gestalt therapy; consecrated life.

Resumen

Fundamentado en Terapia Gestalt, se plantea sintéticamente algunos criterios a partir de los cuales la persona pueda reflexionar sobre cómo cuida su salud existencial. Luego de discutir la visión de ser humano del abordaje Gestalt, son hechas consideraciones a partir de algunos ejes: cómo una persona se refiere a las relaciones; la temporalidad (el tiempo vivido); la espacialidad (el espacio vivido); la corporeidad (el cuerpo vivido); el darse cuenta y la valoración; la vida afectiva. La expectativa es que, después de este diálogo, la persona religiosa pueda buscar acciones a través de las cuales se apropie de lo que está bien y mejore estos aspectos, además de abrirse a posibles cambios en aspectos de sí que necesitan más atención, cuidado y actualización. Palabras clave: salud existencial; Terapia Gestalt; vida consagrada.

Ênio Brito Pinto é psicólogo (CRP 06/14.675) e psicopedagogo; é mestre e doutor em Ciências da Religião e pós-doutor em Psicologia Clínica. Além de ser psicoterapeuta, é professor em institutos de Gestalt-terapia no Brasil. É membro do ITA, o "Instituto Terapêutico Acolher", especializado no atendimento na área da psicologia para pessoas e instituições de vida religiosa. Possui livros, artigos e capítulos de livros publicados nas áreas de psicoterapia, sexualidade e de psicologia da religião, destacando-se os seguintes livros: "Sexualidade: um bate-papo com o psicólogo" (Paulinas, 2001/2002/2007), "Psicoterapia de Curta Duração na Abordagem Gestáltica: Elementos para a prática clínica" (Summus, 2009/2013) e "Os Padres em Psicoterapia: Esclarecendo singularidades" (Ed. Ideias e Letras, 2012/2012). É também organizador do livro "Gestalt-terapia: Encontros" (IGSP, 2009). Participa de grupo de pesquisa no Núcleo de Ciências da Religião da PUC/SP. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5004533171970373)

[1] Publicado na revista **CONVERGÊNCIA ,** Revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil – CRB, ISSN 0010-8162, maio de 2014, p 292 - 312

A saúde existencial e a pessoa religiosa – algumas reflexões

Ênio Brito Pinto

Uma boa vida religiosa tem, ou deveria ter, como uma de suas mais importantes prerrogativas a saúde da pessoa religiosa, isto é, antes de cuidar das questões relativas à paróquia ou à casa religiosa ou aos fieis, é necessário que a pessoa religiosa cuide de si, norteie de um jeito saudável a própria vida para que possa se colocar de maneira cada vez mais vívida e presente em seu caminho existencial e religioso.

A proposta deste artigo é levantar sumariamente alguns critérios básicos a partir dos quais a pessoa possa verificar como cuida de si no que se refere à saúde existencial. O que espero é que, a partir deste diálogo, a pessoa religiosa possa buscar ações através das quais se aproprie do que está bem e aprimore esses aspectos, além de se abrir para possíveis mudanças em aspectos de si que precisam de mais atenção, cuidado e atualização. Essa expectativa gera uma proposta que coloco já desde o início. Todo autor sabe que todo texto tem ao menos dois autores, quem escreve e quem lê; todo autor sabe que ao escrever um artigo tem que eleger o que gostaria de dizer, pois os artigos sempre têm menos espaço do que gostaria a criatividade do autor. Este artigo não é diferente nestes aspectos, de forma que decidi, ao escrevê-lo, compreendê-lo como sendo apenas a primeira parte de um artigo mais amplo. Dessa forma, me aterei aqui à primeira parte do título, a saúde existencial, confiando em que as pessoas de vida consagrada que o lerem comporão, como co-autores, a associação das ideias que levanto com o seu cotidiano na vida religiosa, fazendo, assim, a segunda parte do título do artigo. Peço, então, às pessoas de vida consagrada que quiserem se manifestar a respeito do que desenvolvo aqui, especialmente da aplicabilidade, ou não, desses conceitos à vida religiosa, que me mandem e-mails com comentários do vivido ao ler este texto e das reflexões suscitadas por ele. Pretendo, a partir dos e-mails recebidos, escrever um novo artigo sobre este tema, dessa vez a dezenas ou centenas de mãos, a depender da quantidade de respostas recebidas. Peço também às pessoas que quiserem escrever que digam se poderei citá-las no artigo que escreverei, ou se preferem permanecer anônimas. Meu endereço de e-mail estará no fim deste artigo.

A visão de ser humano e a saúde existencial

Uma questão que passa despercebida para a maioria das pessoas que não são da área é o fato de que a psicologia não é una. Desse modo, sempre que se lê um texto ou uma notícia que envolve uma análise psicológica de algum evento ou fenômeno, é importante que se pergunte de onde esse especialista fala, para que se possa compreender as linhas e as entrelinhas do que ele fala. Nas entrelinhas da fala de todo profissional da área *psi* (psicologia, psiquiatria, psicopedagogia, psiconeurologia, etc) está a visão de ser humano que embasa sua maneira de compreender o fenômeno colocado em questão. Isso não é diferente para este texto, de forma que quero iniciá-lo explicitando que visão de ser humano fundamenta minhas reflexões.

Grosso modo, há na área *psi* três grandes visões de homem, a psicanalítica, a fenomenológica e a comportamentalista, e cada uma delas vai compreender de maneira diferente o que pode ser chamado de saudável ou de patológico, e cada uma delas vai propor diferentes caminhos para os processos terapêuticos derivados dessas concepções de saúde e de adoecimento. Essas três grandes áreas não são de todo diferentes ou divergentes, mas guardam também semelhanças e aproximações.

Mesmo dentro de cada uma dessas áreas da psicologia há diferenças e divergências. Dessa forma, temos na área da psicanálise diferentes psicanálises, como, por exemplo, a Psicanálise Clássica (Freud), a Psicanálise Lacaniana (Lacan), a Psicanálise Winnicottiana (Winnicott). Igualmente na área comportamentalista-cognitivista temos diferentes visões, desde o Behaviorismo Radical (Skinner) até a Terapia Cognitivo-comportamental. Isso não é diferente na área das

psicologias fenomenológicas, representadas, dentre outras, pela Abordagem Centrada na Pessoa (Carl Rogers), a Logoterapia (Viktor Frankl), a Gestalt-terapia (Fritz Perls).

Minha formação é na Gestalt-terapia, de modo que a visão de ser humano que dá suporte para as reflexões que farei a seguir sobre a saúde existencial está fundamentada nesta abordagem psicológica. Vou levantar 10 características básicas do ser humano segundo o compreende a psicologia fenomenológica (e, por extensão, a Gestalt-terapia), para deixar um pouco mais clara a fundamentação desta visão (GOMES, HOLANDA, & GAUER, 2006; PINTO, 2009). Já aproveitarei para colocar também como cada uma dessas peculiaridades humanas tende a aparecer em uma vida saudável, aprofundando algumas delas na segunda parte deste artigo.

1) Podemos compreender o ser humano como composto por três dimensões e imerso em um campo. Somos corpo-mente-espírito e tendemos a desenvolver cada uma dessas dimensões ao longo da vida, cada pessoa desenvolvendo mais ou desenvolvendo menos uma ou outra delas, a depender de suas circunstâncias (BELLO, 2006; PINTO, 2009). Embora possamos conceber o ser humano como tripartido, é fundamental que tenhamos em vista que ele é um todo e que é o todo que configura as partes, e não o contrário.

Esse todo que cada um de nós é se configura em um ambiente, em um campo, de modo que para podermos compreender uma pessoa precisamos compreender também seu campo. Para a Gestalt-terapia, se este campo nos configura, ele não nos determina, pois somos livres.

Dessa maneira, quando pensamos em saúde existencial temos como uma de suas modalidades o cuidado com o desenvolvimento – ao longo de todo o tempo de vida – do corpo, da mente (ou psiquismo) e do espírito, além da busca de um ajustamento criativo ao campo.

2) Graças à configuração pelo todo, somos seres complexos, corporalmente integrados, que não podem ser explicados, mas devem ser compreendidos, como afirmou Wilhelm Dilthey. Em outros termos, podemos dizer que nossas qualidades decorrem da maneira sempre complexa como nos configuramos. Dessa forma, a compreensão do ser humano deve começar pelo todo que ele é, cuidando para não reduzi-lo a uma ou duas de suas partes, e levando sempre em conta que nossa primeira característica, aquilo que primeiro nos confere existência é o fato de que somos seres corporais, só existimos através de nosso corpo, nossa realidade primeira.

É essa compreensão de que somos um todo que faz com que nesse texto eu fale em saúde existencial, e não em saúde mental, como comumente se diz, pois somos mais que somente a mente e precisamos compreender nossa saúde como mais ampla que a saúde mental, constituindo a saúde do todo, corpo-mente-espirito imerso em um campo.

A pessoa saudável existencialmente se compreende e compreende seus semelhantes como seres complexos, portanto irredutíveis a apenas uma ou duas de suas qualidades ou facetas, resultando disso uma vida com menos julgamentos de si e dos outros.

3) O ser humano é coexistente, quer dizer, a existência se constrói na coexistência. Para que um ser humano se construa como humano, para que ele constitua sua humanidade, é imprescindível que ele conviva com outros seres humanos. É no contato com o outro que cada um de nós se compõe como humano, é na apreciação das semelhanças e das diferenças com relação aos outros humanos que construímos nossa própria humanidade. (GIOVANETTI, 2005; ROGERS e STEVENS, 1977)

É por dar especial ênfase a essa característica humana que a Gestalt-terapia é conhecida como uma abordagem dialogal, pois se entende nessa abordagem que desde o princípio o contato e o diálogo são os principais elementos constituintes da pessoalidade.

Com base no pressuposto da importância da coexistência, podemos entender que a pessoa saudável busca e valoriza os encontros humanos, ainda que haja neles desencontros; busca e valoriza o encontro com a natureza, mesmo que às vezes de modo utilitarista.

4) Um dos conceitos mais fundamentais da visão de ser humano na psicologia fenomenológica é aquele que compreende o ser humano como um ser em constante autoatualização. Nesse olhar se compreende a autoatualização como uma necessidade humana, talvez uma das mais básicas necessidades humanas.

A autoatualização é uma necessidade que cada um de nós tem de, no seu devido tempo e ante sua possibilidade, transformar potenciais em realidades, buscar ser a totalidade mais complexa, mais organizada e mais autônoma que puder (GOLDSTEIN, 1966; MAY, 1987; ARCARO, 2009).

A autoatualização começa pelas necessidades mais básicas e caminha em direção a interesses como os sociais e espirituais, etapas mais elevadas do desenvolvimento humano. Atualizamos constantemente nossas necessidades corporais, nossas necessidades psíquicas, nossas necessidades espirituais e religiosas através da nossa autorregulação, a capacidade de constantemente realizarmos trocas com o ambiente de modo a nos nutrirmos e continuarmos a crescer e, ao mesmo tempo, alimentarmos o ambiente.

Mas atenção: o fato de que há um impulso natural do ser humano para o crescimento, não quer dizer necessariamente que esse impulso seja predominantemente positivo. Esse crescimento vai se dar de acordo com as possibilidades da pessoa em seu campo e como um processo de ajustamento criativo à vida e ao ambiente. Devemos nos lembrar que aquilo que pode ser visto como positivo em um ambiente, pode ser compreendido como negativo em um outro.

Nascemos com potenciais (dons), os quais desenvolvemos ao longo da vida, mas temos mais potenciais do que podemos realizar, de modo que temos que escolher quais deles desenvolver a cada etapa da vida. Nesse processo, constantemente temos que abdicar, ainda que às vezes temporariamente, de alguns potenciais, o que nem sempre é tarefa fácil. Além disso, há potenciais que se esgotam, e reconhecer isso é geralmente muito difícil.

A pessoa em saúde existencial reconhece e aceita sua necessidade de crescer e busca encontrar os meios ambientais que possam facilitar esse crescimento. Assim, o desenvolvimento de uma pessoa saudável não tem fim, ela se renova sempre, a cada momento se transforma em outra pessoa, mantendo-se sempre a mesma, num dos mais belos paradoxos humanos.

5) O ser humano é um ser intencional, quer dizer inevitavelmente atribui sentido a si e ao mundo, compondo, desta maneira, uma mútua implicação entre subjetividade e mundo. (BERG, 1981; FORGHIERI, 2001; GOMES, HOLANDA, & GAUER, 2006)

A premissa aqui é de que a consciência é sempre consciência de algo, configura um movimento em direção a alguma coisa ou evento e lhe dá um sentido. Temos uma necessidade de dar sentido ao vivido e de dar sentido à própria vida para que possamos existir sem demasiada angústia no cotidiano. Assim, nossas concepções a respeito dos aspectos mais importantes da vida (e também dos menos importantes, no fim das contas), como o que é ou onde está a verdade, o que é ou não é real, o que é ou não é sagrado, o que vale a pena conhecer e o que não vale a pena, tudo isso não depende do objeto ou do fato, mas da maneira como a pessoa significa, a maneira como a pessoa vive o contato com aquele fenômeno. Há sempre um envolvimento da pessoa com o mundo e com os acontecimentos mundanos, de modo que o significado de uma vivência é sempre pessoal, singular.

Duas das consequências mais interessantes desse tópico com relação à saúde existencial são: a) a possibilidade da fala autêntica (AMATUZZI, 1989); b) o fato de que a pessoa saudável sabe que

não é dona da verdade, embora tenha sua verdade; assim, por se ver livre de certezas, ela se torna mais confiante.

6) O ser humano é livre, orienta-se pelas suas vivências e é responsável pelas escolhas que faz e pelos sentidos que atribui ao que vive e à vida.

Ao ser livre e ao se orientar por suas vivências, ao ter que inevitavelmente escolher a cada passo e por toda a vida, o ser humano está sempre fazendo ajustamentos criativos. Isso quer dizer que ele está sempre contatando com o meio, buscando ser responsável nesse contato, e buscando, através deste contato, reconhecer seu espaço, lidar com este espaço vital de forma a identificar ou criar condições que proporcionem bem-estar e importância para si e para os outros. Isso implica em que os ajustamentos integrados fundamentam-se em compromisso, afirmação e coragem. Compromisso consigo mesmo, compromisso com o outro e com o mundo. Afirmação de si enquanto ser de potência e de possibilidades, afirmação do outro enquanto ser de respeito e também de potência e de possibilidades, afirmação do mundo enquanto morada compartilhada a ser cuidada. Coragem para ser, coragem para criar, coragem para vir a ser. Coragem para a sensibilidade e para a solidariedade, pois, como afirma May (1978, p. 187), “coragem é a aptidão para enfrentar a ansiedade que surge na conquista da liberdade”.

A responsabilidade existencial é a capacidade de responder adequadamente às demandas da vida. É essa responsabilidade existencial que sustenta o que podemos chamar de moralidade, a base de nossos valores, aquilo que nos norteia, abre horizontes, aponta rumos em direção ao desenvolvimento de nossa própria humanidade. A responsabilidade existencial é a capacidade de uma pessoa de responder, a cada situação, da maneira a mais integrada possível, a mais autêntica possível, a mais livre possível e a mais autônoma possível. Assim, uma pessoa será tão mais responsável quanto mais integrada estiver, será tão mais responsável quanto melhor perceber qual é sua melhor configuração em cada situação. Então, o sentido em que tomamos aqui o conceito de responsabilidade está para além do sentido do dever, da responsabilidade moralista, sendo consequente a um processo de reflexão sobre si e sobre o próprio papel no mundo. (LIMA, 2007)

Pensando em saúde existencial, podemos dizer que a pessoa saudável busca ser corajosa, sabe que precisa ser corajosa para viver, para escolher, para crescer, para lidar com seus limites. Ao mesmo tempo, ela se reconhece como um ser do mundo, um lugar onde ela pode se sentir em casa e do qual precisa cuidar responsavelmente.

7) O ser humano, do ponto de vista da Gestalt-terapia, é configurado, mas não determinado, pelo ambiente, o qual, por sua vez, limita sua liberdade.

Somente existimos em um ambiente, estamos sempre numa relação organismo/campo através da qual realizamos ajustamentos criativos que nos possibilitam o contato com o ambiente. Nossa vida e nosso crescimento dependem desse contato com o ambiente, dependem de que mantenhamos nossa diferença com relação ao ambiente ao mesmo tempo em que assimilamos esse mesmo ambiente. É no contato com o ambiente que conhecemos diuturnamente o novo, que assimilamos o novo assimilável, que rejeitamos o novo não assimilável ou perigoso, que ultrapassamos ou somos detidos por obstáculos, que nos apropriamos de nosso espaço no mundo (PERLS, HEFFERLINE E GOODMAN, 1997).

Nesses ajustamentos criativos, alimentos de nosso crescimento, lidamos com um ambiente que limita nossa liberdade e que, por isso, nos configura, estabelece fronteiras para nosso crescimento e para nossas escolhas, mas sempre fronteiras permeáveis, que não nos impedem de escolher ao mesmo tempo em que limitam nossas escolhas. Se o ambiente não nos possibilitasse escolhas, nos determinaria, mas isso não acontece, pois sempre podemos escolher, ainda que nem sempre possamos escolher entre o ótimo e o ótimo.

Nesses aspectos, a pessoa saudável se reconhece como influenciada por sua época, por sua geografia, por suas relações interpessoais, por sua cultura, constituindo-se como intersubjetividade e culturalidade. Colocando-se como inerentemente em contato com essas fronteiras, busca atualizar-se, e, para isso, se utiliza ao máximo possível dos recursos seus e dos recursos de seu ambiente, lidando apropriadamente com o mundo, com o seu mundo. Além disso, essa pessoa discrimina adequadamente os contatos nutritivos dos tóxicos e lida também adequadamente com cada um deles (CIORNAI, 1989; TATOSSIAN, 2006).

8) O ser humano busca continuamente a construção de si e nessa busca se desvela e se exprime enquanto atualiza seus potenciais.

Como temos a necessidade de autoatualização, isso implica em que nos construímos e construímos nosso mundo por toda a vida. Ao fazermos essa construção, vamos nos descobrindo, nos desvelando, ao mesmo tempo em que nos revelamos aos outros e ao mundo ao expressarmos no cotidiano a atualização de nosso potenciais.

A pessoa saudável tem diante da vida uma postura baseada na dialética socrática, ou seja, busca por uma abertura à descoberta, ao desvelamento do que se vive, através de uma disposição para experienciar o descobrir e não se prender em ideias fixas.

9) O ser humano é fluido, dotado de uma tendência a crescer, a tendência autoatualizante de que já comentei, compondo-se em um constante devir, um processo perene de vir-a-ser. Em outros termos, em Gestalt-terapia entendemos que o ser humano é sempre gerúndio, ele não *é*, ele *está sendo*. Por isso o ser humano é ser de abertura, é ser de perenes e complexas possibilidades com as quais precisa lidar por toda a vida. Se é certo que, como já comentamos, algo permanece da própria identidade por toda a vida, é igualmente certo que ao existirmos, ao nos colocarmos para o mundo, para fora de nós mesmos, vamos vivendo processos dos quais saímos modificados e nunca prontos. A fluidez de nosso ser se caracteriza pelo dialogo constante e infinito entre a permanência e a mudança, a primeira sendo suporte para a segunda, pois só podemos mudar se algo permanecer.

A pessoa saudável existencialmente, então, reconhece e aceita a abertura que é, não se apegando a rótulos e a definições de si ou de outros, confiando em que por toda a vida buscará a cada momento a melhor forma possível.

10) No que diz respeito à finitude, para a Gestalt-terapia a vida é um constante abrir e fechar de *Gestalten*, quer dizer, a vida é um ritmo de sucessivas e infinitas aberturas e fechamentos, nascimentos e mortes. Nascemos em um dia, morremos em outro e entre estes dois momentos nascemos e morremos inúmeras vezes por dia, todo dia. Necessidades surgem, são satisfeitas, somem para dar lugar a novas necessidades. Para a Gestalt-terapia, a saúde se caracteriza principalmente pela abertura a este ritmo de formação e fechamento de *Gestalten*, vida-morte-vida, que constitui o nosso cotidiano.

A pessoa saudável tem uma tendência a lidar melhor com os fechamentos necessários e com os desapegos necessários para que esses fechamentos se dêem em seu devido tempo. Dessa forma, tende a fazer escolhas mais ousadas, menos repetitivas, pois sabe que só repetir o caminho já trilhado dá uma falsa sensação de segurança e um falso senso de controle sobre a vida.

Uma concepção de saúde em Gestalt-terapia

Uma vez colocados os pontos mais importantes da visão de ser humano que embasa a noção de saúde e adoecimento em Gestalt-terapia, e tendo já feito algumas discussões sobre a saúde existencial em cada tópico, cumpre agora aprofundar um pouco mais o tema e escolher alguns critérios dentre aqueles que o Gestalt-terapeuta utiliza para a compreensão diagnóstica de seus clientes, um dos pontos centrais de um trabalho psicoterapêutico. Quando um Gestalt-terapeuta

busca conhecer e compreender seu cliente, uma das primeiras buscas que faz é a tentativa de perceber em que aspectos da vida essa pessoa pode ser considerada mais saudável e em quais ela ainda não atingiu o desenvolvimento suficiente. Então, como compreender o que é uma vivência de saúde emocional? Que critérios a Gestalt-terapia tem a oferecer para que cada pessoa possa nortear a ampliação de sua saúde existencial?

Antes de tudo: a saúde existencial é horizonte. É um horizonte que precisa ser buscado por toda a vida com a certeza de que não será encontrado, pois a saúde existencial plena é apenas um ideal, não é realizável no cotidiano. A cada avanço que conseguimos em nossa saúde existencial, novas necessidades surgem, mercê de nossa infindável autoatualização, e é por isso que se pode comparar a saúde ao horizonte, pois ele também é inalcançável. Dessa forma, seria bom que nos inspirássemos em Winnicott (1983), com seu conceito de "mãe suficientemente boa", e nos utilizássemos daqui em diante da ideia de "pessoa suficientemente saudável".

A saúde existencial deve ser percebida no cotidiano (*Lebenswelt*). Assim, evita-se o risco de idealizações, de imaginar-se capaz de realizações que, na prática, são mais difíceis e trabalhosas do que parecem. Dessa forma, quando se pensa na saúde existencial deve-se pensar em como ela se expressa no cotidiano, o tempo e o lugar em que de fato existimos, e como ela é vista pelos outros com quem convivemos, especialmente por aqueles outros com quem temos intimidade existencial.

É especialmente a qualidade do contato que vai determinar, do ponto de vista gestáltico, a presença da saúde existencial. Isso abre uma série de perguntas que se deve fazer quando queremos saber dessa saúde, todas elas fundamentadas na visão de ser humano que discutimos acima, e sempre levando-se em conta a idade e a sua cultura da pessoa: ***como*** a pessoa se relaciona consigo? ***Como*** vive sua corporeidade? ***Como*** vive seu mundo, como se relaciona com o outro, com a realidade compartilhada? ***Como*** está sua capacidade de autopercepção e de percepção do outro e do mundo? ***Como*** vive sua temporalidade? ***Como*** ocupa os espaços? ***Como*** está seu autossuporte (e sua consequente habilidade para responder às escolhas que faz)? ***Como*** estão sua criatividade e flexibilidade diante das exigências da vida? ***Como*** se deixa conduzir pela situação nos infinitos processos de autoatualização e de transformação de si e do mundo que realiza em seu dia-a-dia, em seu cotidiano, o lugar e o tempo nos quais a vida efetivamente acontece? **Como** (e se) se abre para o desconhecido e para o desconhecer-se renovadores, para as possibilidades que sua inevitável e complexa abertura o conduz? Será capaz de assombrar-se com os **mistérios** mais profundos da vida e do sagrado como uma criança se surpreende com um novo e insuspeitado conhecimento? Finalmente, **como** lida com as finitudes, com os desapegos, com as *Gestalten* que diuturnamente se abrem e se fecham, com a mortalidade?

Note que as questões principiam sempre pela palavra "**como**". O **como** é o foco maior de interesse para o olhar gestáltico por possibilitar melhores compreensões que os porquês.

Desses tantos possíveis "**comos**", vou eleger alguns temas para discutirmos um pouco mais detalhadamente, aqueles cuja discussão me parece mais útil neste artigo: ***COMO a pessoa lida com* as relações; a temporalidade (o tempo vivido); a corporeidade (o corpo vivido) e a espacialidade (espaço vivido); a conscientização e a valoração; a vida afetiva e a sexualidade.**

Inevitavelmente, os critérios incluirão apenas alguns aspectos de cada tópico. É melhor fazermos uma descrição suficientemente vaga que um detalhado e inoperante conjunto de características que só teria como consequência uma fria objetificação de cada pessoa.

As relações – contato e diálogo

O principal pressuposto do qual parte a Gestalt-terapia quando busca definir a saúde existencial é de que o ser humano é dialogal. A relação.é a principal característica a ser observada,

provocando a pergunta mais básica: como a pessoa se relaciona com os outros, consigo, com o mundo? Como faz contato, como se faz presente nas relações? Isso porque nós só existimos quando em relação, só compomos nossa humanidade, como já vimos, a partir das relações que estabelecemos ao longo da vida com as outras pessoas.

Dessa questão emerge uma outra, igualmente importante, que é a que indaga sobre como a pessoa se faz presente enquanto totalidade nas relações que estabelece. Em nenhuma relação somos inteiros, pois cada relação em cada momento necessita de um tipo de presença, mas a pessoa suficientemente saudável está disponível para as relações em sua inteireza, confiante de que colocará de si o que é necessário naquele contato para que ele seja enriquecedor. Assim, essa pessoa pode olhar o outro como a pessoa que é; perceber o outro como essencialmente diferente, de uma forma única e definida, que lhe é própria. Aceitar o outro, de modo que possa ter, sempre que possível, contatos de pessoa a pessoa e não de máscaras a máscaras, pois, como bem diz Buber (cit. em Amatuzzi, 1989, p 43), "o homem é antropologicamente existente, não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana".

A pessoa suficientemente saudável sabe que cada relação é um risco, pois sempre que nos damos a um contato corremos o risco de vivermos posteriormente uma separação dolorida ou, por outro lado, a perda da identidade por nos entregarmos demais ao outro. Mas é aí, nessa possibilidade de viver contatos de proximidade e de intimidade, que reside a aventura e a arte do bem viver (POLSTER E POLSTER). É óbvio que não podemos viver só relações de intimidade, mas é igualmente óbvio que a pessoa de boa saúde existencial tem pessoas eleitas com quem compartilha suas esperanças e sonhos, com quem divide suas dores e frustrações, para quem tem ouvidos e presença confiáveis sempre que possível, em encontros de reciprocidade leal, pois sabe que o mundo é sempre intersubjetivo, sempre um mundo compartilhado. Por fim, a pessoa suficientemente saudável sabe da importância da solidão, do contato consigo, do valor da congruência e da coerência, podendo dosar contato com o outro e contato consigo, companhia e solidão, contato e recolhimento, cada um a seu tempo e em sua situação.

A temporalidade – o tempo vivido

Cada um de nós vive em dois tempos, o tempo compartilhado, mostrado nos relógios e nos calendários, simbolizado pelo deus Cronos da mitologia grega, e o tempo próprio, único, o tempo vivido, representado para a psicologia fenomenológica por Kairós, na mitologia grega um dos filhos de Cronos. Os dois tempos têm inúmeros encontros e desencontros pela vida afora.

No relógio, quantas atividades de duas horas duram um dia inteiro ou apenas minutos. No calendário, cada idade pode trazer nostalgia por idade anterior ou ansiedade por idade por vir. De toda forma, é perene a necessidade de diálogo entre os dois tempos. Em parte isso se dá por causa de uma qualidade humana, das mais ricas, que é o fato de que nossa maturação não acaba nunca. A cada etapa da vida somos levados a rever valores, a fazer novos posicionamentos, a confirmar valores e posicionamentos antes assumidos, num processo sem fim. Por outra parte, talvez o diálogo mais difícil entre Cronos e Kairós em cada pessoa é aquele travado no dia a dia, que busca a contemporização entre o tempo do ser e o tempo do fazer, as atividades (geralmente profissionais) que nos são exigidas e o necessário tempo para orar, para deixar a vida fluir sem obrigações, para o ócio criativo.[2]

[2] Não conheço texto mais profundo e belo sobre o tempo e a temporalidade que aquele que encontramos em Eclesiastes 3:1-8, para o qual remeto o leitor com a sugestão de que tome tempo para degustá-lo.

A consciência da mortalidade é fruto da lida com o tempo. Do ponto de vista psicológico, a melhor maneira que temos para lidar com ela é a presentificação, quer dizer, a atitude da pessoa suficientemente saudável é ampliar sua consciência e sua vivência do presente, pois é apenas no presente que podemos existir, nos cuidarmos (e cuidarmos de nossas comunidades e do ambiente) e fazer nossas coisas. Grande parte do sofrimento vem da dificuldade em aceitar os limites do aqui-e-agora, o potencialmente criativo ponto de encontro do passado, do presente e do futuro. É no presente que temos consciência dos limites e das possibilidades, dos nossos recursos já disponíveis e daqueles recursos que ainda precisamos desenvolver, bem como das possibilidades que temos para bem utilizar os recursos internos e os recursos ambientais disponíveis. Com isso não estou falando de imediatismo e de seu inevitável vazio, antes pelo contrário. Ficar o mais possível no presente significa dar-se conta de que é no presente que temos nossas recordações, que lembramos de nosso passado e com ele aprendemos e o honramos, da mesma maneira que é no presente que estudamos nossas possibilidades futuras, que fazemos nosso projetos para o futuro ou que acalentamos nossos sonhos, de modo que é no presente que podemos ter ações ou atitudes que nos coloquem mais adequada e pacientemente em busca dessas possibilidades, desses projetos e desses sonhos. Essa presentificação nos situa no lugar da ação possível, o lugar da coragem, ao mesmo tempo em que nos coloca mais claramente diante de nossos limites a cada momento. Isso tende a ampliar a qualidade de nossas escolhas e do senso de responsabilidade delas decorrente.

Corporeidade e espacialidade – corpo e espaço vividos

A corporeidade é o corpo vivido, a espacialidade é o espaço vivido.

Na questão do corpo, podemos dizer não que temos um corpo, mas, sim, que somos um corpo. No corpo que somos, o corpo vivido, a saúde existencial aparece objetivamente na vitalidade corporal. Olhos brilhantes, pele colorida e aquecida, expressão espontânea e graciosa, corpo que percebe seus ritmos e os respeita, são características demonstradoras de saúde. Especial importância têm os olhos e o olhar, pois neles está o espelho da alma. (LOWEN, 1983) Somos corpo, psiquismo e espírito, de modo que é preciso cuidar também dos diálogos entre corpo, espírito e mente.

No que diz respeito ao espaço e à espacialidade, podemos lembrar que um caminho objetivamente longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente curto. Ao nos orientarmos somente pela distância objetivamente medida, perdemos contato com a distância vivida. O que nos interessa especialmente quando falamos de espacialidade é a maneira como a pessoa ocupa os espaços, quer seja com sua presença corporal, quer seja com sua voz ou seus gestos, quer seja com seu olhar.

A pessoa suficientemente sadia cuida sempre de ocupar o espaço que lhe é de direito, buscando fazê-lo confortavelmente, ao mesmo tempo em que cuida para que o outro também ocupe o espaço que lhe é de direito. No que diz respeito à corporeidade, a pessoa suficientemente sadia sabe que é um corpo, tem consciência de que o corpo não é algo que se tenha, não é um objeto do qual se tome posse, de modo que cuida sempre de sua saúde corporal e, ao se expressar, denota o cuidado consigo, pois ela não diz “meus pés têm cócegas”, mas “sinto cócegas nos pés”, da mesma maneira que não diz “meu estômago dói”, mas “sinto dor no estômago”. Os pés e o estômago não são objetos que temos no corpo, mas compõem, com inúmeros outros órgãos, o corpo que somos.

Conscientização e valoração – o que e como se percebe

Tomar consciência é um ato que depende de um bom contato. Para Perls (1977, p. 85) bom contato significa que as pessoas possam “ver a si mesmas como partes do campo total e daí relacionar-se tanto consigo quanto como o mundo.” Contato refere-se à natureza e à qualidade da forma como dos damos conta de nós mesmos, de nosso ambiente e dos processos a ele relacionados.

Eu posso estar em contato comigo mesmo (meu corpo, meus estados internos), com o meio (o próximo, a natureza, situações, objetos), com minhas fantasias. (STEVENS, 1976) Isso gera três tipos de consciência: consciência do corpo, consciência do mundo e consciência das fantasias. A propriocepção é a base do contato e da consciência corporais; a percepção e a consciência do mundo é dada pelos sentidos, pois eu vejo o mundo, eu o ouço, eu o toco e sou tocado por ele, eu o saboreio e o percebo pelo olfato. As fantasias também nos localizam existencialmente, pois elas dizem respeito ao passado, ao futuro, aos sonhos e a toda abstração e simbolização.

A consciência é a base da identidade e aqui há um fator interessantíssimo: é importante que possamos nos conhecer, mas é igualmente importante que possamos não nos conhecer. Somos sempre novos e potencialmente modificáveis, sempre os mesmos, embora sempre diferentes, ou seja, se o ideal é um bom padrão de autoconhecimento, igualmente ideal é que a pessoa não perca a consciência de que nunca está pronta, de que a vida traz contínua possibilidade de renovação e de mudança, dentro de certos (e bastante elásticos) limites.

A consciência humana é fortemente atravessada pela culturalidade, pois sempre existimos em uma cultura, a qual, como já vimos, nos configura sem nos determinar. Nascemos em um mundo que já está cumprindo sua própria história, em uma cultura que já tem definidos seus principais valores, de modo que primeiro nós aprendemos quais são nossos papéis e somos educados para viver adequadamente nesta cultura, o que quer dizer que somos educados para e pelas nossas comunidades históricas. Nossos valores, então, são primeiramente os valores da cultura da família e só aos poucos, na medida em que amadurecemos, é que podemos questioná-los e tomar alguns como nossos, rejeitando ou adaptando outros. Se sempre somos parte de uma cultura, se compartilhamos um fundamento simbólico e comunicacional, a saúde existencial se baseia também numa postura sempre crítica com relação a essa cultura.

A pessoa suficientemente saudável busca sempre ampliar sua consciência, seu dar-se conta de si e do mundo, através de sua constante presentificação, ao mesmo tempo que busca ampliar sua consciência moral através da crítica ética aos valores culturais.

A afetividade – o sentir e o dever

O sentimento é constituído basicamente por dois elementos: uma atividade corporal e a percepção consciente desta atividade. Há um movimento corporal, nós o percebemos e o nomeamos como sendo um sentimento (LOWEN, 1993). Vivenciamos, *grosso modo,* seis sentimentos (polares) e suas combinações: amor e raiva; medo e coragem; alegria e tristeza. Por exemplo: a saudade é uma combinação do amor com a tristeza, o ciúme é uma combinação do amor com o medo, a fé é uma combinação da coragem com o amor e a alegria.

Nenhum sentimento é bom ou ruim por si, tudo depende de como é vivido, do diálogo que podemos estabelecer com nossos sentimentos, do que potencialmente eles nos apontam. Não dá para se escolher o que sentir, uma vez que os sentimentos são *acontecimentos* corporais, não são frutos da vontade. A vontade governa os atos, e, assim mesmo, nem sempre! A liberdade e a vivacidade se enraízam na possibilidade do diálogo com os sentimentos, e não em seu domínio ou negação ou repressão. A principal patologia aqui é a apatia, o não-sentir.

Além de ser chave da graça e da espiritualidade do corpo, os sentimentos são também fundamento para o contato e chave da sexualidade, por isso geralmente se fala em sexualidade *e* afetividade. Sexualidade, nunca é demais frisar, é um conceito amplo, pois se todos os fenômenos genitais são sexuais, há uma série de fenômenos sexuais que não têm relação direta com o genital. A boa vivência da sexualidade humana está para além dos preceitos culturais e do biológico, está para além do reflexo ou do dever, sendo muito mais fruto do reflexivo. (MARTINEZ e PASCUAL, 1998)

A pessoa suficientemente saudável conhece, aceita, respeita e dialoga com seus sentimentos, sejam eles quais forem em cada circunstância. Por isso, gerencia bem sua sexualidade e sua vida sexual, fundando-se para isso em algumas premissas básicas, das quais destacarei três.

1. a pessoa suficientemente saudável lida com a sexualidade para além da repressão moralista ou da sublimação compensadora, i.e., integra a sexualidade. A pessoa que tem uma sexualidade integrada é aquela que pode dizer, com todas as letras, e tomando corajosa posse de sua fala, "*eu sou um ser sexual, e isso é uma de minhas qualidades*".

2. a sexualidade, quer seja no que se refere ao celibato, quer seja no seu sentido mais amplo, é sempre uma vivência individual. Cada pessoa tem o seu jeito próprio e único de perceber sua sexualidade e tem que desenvolver seu jeito próprio e único de viver a sexualidade.

3. a identidade sexual não é escolha, mas descoberta. "A orientação sexual não é uma questão de branco e preto. Então, pessoas em quem predomina a orientação heterossexual podem experimentar em menor grau, e em certas situações, sentimentos de atração ao próprio sexo." (Duffy, 2006, p. 121)

À guisa de conclusão – algumas reflexões

A pessoa suficientemente sadia conhece o sofrimento, reconhece o trágico da existência humana e sabe que os sofrimentos e os conflitos pelos quais passa não são sem sentido ou desnecessários, mas resultantes de mudanças decorrentes de aberturas para que novas configurações emerjam. Dessa forma, a pessoa suficientemente sadia sabe que pode e deve abrir-se às possibilidades que a vida lhe proporciona; sabe também que precisa aceitar e lidar com as restrições existenciais que encontra, da mesma maneira que precisa aceitar e lidar com as ampliações do existir. Dessa forma, a pessoa suficientemente saudável reconhece que pode desenvolver ajustamentos habilidosos e criativos aos prazeres e às conquistas, e também aos sofrimentos, aos adoecimentos, ao envelhecimento e à mortalidade, comuns a todos os humanos. Mais do que isso, ela sabe que viver saudavelmente implica em entregar-se desapegadamente à vida, quer dizer, além de viver plenamente o crescimento e os prazeres, também reconhecer e sofrer com as inevitáveis perdas, mas sem se apegar a elas. Além disso, é também ser de abertura para o mistério, sabe que o crescimento humano só se dá quando a pessoa se nutre do que a transcende infinitamente, pois a sensibilidade existencial abre para o sagrado.

eniobrito@uol.com.br

referências bibliográficas

AMATUZZI, M.M. (1989) *O Resgate da Fala Autêntica*. Campinas: Papirus

ARCARO, N. (2009) A Psicologia Humanista. em PINTO, Ê. B. (org.) (2009) *Gestalt-terapia: Encontros*. São Paulo: IGSP

BELLO, A. A. (2006) *Introdução à Fenomenologia.* São Paulo: EDUSC

BERG, J. H. van den. (1981) *O Paciente Psiquiátrico: Esboço de uma psicopatologia fenomenológica.* São Paulo: Mestre Jou, 1981

CIORNAI, S. (1989) Em que Acreditamos? Mesa redonda no II Encontro Nacional de Gestalt Terapia, disponível na internet: http://www.gestaltsp.com.br/textos.htm**,** em 07/03/2005

D'ACRI, G., LIMA, P. & ORGLER, S. (2007) *Dicionário de Gestalt-terapia: Gestaltês.* São Paulo: Summus

DUFFY, K. F. (2006) Espiritualidad, afectividad e integración psicosexual en el acompañamiento de sacerdotes y religiosas (os). Revista *Humanitas: Revista de Investigación.* Nº 2, volumen 2, número extraordinario. San José : Universidad católica de Costa Rica, p. 104 - 124

GIOVANETTI, J. P. (2005). A Consciência Religiosa do Homem Ocidental, em *Anais do XI Encontro Goiano da Abordagem gestáltica*. Goiânia: ITGT, p. 99 – 108

GOLDSTEIN, Kurt. *Human Nature in the Light of Psychopahology*. New York: Schocken Books, 1966
GOMES, W. B., HOLANDA, A. F., & GAUER, G. Psicologia Humanista no Brasil www.ufrgs.br/museupsi/brasillpsio.htm Disponível em 25/11/2006
LIMA, P. (2007) Responsabilidade. Em D'ACRI, G., LIMA, P. & ORGLER, S. (2007) *Dicionário de Gestalt-terapia: Gestaltês*. São Paulo: Summus
LOWEN, A. (1983) *O Corpo em Depressão*. São Paulo, Summus
_____ (1993) *A Espiritualidade do Corpo: Bioenergética para a beleza e a harmonia.* São Paulo: Cultrix
MARTÍNEZ, T. P. & PASCUAL, C. P. (1998) *Compreender a Sexualidade – Para uma Orientação Integral.* São Paulo: Paulinas
MAY, R. (1978) *O Homem à Procura de Si Mesmo.* Petrópolis: Vozes
PERLS, F S. (1977) *Gestalt-terapia Explicada (Gestalt therapy verbatim*). São Paulo: Summus
_____ (1977) e outros. *Isso é Gestalt.* São Paulo: Summus
PERLS, F. S., HEFFERLINE, R e GOODMAN, P. (1997) *Gestalt-terapi*a. São Paulo: Summus
PINTO, Ê. B. (2009/2013) *Psicoterapia de Curta Duração na Abordagem Gestáltica: Elementos para a prática clínica. São Paulo: Summus*
_____ (org.) (2009) *Gestalt-terapia: Encontros*. São Paulo: IGSP
_____ (2012/2012) *Os Padres em Terapia: Esclarecendo singularidades.* Aparecida: Ideias e Letras
POLSTER, E. e POLSTER, M.(1979) *Gestalt-terapia Integrada*. Belo Horizonte: Interlivros
ROGERS, C e STEVENS, B. (1977) *De Pessoa para Pessoa: O problema de ser humano.* São Paulo: Pioneira
STEVENS, J. O. (1976) *Tornar-se Presente: Experimentos de crescimento em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus
TATOSSIAN, Arthur. (2006) *A fenomenologia das Psicoses*. São Paulo: Escuta
WINNICOTT, D. W. (1983) *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas

AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E A GESTALT-TERAPIA: EM BUSCA DE DIÁLOGOS

The Sciences of Religion, the Psychology of Religion and the Gestalt-therapy: In Search of Dialogues

Las Ciéncias de la Religión, la Psicología de la Religión y la Gestalt-Terapía: En Busca de Diálogos

Ênio Brito Pinto

Resumo: Depois de se descrever sumariamente como se deu o contato do autor com as ciências da religião, discutem-se algumas fronteiras dessa área acadêmica. É elaborada uma reflexão sumária sobre o campo da psicologia da religião e seus possíveis diálogos com as ciências da religião. Propõe-se a possibilidade de que a abordagem gestáltica possa ser um dos instrumentos da psicologia da religião e das ciências da religião para a compreensão do complexo fenômeno religioso humana.
Palavras-chave: Religião; Ciências da Religião; Psicologia da Religião; Gestalt-terapia.

Abstract: After briefly describing how the author´s contact with the sciences of religion came about, some frontiers of this academic area are discussed. A brief consideration is elaborated regarding the field of psychology of religion and its possible dialogues with the sciences of religion. The possibility is proposed that the gestaltic approach may be one of the instruments of the psychology of religion and the sciences of religion for the understanding of the complex human religious phenomenon.
Keywords: Religion; Sciences of the Religion; Psychology of the Religion; Gestalt-therapy.

Resumen: Posteriormente a la descripción sumaria de cómo se dio el contacto del autor con las ciencias de la religión, se discuten algunas fronteras entre esa área y el área académica. Es elaborada una reflexión sumaria sobre el campo de la psicología de la religión y sus posibles diálogos con las ciencias de la religión. Se propone como posibilidad el abordaje gestáltico, como uno de los instrumentos de la psicología de la religión y de las ciencias de la religión en la comprensión del complejo fenómeno religioso humano.
Palabras-clave: Religión; Ciencias de la Religión; Psicología de la Religión; Terapia Gestáltica.

"O espírito humano não pode ser apreendido unicamente em termos racionalistas; muito menos pode ser adequadamente tratado dessa forma. Tentar fazê-lo é um desserviço grave para com a nossa existência e apenas contribui para o sentido de alienação e isolamento que já forma o substrato da vida contemporânea.
(Richard Hycner)

Minha intenção neste artigo é contribuir no incremento do complexo e controverso diálogo entre a academia e a religião. Vou descrever como me aproximei da área das ciências da religião, comentar sobre algumas fronteiras dessa área, delimitar sumariamente a psicologia como uma das ciências da religião e, finalmente, levantar possíveis contribuições da Gestalt-terapia para esse campo.

Quando fiz minha formação em psicologia, na década de 1970, os caminhos acadêmicos na área das humanidades eram um tanto diferentes dos caminhos que percorrem hoje os jovens que se formam nessas ciências. Naquele tempo, lembro-me bem, os professores aconselhavam seus alunos a que, finda a faculdade, buscassem o mercado de trabalho, exercendo as atividades para as quais tinham se formado, colocando-se atentos a fim de perceberem para que caminhos a trajetória profissional impulsionava, para depois, e somente então, aqueles que tivessem pendores acadêmicos procurassem fazer seu mestrado e doutorado. Esses cursos eram, da maneira como aprendi, para profissionais tarimbados, que se aprimorariam ainda mais e, depois, levariam seus conhecimentos e suas experiências profissionais para ensinar os mais jovens.

De lá para cá, muita coisa mudou na área acadêmica, de sorte que hoje os alunos mal acabam a faculdade e já ingressam em cursos de mestrado e doutorado, os quais vão, a pouco e pouco, tornando-se muito mais cursos profissionalizantes que estritamente acadêmicos. Entendo que há aí uma grande influência das chamadas ciências duras, para as quais, em função das peculiaridades desse campo do conhecimento, faz bastante sentido essa rapidez para o ingresso na vida acadêmica. No meu modo de ver, na maioria das ciências humanas há diferenças que não têm sido suficientemente discutidas. O aprendizado nas ciências humanas é muito mais lento, e, ao contrário das ciências duras, quanto mais velho é o estudante melhor ele aproveita de suas leituras, ou seja, se nas ciências duras um conhecimento pode se tornar obsoleto muito rapidamente, nas humanidades se dá exatamente o contrário, pois tanto melhor será o cientista quanto mais ele

tiver tempo e amadurecimento para ler, especialmente para ler os clássicos.

Assim, por coerência com minha formação e com essa maneira que tenho para compreender as ciências humanas na academia, depois de bastante tempo de trabalho, depois de uma especialização informal – bem ao gosto da época – em Gestalt-terapia, e de uma especialização formal em psicopedagogia, e levando em conta que eu dava aulas em uma faculdade, entendi que era meu tempo de ingressar no mestrado. Em busca de uma melhor focalização dentre as inúmeras possibilidades acadêmicas que se descortinavam, fui conversar com um acadêmico de larga experiência e pessoa a quem admiro muito, meu primo Ênio Costa Brito. À época, Ênio era coordenador do núcleo das ciências da religião na PUC/SP e, depois de muito conversarmos, me propôs que eu conhecesse a área das ciências da religião e pensasse nelas como uma possibilidade acadêmica para mim. Intrigado, aceitei sua sugestão e comecei a freqüentar como ouvinte algumas aulas do núcleo.

Aos poucos, desvelou-se para mim um terreno muito rico e, ao mesmo tempo, de complicada delimitação. Ciências da religião ou ciência da religião? Ciência da religião ou das religiões? Que área seria aquela? Como minha formação em psicologia e em psicopedagogia poderia ser continuada no campo das ciências da religião? O que se pode estudar nessa área? Qual a diferença que faz para os estudos nessa área a posição religiosa do pesquisador? Por aí afora, foram muitas as questões que brotaram em mim a partir de então, algumas das quais discutirei mais adiante neste artigo.

Naquele momento em que eu resolvia se estudaria as ciências da religião, publiquei meu primeiro livro, sobre o trabalho com a orientação sexual na escola. Com o livro, abriram-se ainda mais as duas áreas nas quais eu atuava profissionalmente, a psicoterapia e a prevenção em sexualidade por meio da orientação sexual na escola. Decidi que o segundo caminho seria convidativo e produtivo para uma interface com as ciências da religião. Entrei formalmente no mestrado, com a proposta de estudar a influência da religião e de seu ideário nas atividades de orientação sexual na escola. De fato, esse foi o tema de meu mestrado. A interface entre a psicoterapia e as ciências da religião eu acabei por explorar em meu doutorado.

Fui orientado no mestrado pelo Prof. Dr. Jung Mo Sung, que, à época, fazia um trabalho estudando as interfaces entre a religião e a economia, um trabalho inspirador para mim. Meu propósito foi seguir um roteiro parecido, trocando a economia pela orientação sexual na escola. Aos poucos, fui imergindo cada vez mais no campo das ciências da religião e compreendendo melhor essa área, com suas poucas respostas e inúmeras perguntas.

Há, anualmente, no Núcleo de Ciências da Religião da PUC/SP, um seminário discente, no qual alguns alunos apresentam seus estudos para serem discutidos pelos professores e alunos do núcleo. Quando fiz o mestrado, participei de um desses debates, apresentando o que tinha pesquisado até então quanto ao meu tema de dissertação. Minha apresentação gerou uma discussão muito empolgada e disputada, propiciada pela observação de um dos professores da casa, para quem a minha dissertação não cabia no campo das ciências da religião. Como a minha dissertação tocava em questões pedagógicas, esse professor defendia que eu deveria desenvolver meus estudos na área da pedagogia, ou na psicologia da educação, mas não nas ciências da religião. Outros professores defenderam a pertinência de meus estudos nas ciências da religião, pois o diferencial de meu estudo era a religião, era a influência da religião no trabalho com a sexualidade na escola, o que caracterizaria a religião como meu tema mais importante de trabalho.

Essa discussão foi tão acalorada e gerou tantas repercussões, que para mim ficou bastante perceptível que a área das ciências da religião ainda não tinha suas fronteiras claramente delimitadas. Hoje, passados já perto de oito anos desse evento, para mim está ainda mais claro que essa área do conhecimento humano ainda precisa se conhecer melhor e, assim, delimitar melhor suas fronteiras. Este artigo é uma pequena contribuição para tanto.

Ao desenvolver meu mestrado, acabei por conhecer e manter bons contatos com religiosos, especialmente padres e religiosas católicos. Por conta desses contatos, passei a conhecer também institutos católicos que ofereciam psicoterapia e trabalhos afins para o clero católico. Tornei-me colaborador de um desses institutos, começando, lentamente, a lidar profissionalmente com maior proximidade com pessoas de vida consagrada. Era um campo novo e interessante que se abria. Comecei dando palestras e coordenando grupos de discussão, geralmente sobre sexualidade humana, tema sempre relevante quando se trata de vida consagrada, para depois passar a receber, em meu consultório, clientes de vida consagrada.

Decorrido algum tempo depois de terminado o mestrado, dediquei-me ao doutorado em ciências da religião, dessa vez estudando as peculiaridades de um processo psicoterapêutico para a clientela composta pelos sacerdotes católicos. Mais uma vez um tema polêmico: seria essa tese pertinente às ciências da religião, ou ela deveria ser desenvolvida no departamento de psicologia? O que caracterizava o elemento central da minha tese? O que ela tinha a ver com as ciências da religião? Estudar religiosos é um tema pertinente às ciências da religião? Essa e outras perguntas semelhantes já me acompanharam desde o início do doutorado. Além de discutir esses temas com meu orientador, o Prof. Dr. João Edênio dos Reis Valle, levantei a questão também com meu professor de epistemologia, o Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé. Foram conversas muito estimulantes, as quais, aliadas aos estudos que fiz, me possibilitam discutir agora um pouco mais detalhadamente esse campo tão fértil de conhecimentos que caracteriza as ciências da religião.

Algumas Fronteiras das Ciências da Religião

Hoje entendo que o campo das ciências da religião, dada a enorme complexidade e importância de seu foco de estudo, é, por excelência, um campo multidisciplinar, plural, e não simplesmente uma disciplina. É um campo também paradoxal, pois esse campo multidisciplinar e plural é também uma disciplina.

O objeto de estudos das ciências da religião é, no meu modo de ver, a religião. Não é a religiosidade ou as religiões. É a religião, assim mesmo, no singular, genérico, suficientemente vago para caberem nesse termo a religiosidade, a espiritualidade, os mitos, os rituais, a linguagem, as religiões, as pessoas de vida religiosa, a moral e a ética religiosas, o simbolismo religioso, enfim, tudo o que se refira ou que contenha a religião. Para Neville (2001, p. 14), "uma categoria é vaga se ela permite em seu seio coisas que se contradizem; uma categoria é meramente geral se ela requer que as coisas em seu seio sejam mutuamente consistentes". Assim, entendo que o termo religião nas ciências da religião é uma categoria suficientemente vaga, ou seja, abre espaço para a existência simultânea de diferentes coisas em suas fronteiras. Desse modo, o objeto de estudos das ciências da religião interessa e é pertinente às mais variadas ciências, de tal maneira que não me parece possível especificar-se que algum estudo acadêmico seja pertinente somente às ciências da religião. Qualquer estudo, todo estudo que se faça na área acadêmica das ciências da religião é também um estudo pertinente a outra área acadêmica. Nas ciências da religião não há lugar para um tipo de especificidade que encontramos em algumas outras áreas científicas, e esse é um diferencial extremamente positivo para esse campo de estudos, à medida que transforma as ciências da religião no lugar por excelência do diálogo.

É bem verdade que essa peculiaridade das ciências da religião, essa sua pluralidade, coloca esse campo, de certa forma, na contramão dos caminhos acadêmicos atuais, geralmente caminhos de especificidades extremadas. São tantos os conhecimentos que se acumulam em cada área do conhecimento, que, de maneira geral e especialmente nas ciências duras, os profissionais e os cientistas acabam por se tornar especializadíssimos. Como exemplo disso, me lembro de uma observação de um médico urologista, um acadêmico, durante uma conversa informal que tivemos: disse-me ele que são tantos os artigos, são tantas as novas possibilidades, são tantas as atualizações necessárias em sua área de atuação, que ele se via sem possibilidade de estudar outras coisas da própria medicina, o que o obrigava a focar-se tanto no trato geniturinário que ele praticamente esquecia que seus pacientes tinham um corpo mais amplo e complexo. O cientista da religião tem um problema e um risco inversos: seu campo de estudos o obriga a saberes múltiplos, o convida à diversidade, exige o conhecimento e a integração de diversas linguagens.

Essa integração necessária ao cientista da religião não se contenta com uma equipe multiprofissional, como é o caso, por exemplo, da área da saúde: o próprio cientista da religião, todo cientista da religião, precisa ter uma cultura ampla e geral, um conhecimento básico sobre os diálogos das diversas ciências com a religião, ao mesmo tempo em que precisa se aprofundar em sua área específica. O que quero dizer é que, no campo das ciências da religião, não basta ao psicólogo, por exemplo, conhecer psicologia e psicologia da religião, mas ele também terá que ter conhecimentos suficientes de filosofia, teologia, sociologia da religião, antropologia da religião, história da religião, dentre outros saberes relacionados à religião, os quais devem ser integrados numa nova gestalt, necessariamente diferente daquela obtida quando da aproximação teórica baseada especificamente na psicologia. O mesmo raciocínio é válido para quaisquer e todas as subdisciplinas que compõem as ciências da religião. É por isso que Mendonça (2001, p. 149) afirma que "as ciências da religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos olhos".

Um campo tão amplo e complexo pede uma certa horizontalidade no conhecimento que precisa ser contrabalançada por e integrada a uma certa verticalidade na área de formação principal do cientista; tal tarefa é complicada e difícil, exige bom ritmo, maturidade e humildade na busca incansável da boa forma teórica e metateórica. Essa busca traz a necessidade de um saber que não permita a fragmentação do conhecimento entre as diversas ciências da religião, mas possibilite a integração gerada pela boa confluência entre elas, com realce para uma delas, aquela de origem do cientista. Essa boa confluência, é bom lembrar, é possibilidade, mas não certeza, como aliás, bem lembra Velasco e Bazán (2002, p. 361), para quem:

> o estudo da religião e das religiões, que propõe uma reflexão sobre o fenômeno religioso em geral e as características de cada religião no marco do tempo e do espaço (levando em conta tanto as transformações constantes como as mútuas interações) apresenta um grau de complexidade e sofisticação somente abarcável desde a diversidade: de perspectivas, de aproximações, de métodos. Mas, a par disso, tal diversidade, para não diluir-se e se desvirtuar em uma infinidade de enfoques excludentes de camarilhas impermeáveis de especialistas, parece requerer a constituição de uma disciplina de síntese que se sustente em bases metodológicas próprias e estritas.

Em seus estudos sobre a psicomotricidade, Jean-Claude Coste (1992, p. 9) classifica essa área do conhecimento como uma "ciência encruzilhada" porque a psicomotricidade "utiliza as aquisições de numerosas ciências constituídas (biologia, psicologia, psicanálise, sociologia e lingüística)". Penso que, de certa maneira, esse epíteto serve também para as ciências da religião, por causa do

modo como esse campo se constitui; considero também que essa encruzilhada composta pela religião é ainda mais complexa e complicada que a encruzilhada representada pelo corpo na psicomotricidade. Sendo ciência encruzilhada, as ciências da religião são plurais e são ciências do *também*. Todo estudo em ciências da religião pode ser *também* um estudo de outra área, de maneira que, como já afirmei anteriormente, não há a possibilidade de uma exclusividade inequívoca das ciências da religião. Por exemplo, minha dissertação de mestrado poderia *também* ser defendida na área da pedagogia; minha tese de doutorado teria lugar certo *também* na psicologia da religião.

São várias as disciplinas que dialogam nas ciências da religião. O Núcleo de Ciências da Religião da PUC/SP completou, em 2008, 30 anos de existência; há aproximadamente 10 anos eu freqüento seus bancos, primeiro como aluno e depois como pesquisador. Acompanhei ou soube dos mais diversos estudos, baseados nas mais diversas subdisciplinas: desde o uso do mito do paraíso para o turismo, até a importância da folia de reis em uma pequena comunidade paulista; desde considerações sobre a música sacra até as diversas representações pictóricas de Nossa Senhora; desde a importância da religiosidade na cura de enfermos graves, até o *burnout* em sacerdotes católicos; desde a influência da religião na moral sexual de um determinado grupo de mulheres, até a atualidade da mística de Meister Eckhart; desde as características da fé pentecostal, até a visão das realidades últimas no budismo, em meio a tantos outros possíveis exemplos.

Então, qual é a especificidade das ciências da religião? O que caracteriza esse campo do conhecimento humano enquanto campo acadêmico? Certamente, como já vimos, é o estudo da religião, mas como é isso? Acredito que as ciências da religião, mais do que ser área do estudo da religião, é área de estudos plurais sobre a religião. É área de ampliação. Embora cada estudo em ciências da religião caiba *também* em outras áreas acadêmicas, ele pode caber de maneira mais abrangente nas ciências da religião porque ali, e só ali, ele necessariamente será contemplado com contribuições dialogais de outras ciências além daquela específica do pesquisador. Assim, se na sociologia da religião pode-se fazer uma pesquisa levando em conta somente os aspectos sociológicos do fenômeno religioso estudado, nas ciências da religião serão acrescidas a esse olhar contribuições da filosofia, da teologia, da história da religião e de outras áreas, de maneira a que o fenômeno religioso estudado seja compreendido de forma mais ampla e com um grau diferente de profundidade. Isso não quer dizer que um estudo sobre a religião feito na sociologia seja pior ou menos importante do que seria se levado a cabo nas ciências da religião, mas, seguramente, isso quer dizer que ele seria diferente.

Esse é, para mim, um dos paradoxos das ciências da religião: embora essa área se apóie em alguma ciência com identidade isolada, transforma de tal maneira essa ciência que ela deixa de ser a mesma, preservando seus aspectos mais característicos. Um trabalho em ciências da religião fundamentado, por exemplo, na antropologia, será *também* um trabalho de antropologia, mas terá uma feição com outra especificidade. O paradoxal aqui é que as ciências da religião se tornam, na prática, por causa dessa transformação operada no olhar do pesquisador, a ciência da religião, ou seja, configura-se uma disciplina proveniente do diálogo entre disciplinas. O gestalt-terapeuta compreende isso com base em um dos princípios da psicologia da gestalt: o todo é sempre diferente da soma de suas partes.

Uma das várias ciências que compõem as ciências da religião, uma de suas subdisciplinas, é a psicologia. São inúmeras as contribuições que a psicologia pode dar às ciências da religião, mas me parece que a participação da psicologia nesse campo ainda é tímida, aquém do que poderia ou deveria ser. Em outros termos, entendo que a psicologia pode dar uma contribuição maior e mais direta para esse campo. O caminho para isso é a psicologia da religião, a qual, me parece importante frisar, vai muito além de Jung e Freud. Digo que esse ramo da psicologia está para além desses dois autores porque é mais comum encontramos, nas ciências da religião, trabalhos baseados nesses ramos que em toda a extensa árvore que compõe a psicologia da religião. Estou assim, alertando para o fato de que, embora importantes, a concentração nos trabalhos desses dois autores pode gerar uma tendência de se fazer um reducionismo e acreditar que os trabalhos relevantes em psicologia da religião devam necessariamente passar por eles, o que está longe de ser verdade. Assim, para que possamos continuar essas discussões, agora é necessário que eu delimite, ainda que muito sumariamente, o campo da psicologia da religião, ao mesmo tempo em que me aventuro a tentar traçar mais nitidamente algumas de suas possíveis interfaces com as ciências da religião.

A Psicologia como uma das Ciências da Religião

Se a psicologia da religião é tímida, às vezes soberba, no campo das ciências da religião, ela é igualmente retraída no campo mais específico da psicologia, a ponto de eu poder afirmar que não conheço nenhuma faculdade de psicologia no Brasil que ofereça essa cadeira como matéria obrigatória ou mesmo opcional para seus alunos. Não posso afirmar que não exista esse curso nas inúmeras graduações em psicologia pelo país afora, mas não tenho dúvidas de que para a maioria das faculdades brasileiras essa ainda é uma área a ser explorada.

Acredito mesmo que a maioria dos psicólogos desconhece essa área de trabalho e de pesquisa na psicologia. É esse desconhecimento que faz Ancona-Lopez (2004, p. 4) comentar que se pode observar entre os psicólogos um certo medo da religião, associado a uma visão deturpada da religião, uma visão que praticamente nega a vitalidade e os processos históricos e psicológicos implicados na

dinâmica religiosa. O resultado disso, segundo a autora, é uma rejeição à religião e ao campo religioso por parte dos psicólogos, o que, no meu modo de ver, empobrece e limita desnecessariamente o trabalho psicológico e psicoterapêutico.

Eu mesmo, se não tivesse mergulhado no estudo mais amplo do universo religioso e da cosmovisão religiosa propiciado pelas ciências da religião, não conseguiria limpar meu olhar dos matizes do preconceito contra a religião, um colorido que tão demoradamente foi implantado e implantei diante de mim através de anos de aprisionamento em certo psicologismo que teme o religioso. Penso que é preciso uma mudança nesse campo, a religião não pode mais ser vista quase como que um defeito humano, um mecanismo de defesa, uma simples sublimação de algo mais importante, ou mesmo como algo destituído de uma substância própria e completamente explicável com base somente em referenciais não-religiosos. Tampouco a religião pode ser compreendida como apenas uma variável interveniente, quantificável e manipulável em laboratório, um procedimento que sustenta estudos com conclusões que dificilmente poderiam ser aplicados em situações da vida real, as quais são muito mais complexas e aleatórias. A religião é um dado de humanidade! Essa aproximação medrosa e, portanto, preconceituosa de grande parte da psicologia ante a religião não é a única possível e está longe de ser a melhor. Para compreendermos melhor outras possíveis aproximações entre a psicologia e a religião, é preciso delimitar, ainda que muito sucintamente, o campo da psicologia da religião, incluindo seus sucessos e também alguns de seus problemas e desencontros.

Para Massih (2007, p. 6 e ss), a psicologia da religião é, antes de tudo, uma disciplina "não-apologética e não-confessional que estuda as experiências religiosas individuais e coletivas e seu reflexo no amadurecimento humano e religioso das pessoas e das comunidades". O objeto de estudo da psicologia da religião, para essa pesquisadora, é a experiência religiosa, de modo que se pretende "entender o fenômeno religioso desde as motivações, experiências, atitudes e dinâmicas afetivas e cognitivas presentes nos comportamentos religiosos".

Mario Aletti (2006, p. 1) entende que a psicologia da religião, por ser "orientada para o funcionamento da psique diante da religião", deve estudar "as estruturas e os processos (as regularidades e as especificidades) da atitude da pessoa religiosa, assumidas como substancialmente estáveis, em nível intrapsíquico, do indivíduo, e comuns e comparáveis em nível interpsíquico, com os indivíduos e com os grupos."

Segundo Valle (1998, p. 51), a psicologia da religião, ao estudar por que e como alguns fenômenos religiosos acontecem e são vivenciados psicologicamente por um sujeito, "indaga sobre a estrutura psicológica que está por trás das formas de vivência e experiência religiosa. (...) A psicologia da religião vê como sua tarefa descrever e 'explicar' psicologicamente a estrutura e a dinâmica do agir religioso do ser humano".

Belzen (2006, p. 24) defende que o propósito da psicologia da religião é usar os instrumentos psicológicos (teorias, conceitos, insights, métodos e técnicas) para analisar e entender a religião. A psicologia da religião deve ser, essencialmente, neutra diante de seu objeto: "ela não pretende promover nem combater a religião, apenas analisá-la e entendê-la." Dessa forma, ela não é uma psicologia religiosa, da mesma maneira que também a chamada psicologia pastoral não pode ser qualificada como um psicologia da religião.

Assim como a psicologia não é uma ciência una, pois guarda em seu bojo inúmeras controvérsias e visões contraditórias, também na psicologia da religião encontraremos divergências, discussões, diferenças. Valle (1998, p. 261) reconhece na psicologia da religião duas tendências ou posturas básicas: "uma segue uma linha explicativa, empírica, experimental, objetiva, voltado para o consciente e o sociológico; outra prefere pôr-se na direção de uma leitura introspectiva, descritiva, qualitativa, atenta à subjetividade e ao profundo (inconsciente)". Para esse autor, entre essas duas tendências há diversas posições intermediárias, uma espécie de *continuum* "no qual não faltam tentativas de sintetizar e conciliar as duas linhas básicas".

Há também divergências quanto ao próprio objeto de estudo da psicologia da religião, especialmente no que diz respeito à abrangência. Por exemplo, Aletti (2006) e Belzen (2006) defendem cada um uma postura nesse quesito. Para Aletti (2006, p. 4), "o psicólogo não estuda o sagrado, nem tampouco estuda a religião, ou a religiosidade, abstratamente (l'homo religiosus)". Segundo esse autor, a aspiração do psicólogo é "estudar o funcionamento psíquico da pessoa em relação à religião que encontra na cultura". Não interessa para a psicologia a essência, a origem, ou a verdade do conteúdo da religião, mas, como ciência empírica, a psicologia deve ter como objeto um fenômeno concreto, observável: "este homem aqui, determinado, que nesse contexto cultural se confronta com essa religião". Interessa também como esse homem faz esse confronto, "através de quais processos e interações com a totalidade da sua personalidade, com quais conflitos e com quais êxitos". Por acreditar numa postura mais ampla para a psicologia da religião, Belzen (2006, p. 32), que também vê a religiosidade como um dos temas para a psicologia da religião, levanta mais dois pontos importantes que têm que ser levados em conta: "primeiro, a religiosidade deve ser estudada como o resultado de a pessoa estar arraigada na religião num nível cultural, e, segundo, a psicologia não deve se esquecer de tentar dizer algo sobre a religião como um fenômeno cultural também". Do meu ponto de vista, fazem parte do campo da psicologia da religião, além da espiritualidade e da religião enquanto cultura, compreensões acerca da própria religião, com seus mitos, ritos e símbolos, compreensões

acerca das instituições religiosas e de seus componentes, sem esquecer ainda que a psicologia da religião tem também o que acrescentar quando se trata de compreender e discutir a moral religiosa.

Um dos mais esclarecedores estudos sobre a maneira como a psicologia se aproxima da religião foi empreendido por Wulff (1997, pp. 634-641). Buscando avaliar as expressões da religiosidade na clínica psicológica e também os trabalhos teóricos e as pesquisas que envolvem o binômio "psicologia e religião", Wulff (1997) propõe um esquema heurístico bidimensional, no qual traça um gráfico que determina quatro atitudes básicas segundo duas variáveis fundamentais. Nessa proposta, há uma abscissa que vai da literalidade ao simbolismo na visão religiosa, e uma coordenada vertical que vai da inclusão à exclusão da transcendência, de maneira a que se obtenha quatro quadrantes, representantes de posições a partir das quais o psicólogo se relaciona com a religião, a espiritualidade e os conteúdos religiosos em suas pesquisas ou em sua atuação clínica: a afirmação literal (da transcendência); a negação literal; a interpretação redutiva e a interpretação restauradora. Embora eu já tenha comentado sobre esse esquema de Wulff em outro artigo (Pinto, 2005), naquela ocasião eu o fiz com o foco mais centrado na psicoterapia; quero agora abordar esse esclarecedor trabalho de Wulff no que ele pode ser útil para facilitar a compreensão do campo da psicologia da religião e o diálogo dessa área da psicologia com as ciências da religião.

O quadrante da afirmação literal da transcendência é o terreno da psicologia religiosa, próxima de um certo fundamentalismo religioso, na medida que aqui se afirma a existência literal dos objetos religiosos. Por exemplo, são aquelas leituras da Bíblia como se nela encontrássemos verdades literais, as quais prescindiriam de um trabalho hermenêutico. Esse quadrante abriga as posições mais conservadoras nas áreas da religião e da psicologia e propicia que se rejeite todos aqueles e tudo aquilo que questione a validade desse olhar. Segundo Wulff, o que fica esquecido nessa maneira de se lidar com a religião são os fatores históricos e psicológicos que atuam em todas as doutrinas. Wulff completa: como um campo dedicado à clarificação desses fatores, a psicologia da religião naturalmente não é bem recebida entre os religiosos conservadores.

No quadrante da negação literal, encontramos também, como no primeiro, pessoas que entendem que a linguagem religiosa deve ser entendida literalmente, de maneira que aqui também é grande a possibilidade de que se encontrem posturas fundamentalistas com relação ao fenômeno religioso. O que diferencia esta visão da primeira é que aqui há a rejeição de tudo o que se refere à religião, em oposição à aceitação ingênua encontrada no primeiro quadrante. Segundo Wulff, cabem também aqui nesse segundo quadrante aqueles fundamentalistas que rejeitam as outras religiões, mas esse não é exatamente o lugar deles, pois a característica mais importante desse modo de se olhar o fenômeno religioso é a rejeição absoluta de toda reivindicação por verdades reveladas, podendo chegar mesmo ao ponto de se negar até a possibilidade de compreensão dos relatos dos fatos religiosos como metáforas. Dizendo de outra maneira, o que se observa nesse quadrante é uma total dessacralização do universo e um apelo absoluto à racionalidade, além da mesma literalidade na compreensão da linguagem religiosa encontrada no primeiro quadrante, quer dizer, a mesma dificuldade de lidar com os símbolos, como se houvesse outra maneira, que não a simbólica, para que a religiosidade se manifeste. Wulff coloca nesse quadrante grande parte da sociobiologia – que entende a religião como fenômeno que existe para facilitar a adaptação e a seleção natural –, o materialismo médico – o qual defende que os fenômenos religiosos nada mais são do que conseqüências de problemas fisiológicos – e, especificamente na psicologia, o behaviorismo radical, para o qual a religião é unicamente uma agência controladora do comportamento das pessoas (Skinner, 1974). Nesse quadrante a religiosidade é considerada sintoma de patologia ou de imaturidade a ser superada, além de não constituir tema relevante para a psicologia.

Wulff apóia-se em Paul Ricoeur para estudar os quadrantes três e quatro, pois, segundo Wulff, Ricoeur defende que a moderna hermenêutica tem duas tarefas opostas e complementares: por um lado, "redução ou desmistificação", para livrar os símbolos religiosos dos excessos de idolatria e de ilusão; e, por outro lado, "restauração ou relembrança do sentido", para que "o objeto de suspeição possa voltar a ser um objeto de compreensão e de fé." Essa é uma 'fé racional', que, embora interpretativa, ainda é fé, à medida que busca, através dessa interpretação, "uma segunda ingenuidade".

Para Wulff, na forma mais reducionista da interpretação redutiva encontra-se uma semelhança com a postura do segundo quadrante, pois há uma negação da transcendência na linguagem e na prática religiosa, ou seja, a opção da interpretação redutiva "vê a religião como um fenômeno social ingênuo e ultrapassado e busca perspectivas científicas, consideradas competentes, para interpretar, a partir delas, os conteúdos religiosos" (Ancona-Lopez, 1999, p. 80). Ainda segundo Ancona-Lopez, "o objetivo implícito (dessa postura) é transformar ou eliminar o campo religioso, reduzindo-o a outras áreas". Aqui não se desperdiça o símbolo, mas se o seculariza. Um dos mais claros exemplos dessa aproximação reducionista "é representada por Freud e seus seguidores ortodoxos". Para Wulff, Freud "nega claramente a realidade da transcendência" e "reduz os mitos e ritos religiosos à mais mundana realidade".

Ainda com relação ao terceiro quadrante, Wulff diz que uma forma mais humilde e menos ruidosa de aproximação dos fenômenos religiosos pela psicologia pode ser colocada mais próxima do quarto quadrante, embora ainda no terceiro, e pode ser representada por outras

abordagens psicanalíticas, que não a psicanálise clássica, e até por algumas linhas da psicologia humanista, cujas compreensões da maturidade e da imaturidade religiosas apontam no sentido de "recolocar na religião algum sentido fundamental positivo". Com isso, Wulff quer dizer que se pode observar intenções restaurativas em muitos dos trabalhos colocados no terceiro quadrante, em uma graduação variada.

No quarto quadrante de Wulff há uma compreensão da fé religiosa de uma maneira que permite falar da realidade transcendente para a qual ela aponta. Aqui o domínio da transcendência, como no segundo quadrante, é, de certa forma, colocado como real, mas não no mesmo senso absoluto e literal do segundo quadrante: a busca aqui é pelo simbólico, ou seja, busca-se compreender o sentido simbólico que os fenômenos religiosos têm. Além disso, nessa postura não se reduz as questões religiosas ao seu aspecto cognitivo, mas se busca compreendê-los como ligados à vida como um todo. Não se julgam os objetos e as idéias religiosos, à medida que são encarados como símbolos, o que permite ao psicólogo uma postura mais aberta para os mitos, os ritos e os símbolos religiosos, abrindo caminho para que se aborde a religião "por seus referenciais experienciais: sentimentos profundos e estados internos que vão desde vivências cotidianas a estados transcendentais, sutis ou claramente reconhecidos como míticos" (Ancona-Lopez, 1999, p. 81). Wulff coloca nesse quadrante a psicologia junguiana, a psicologia fenomenológica e o que ele chama de "psicologia interpretativa".

Wulff afirma, baseado em Flournoy, que uma questão delicada é a que diz respeito à transcendência, pois a psicologia da religião, por princípio, deve excluir o transcendente, no sentido de que ela não pode nunca afirmar ou negar a realidade do objeto religioso, como aliás, já tínhamos visto com Belzen. Com isso, no entanto, a psicologia da religião não tem a intenção de excluir o conhecimento sobre a importância da transcendência para a fé, nem tampouco proibir o estudo sobre as variações na concepção e na observância relacionadas ao transcendente. Wulff acredita que, *grosso modo*, a experiência mística pode ser considerada essencial para qualquer vivência de fé ou tradição religiosa, independentemente da maneira como possamos rotular ou compreender essa experiência. O que importa é que ela seja levada em conta nos estudos da psicologia da religião.

A maneira como essa relação com a transcendência vai ser levada em conta nos estudos da psicologia da religião tem íntima correspondência com a abordagem que se usa, em psicologia, para fundamentar os estudos. Se seguirmos a tradicional divisão da psicologia em três grandes forças – a psicanálise, o behaviorismo e a linha fenomenológico-existencial – logo perceberemos que as contribuições da área fenomenológico-existencial para a psicologia da religião não são ainda tão desenvolvidas como seria de se desejar. Como conseqüência, também nas ciências da religião encontramos menos contribuições dessa área da psicologia do que seria desejável. Se focarmos ainda mais nosso olhar, veremos que uma das vertentes da psicologia fenomenológico-existencial que ainda tem muito a dialogar com a psicologia da religião e com as ciências da religião é a Gestalt-terapia. Para finalizar essas considerações que ora faço, vou me deter em levantar possíveis contribuições da Gestalt-terapia para esse campo.

A Gestalt-terapia e a Religião

Dentre as muitas correntes da psicologia, a Gestalt-terapia é uma das que têm enorme potencial para funcionar como facilitadora do difícil diálogo entre a ciência e a religião, entre a religião e a ciência. Desafortunadamente, esse potencial não tem sido suficientemente desenvolvido pelos gestalt-terapeutas, como pude comprovar nas inúmeras pesquisas que fiz para o meu doutoramento. Já na tese eu escrevia que nos principais textos da Gestalt-terapia, quer seja em livros, quer seja em revistas ou em sites da internet, nacionais e estrangeiros, ainda há menos do que seria desejável que se possa relacionar explícita e diretamente à religião e à espiritualidade. Embora haja aproximações, algumas muito boas, entre a Gestalt-terapia e as religiões orientais, embora haja algumas poucas tentativas de aproximação da abordagem gestáltica com religiões ocidentais, o que encontramos é muito mais uma preocupação com alguns elementos teóricos, alguma postura existencial ou com algum comportamento do que especificamente com a religião no seu sentido mais amplo. O potencial da abordagem gestáltica para o diálogo com a religião precisa ser atualizado.

Dadas as limitações deste artigo, não poderei aqui fundamentar tão longamente como eu gostaria a minha assertiva de que a Gestalt-terapia tem um dos maiores potenciais para funcionar como facilitadora do diálogo entre a academia e a religião. Não me furtarei, no entanto, de desenhar aqui algumas linhas que sustentam essa minha visão. Por ora, dentre as diversas possibilidades, levantarei sete caminhos, sete portas que precisam ser abertas pelos gestalt-terapeutas preocupados com essa potencialidade da abordagem gestáltica. Todas elas derivam de fundamentos da abordagem, são alguns dos vários pontos nos quais me parece que a Gestalt-terapia tem contribuições inovadoras e esclarecedoras para a psicologia da religião e, por conseqüência, para as ciências da religião.

Conceitos centrais na abordagem gestáltica são as noções de contato e de fronteira de contato, a ponto de Perls, Hefferline e Goodman (1997) afirmarem que o objeto de estudo da psicologia é "a operação da fronteira de contato no campo organismo/ambiente" (p. 43. É preciso atenção aqui quanto aos termos, pois *contato* é palavra corriqueira em nosso idioma, mas tem, em Gestalt-terapia, um significado particular. O conceito de contato define "o intercâmbio entre o indivíduo e o ambiente que o circunda dentro

de uma visão de totalidade, visto que organismo e meio são um todo indivisível. Contato, desse modo, refere-se aos ciclos de encontros e retiradas no campo organismo/meio" (Silveira, 2007, p. 59). A fronteira de contato é o ponto no qual se dá a interação entre organismo e meio: "quando dizemos 'fronteira' pensamos em uma 'fronteira entre'; mas a fronteira-de-contato, onde a experiência tem lugar, não *separa* o organismo e seu ambiente; em vez disso limita o organismo, o contém e protege, *ao mesmo tempo* que contata o ambiente" (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 43). A fronteira de contato é o ponto no qual indivíduo e religião se contatam e se modificam, é o ponto por excelência para um estudo gestáltico sobre a espiritualidade humana. Isso nos permite inquirir como campo, contato e fronteira de contato são permeados pela espiritualidade. Qual a influência da religião e da espiritualidade no movimento das fronteiras de contato das pessoas? Como pode o gestalt-terapeuta compreender o contato com o sagrado? E as hierofanias? Qual o papel que elas desempenham na formação do campo existencial das pessoas?

O contato se dá em movimentos de enfrentamento e retraimento, o que constitui o ritmo da vida. A pessoa vai ao mundo, entra em contato, mantém-se em contato por algum tempo, para depois retrair-se, voltar-se para si e assimilar o vivido, modificando-se. O enfrentamento é um contato, o retraimento é um contato, um voltado para fora, outro voltado para dentro. Vida é ritmo, pulsação, enfrentamento, retraimento, enfrentamento, retraimento, enfrentamento, retraimento. Se Aletti (2006) entende que o estudo da psicologia da religião deve privilegiar as estruturas e os processos (as regularidades e as especificidades) da atitude da pessoa religiosa, assumidas como substancialmente estáveis, seguramente a abordagem gestáltica, por intermédio dos conceitos de enfrentamento e retraimento enquanto ritmo da vida, dá criativos parâmetros para se estudar de maneira original e profunda as atitudes da pessoa religiosa. O fanatismo, por exemplo, pode ser compreendido como uma falta de ritmo, um contato ininterrupto com o sagrado. Os conceitos de religiosidade intrínseca e extrínseca, de Allport, trazem implícita a questão do ritmo, da mesma maneira que fazem pensar na importante questão das polaridades.

Outro dos pontos importantes da teoria gestáltica, derivado de Jung e ampliado, é o que compreende todo fenômeno psicológico como polar. Para os Polster e Polster (1979, p. 75), essa visão do ser humano como polar não é novidade advinda da Gestalt-terapia: "o que é novo é a perspectiva gestáltica de que cada indivíduo é em si mesmo uma sequência interminável de polaridades. Sempre que um indivíduo reconhece um aspecto de si mesmo, fica implícita a presença de sua antítese ou qualidade polar. Ela fica ali como pano de fundo, dando dimensão à experiência presente". Essa polaridade que fica no fundo é capaz, ainda segundo os Polsters (1979), de surgir como uma figura por direito próprio, se reunir força suficiente. A partir dessa concepção pode-se, por exemplo, buscar uma compreensão acerca de uma polaridade fundamental para a psicologia da religião: a vivência dos aspectos sagrados e dos aspectos profanos do mundo. A partir de um olhar gestáltico, pode-se dizer que sagrado e profano são polares e co-dependentes, verdadeiramente interdependentes. São figura e fundo, fundo e figura, de modo que um contém e define o outro, ao mesmo tempo em que o outro contém e define o um. Sagrado e profano são polaridades presentes na maneira com que o ser humano entende e lida com o mundo, com a história, com o tempo, com o outro, com o sentido e o significado de suas experiências.

Outro conceito da abordagem gestáltica que pode ser útil para o estudo da religião é o conceito de situação inacabada. Se, segundo Valle (1998, p. 261), em função da complexidade de seu objeto, cabe ao psicólogo da religião "analisar a estrutura psíquica da experiência religiosa em seus processos conscientes e inconscientes, em seus elementos emocionais, cognitivos e conativos e em sua dimensão/significado/sentido pessoal, sociogrupal", um dos instrumentos que a abordagem gestáltica coloca à disposição para essa análise é o conceito de situação inacabada, a gestalt incompleta, extremamente útil para que se possa compreender, por exemplo, a vivência do pecado. Segundo Burow (1985, p. 90), as situações inacabadas têm relação com o princípio da gestalt fechada, isso é, "assuntos não resolvidos (= *gestalten* abertas) tendem a se fechar em *gestalten* boas e expressivas. Enquanto estão abertas, as *gestalten* amarram energias e concentração, prejudicando a ocupação com uma outra tarefa. Só quando estiver fechada, a gestalt poderá se desfazer, dando lugar a outra". As situações inacabadas prejudicam a capacidade de agirmos no aqui-e-agora porque o que está inacabado no passado exige fechamento no presente para que o ritmo da vida possa ser retomado. Esse fechamento se dá quando a gestalt aberta pode ser fechada, quando a tarefa necessária pode ser executada e a auto-atualização retomada em melhores condições. Desse ponto de vista, pode-se entender a vivência do pecado como uma situação inacabada, uma gestalt que não se fechou e que, pela vivência do remorso ou da culpa, pede completamento; o fechamento dessa situação se dará por meio da reparação ou do perdão, chaves que cicatrizam a ferida, fecham a gestalt aberta, e possibilitam a volta ao ritmo atualizado e dinâmico de formação e destruição de figuras.

Ainda outro conceito útil para que se estude a religião a partir da abordagem gestáltica é o conceito de campo. Se Belzen (2006) defende que a psicologia da religião precisa estudar a religiosidade como o resultado de a pessoa estar arraigada na religião num nível cultural, ele está próximo da concepção gestáltica de campo, embora essa última alcance uma profundidade ainda não experimentada pela psicologia da religião nesse aspecto. Por influência do conceito lewiniano de campo, há em toda a teoria gestáltica uma preocupação em esclarecer as relações entre a

pessoa e o ambiente na qual ela está imersa, com notável ênfase na compreensão do ser humano por intermedio de uma sensível articulação entre os aspectos biológicos, psicológicos e socioculturais presentes na vida humana. É por isso, por exemplo, que Perls, Hefferline e Goodman (1997, p. 43) afirmam que "não se pode considerar os fatores culturais ou históricos modificando ou complicando condições de uma situação biofísica mais simples, mas **como intrínsecos à maneira pela qual todo problema se nos apresenta**" (grifos meus). Como afirma Lewin (1973, p. 77), "em toda situação, não podemos deixar de agir de acordo com o campo que percebemos; e nossa percepção se estende a dois aspectos diferentes desse campo. Um tem a ver com fatos, outro com valores". Ambos podem ter a ver com a religião, acrescento eu.

Um outro ponto da teoria gestáltica relevante para a psicologia da religião é a idéia de que o ser humano é um todo, um todo em um campo:

> o organismo é um todo. Assim como você pode abstrair a função bioquímica, comportamental, experimental etc., e escolher uma esfera específica de interesse, da mesma maneira você pode abordar o organismo total sob diferentes aspectos, contanto que perceba que qualquer modificação, em qualquer esfera, produz modificações em qualquer outro aspecto correspondente (Perls, 1979, p. 148).

Implícita nessa noção do todo está a sempre presente questão acerca da compreensão do homem como polarizado entre corpo, mente e espírito e imerso em uma cultura, de tal sorte que, quando falamos do *ser humano como sendo uma totalidade*, devemos nos referir para algo além de um ente apenas biopsicossocial: devemos nos referir a um ente estruturalmente "animobiopsicossocial", um organismo, integrado por corpo, mente e espírito, o qual habita um lugar e uma cultura e vive em uma época. Não são poucas as possibilidades que essa concepção traz para os estudos sobre a religião, como defende Hycner (1995, p. 88), que, baseado na abordagem gestáltica, entende que devemos tomar em consideração os aspectos espirituais da existência, pois são esses aspectos que propiciam "um contexto que ajuda a tornar a aparente insignificância de nossas ações individuais mais significativas", ou seja, a incorporação da espiritualidade na vida a faz mais significativa. Embora essa significação não dependa totalmente das ações humanas, e ainda que precisemos "agir de forma a 'moldarmos' a matéria-prima que nos é dada", é importante levar-se em conta que o simples fato de estarmos vivos, de respirarmos, de nosso coração pulsar, já é miraculoso e *nós somos o lugar desse milagre*" (Hycner, 1995, p. 88), O que Hycner (1995) argumenta é que a ausência, na cultura ocidental, de uma certa atitude de assombro e encantamento "*representa o empobrecimento de nossa alma"*, pois "o espírito humano só pode crescer se for nutrido por algo muito maior que ele mesmo. *Nossa limitação humana nos abre para o ilimitado*" (p. 88).

Para finalizar, quero traçar algumas poucas considerações sobre o diagrama de Wulff e o posicionamento da Gestalt-terapia nesse esquema. No meu modo de ver, a Gestalt-terapia tem lugar no quarto quadrante de Wulff, o da restauração simbólica. Quando Wulff coloca no quarto quadrante a postura hermenêutica que tira dos símbolos religiosos a idolatria e a ilusão, buscando ao mesmo tempo a restauração do símbolo para que ele possa novamente ser uma fonte de significados e de fé, ele fala de um ser humano preso atualmente em uma cultura na qual os símbolos se concretizam e tomam o lugar da realidade, perdendo, assim, sua função mais essencial e se transformando em objeto *no lugar de*, ou seja, em ídolos. Esse tipo de argumentação e de proposta é claramente afinado à maneira como se lida com os símbolos em Gestalt-terapia, e é desse encontro que nasce minha convicção de que a abordagem gestáltica tem lugar no quarto quadrante de Wulff.

Indo ao encontro de Ricoeur quando este trata da desmistificação dos símbolos, Perls, Hefferline e Goodman (1997, pp. 124/127) defendem que esse exagero nos símbolos acaba por colocar o símbolo "em lugar" da natureza, em vez de "junto com" ela. Esses autores alertam para o fato de que a postura de enredamento tão absorvente com os símbolos encontrada no mundo ocidental atual traz perigos, os quais "não são, infelizmente, potenciais, mas manifestos". Dizem Perls, Hefferline e Goodman (1997) que, para se adaptar à vasta acumulação de cultura, o ser humano "é educado em meio a abstrações muito elevadas", de modo que "vive em um mundo de símbolos. Orienta-se simbolicamente como um símbolo em relação a outros símbolos, e manipula simbolicamente outros símbolos", o que, por um lado, proporcionou ao homem "um enorme aumento na amplitude de ação e poder, porque a habilidade de fixar de modo simbólico aquilo em que estávamos totalmente envolvidos permite uma certa indiferença criativa". Por outro lado, no entanto, aquele lado que Ricoeur trata como o da idolatria, Perls, Hefferline e Goodman (1997) lembram que as estruturas simbólicas (dinheiro, prestígio, a paz pública) acabam por se tornar "objetivo exclusivo de toda atividade, na qual não há nenhuma satisfação animal e pode até não haver nenhuma satisfação pessoal", o que gera "desnorteamento e padrões que nunca podemos alcançar".

Hoje em dia, uma possível reação a esse excesso de simbolismos seria um excesso compensatório de concretudes, uma polarização, igualmente cristalizada, que privilegia o concreto. Nessa polarização cristalizada e reativa, toma-se o prazer pelo prazer, como, por exemplo, na ideologia narcisista que impera no mundo pós-moderno. Em resposta ao símbolo "no lugar de", a relutância em simbolizar, de maneira que hoje as pessoas acabam por ter "um corpo em vez de alma", em reação a uma antiga, mas ainda não ultrapassada, pregação por "uma alma em vez de um corpo". Para Perls, Hefferline e Goodman (1997), a proposta gestáltica é por "um corpo junto de

uma alma". Essa proposta implica a possibilidade da integração do símbolo e da concretude da vida, ao invés de um aprisionamento no símbolo *ou* na concretude, favorecendo a restauração sugerida por Wulff.

Então, como pude demonstrar, ainda de que maneira exígua, por estudar o simbólico e o concreto da vivência humana, a Gestalt-terapia está também instrumentalizada para estudar a religião de uma maneira coerente, criativa, profunda e ampla. A abordagem gestáltica tem como dialogar com a psicologia da religião e as ciências da religião, compondo em encontro que pode iluminar proveitosamente os estudos sobre o existir humano e seu contato com o mistério religioso.

Referências Bibliográficas

Aletti, M.; Fagani, D. & Rossi, G. (Org.) (2006). *Religione: cultura, mente e cervello. nuove prospecttive in psicologia della religione*. Torino: Centro Scientífico Editore.

Aletti, M. (2006). *La Psicologia di fronte a religione e spiritualità nella cultura contemporanea* [Acesso em 11/07/2008]. Disponível em: http://www.psicologiadellareligione.it/sipr/modules/mydownloads/cache/files/4548936135247648325 1718883995248-il_sacro_aletti_per_convegnisti.doc

Ancona-Lopez, M. (1999). Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. *In* M. Massimi & M. Mahfoud (Orgs). *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso* (pp.71-86) São Paulo: Loyola.

Ancona-Lopez, M. (2004). *A espiritualidade e os psicólogos*. Palestra proferida no V Seminário Nacional de Psicologia e senso religioso religião e espiritualidade. PUC-Campinas, Campinas, SP, manuscrito.

Belzen, J. A. (2006). Cultural Psychology of religion: perspectives challenges, possibilities. *In* M. Aletti, D. Fagani & G. Rossi (Orgs.). *Religione: cultura, mente e cervello. nuove prospecttive in psicologia della religione* (pp. 23-57). Torino: Centro Scientífico Editore.

Burow, O-A. & Scherpp, K-H. (1985). *Gestaltpedagogia: um caminho para a escola e a educação*. São Paulo: Summus.

Coste, J. C. (1992). *A psicomotricidade.* Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A.

Hycner, R. (1995). *De pessoa a pessoa: Psicoterapia dialógica.* São Paulo: Summus.

Lewin, K. (1973). *Problemas de dinâmica de grupo*. São Paulo: Cultrix.

Massih, E. (2007). *Psicologia da religião: guia de disciplina e caderno de referência de conteúdo (EAD)*. Batatais: Centro Universitário Claretiano.

Mendonça, A. G. (2001). A cientificidade das ciências da religião, *In:* F. Teixeira (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica* (pp. 103-150). São Paulo: Paulinas.

Neville, R. C. (2001). *Ultimates realities:a volume in a comparative religious ideas project.* New York: State University of New York Press.

Perls, F. S. (1979). *Escarafunchando Fritz: dentro e fora da lata de lixo.* São Paulo: Summus.

Perls, F. S.; Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapi*a. São Paulo: Summus.

Pinto, E. B. (2005). As realidades últimas e a psicoterapia. *Anais do XI Encontro Goiano de Gestalt Terapia*, Goiânia - GO, (*1*),.91-98.

Polster, E. & Polster, M. (1979). *Gestalt-terapia integrada*. Belo Horizonte: Interlivros.

Silveira, T. M. (2007). *Contato* (p.59). *In:* G. D'Acri; P. Lima & S. Orgler (Orgs.). *Dicionário de gestalt-terapia: gestaltês.* São Paulo: Summus.

Skinner, B. F. (1974). *Ciência e comportamento humano.* São Paulo: Edart.

Valle, J. E. R. (1998). *Psicologia e experiência religiosa.* São Paulo: Loyola.

Velasco, F. D. & Bazán, F. G. (Orgs) (2002). *El estudio de la religión.* Madrid: Editorial Trotta.

Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons.

Ênio Brito Pinto - Psicólogo, Gestalt-terapeuta, Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, Professor do Instituto de Gestalt de São Paulo; Professor do Curso de Musicoterapia do UniFMU; Professor do Curso de Especialização em Terapia e em Educação Sexual do IPSEX e da Faculdade de Medicina do ABC. E-mail: <eniobrito@uol.com.br>

Recebido em 14.08.08
Primeira Decisão Editorial em 22.09.08

AS REALIDADES ÚLTIMAS E A PSICOTERAPIA[1]

Ênio Brito Pinto[i]

Meu propósito neste pequeno texto é refletir sobre a questão das realidades últimas diante do processo psicoterapêutico. Meu ponto de partida são as discussões travadas em sala de aula durante meu doutoramento, pelo programa de Ciências da Religião da PUC/SP, acerca das realidades últimas na visão de diferentes religiões. Estas discussões geraram em mim um genuíno movimento de curiosidade sobre como essa questão poderia ser entendida quando relacionada com uma prática clínica em Psicologia, uma prática clínica que pretende ser útil para toda e qualquer pessoa, independentemente de sua prática ou afiliação religiosa.

Assim, com essa motivação, e provocado por inúmeras questões que perpassam minha mente, e ainda que limitado pela dimensão possível a este texto, é o seguinte o caminho que trilharei nas reflexões que proponho aqui: definirei sucintamente o que se pode entender por "realidades últimas"; caracterizarei, também sucintamente, a psicoterapia, apoiando-me no referencial gestáltico, para depois discutir as relações entre a psicoterapia e a religiosidade; finalmente, comentarei sobre as interfaces entre as realidades últimas e o processo psicoterápico.

Realidades últimas

Quando falamos em realidades últimas, estamos diante da possibilidade de comparar religiões, uma vez que toda religião tem uma visão do que seja o último. A mim me parece importante que o psicoterapeuta saiba como as realidades últimas são diferentes para um cliente cristão, judeu, islamita, confucionista, hindu, ou de qualquer outra afiliação religiosa, pois, assim, o psicólogo, se conhecedor dos fundamentos das realidades últimas, saberá que, se a espiritualidade conduz às realidades últimas, estas, por suas vez, são as portadoras do sentido último da vida, fundamento, ainda que às vezes inconsciente, das buscas, das frustrações e das mais valiosas conquistas humanas. Dizendo de outro modo: a pessoa que confia ter encontrado um sentido para sua existência, a pessoa que confia que sua existência tem um significado e um sentido, tende a ser mais presente e mais saudável em seus contatos.

---

[1] Texto publicado nos anais do XI Encontro Goiano de Gestalt-terapia, "Presença e Existência", em maio de 2005, pp 91 -98

A busca das realidades últimas é a busca por coerência, unidade e ordem no complexo e às vezes caótico mundo. É a busca da afinidade do finito com o infinito, a exploração dos propósitos e da justiça divinos (*cf* Saldarini, em Neville, 2001). Em termos mais modernos, realidades últimas se referem ao desejo da consciência humana de transcender seus limites através de compreensão e liberdade e alcançar felicidade, pureza, transformação; nesse aspecto, têm relação com o sentido da vida, são, a bem dizer, o cerne da espiritualidade. São também a gramática, o texto básico a partir do qual cada pessoa cria ou descobre seu idioma pessoal, a maneira como dá um sentido semântico à sua existência. Este idioma pessoal é sempre dependente das fantasias pessoais acerca da própria origem (e da origem do mundo) e do próprio fim (e do fim do mundo) de modo que se torna fundamental para que o psicoterapeuta compreenda seu cliente no que se refere às realidades últimas. Este idioma pessoal está relacionado com o sentido que o cliente dá à sua vida, está intimamente relacionado com a religiosidade do cliente, a maneira como ele atravessa sua fronteira em relação ao último.[2]

Essa religiosidade, que não é necessariamente um sistema de crenças religiosas, é um dos temas mais controversos nas teorias sobre a psicoterapia. Por um lado, há diversas teorias que tratam de um sentimento religioso que é inerente ao ser humano, que não é oposto à razão e muito menos redutível a uma explicação simplista. Essas teorias, dentre as quais se destacam as chamadas teorias humanistas em Psicologia, vêem esse sentimento religioso como um evento dinâmico, criativo e não necessariamente vinculado a uma religião institucionalizada.

Para Giovanetti (1999, p. 94), por exemplo,

> a interrogação que o homem faz, do mais profundo de seu ser, sobre as questões últimas do mundo e da realidade coloca-o ante o que denominamos "Sagrado". Assim, a experiência religiosa é essa experiência que tem como ponto de partida a tentativa de dar uma resposta à interrogação que o homem estabelece com algo que o transcende e se apresenta como superior a ele e até como misterioso. O objeto, aqui, aparece para o homem como algo que às vezes mobiliza mais seus sentimentos do que sua reflexão.

---

[2] Agradeço a Gilberto Safra a semente dessas reflexões, lançada em palestra durante o Seminário sobre Psicologia e Senso Religioso, na PUCCamp, em 2004.

Esse não é, no entanto, o único modo de se olhar, na psicologia, para a religiosidade humana. Há uma série de teorizações em psicoterapia que tratam desse sentimento religioso, bem como das religiões, apenas como fenômenos que tendem a restringir a existência humana. Há mesmo um certo medo da religião, um medo que sustenta diversos preconceitos, os quais, por sua vez, não raro aparecem travestidos de eminente saber teórico. Assim, as religiões e a religiosidade são confundidas com as instituições, os fundamentalismos não são reconhecidos como tais, o aspecto dinâmico, simbólico e renovador das religiões não é percebido, há, em suma, uma dogmática crença na secularização, quase que uma nova religião.

A Gestalt-terapia, no meu modo de ver, se ajusta mais ao primeiro olhar, aquele que compreende que o sentimento religioso pode ser enriquecedor, dinâmico e libertador, facilitador para que a pessoa possa lidar mais aberta e confiantemente com os aspectos simbólicos da vida. Do ponto de vista gestáltico, da maneira que eu o entendo, a religiosidade pode ser ponto de abertura para a criatividade e para o novo, e é nesse sentido que ela, a religiosidade, pode ser encarada no processo psicoterapêutico. Isso não quer dizer que não haja fundamentalismos ou usos não saudáveis da religião e da religiosidade, mas, sim, que esses maus usos não fazem da religião e da religiosidade humanas eventos ruins, assim como o fato de se usar o avião para as guerras não faz dele um mau invento.

Desse modo, para mim fica claro que o psicoterapeuta poderá exercer melhor seu serviço se levar em conta a religião e a religiosidade de seu cliente como eventos potencialmente promotores de vivacidade e de sentido existencial, e não somente como eventos amortecedores do elã vital.

O processo psicoterápico

Grosso modo, entendo a psicoterapia individual como o encontro de duas pessoas, o terapeuta e o cliente, com o propósito de analisar a vida do cliente, visando, no dizer de Juliano (1999, p. 25), “restaurar a qualidade do contato com o mundo, buscando a vivacidade, a fluidez, a disponibilidade e a abertura” do cliente. A psicoterapia favorece alternativas para avaliar pontos de vista, percepções e posturas que afetam os sentimentos e o comportamento do cliente. Ela é uma interação verbal, não-verbal e simbólica de um terapeuta com um cliente e se dirige para uma mudança positiva na vida do cliente. Não se trata apenas de um encontro entre duas pessoas, embora a psicoterapia seja tanto melhor quanto melhor essas duas pessoas se encontrarem. Não é um encontro apenas porque uma das pessoas, o psicoterapeuta, está

imbuído do propósito de se colocar a serviço do outro, de modo que não se baseia apenas na sua pessoalidade, mas também em bem fundamentados conceitos teóricos acerca do próprio processo terapêutico, de psicopatologia e de psicodiagnóstico; além disso, o psicoterapeuta se apóia em uma teoria de personalidade que fundamenta seu olhar e sua visão de homem.

A psicoterapia tem algumas propriedades peculiares, dentre as quais destaco o modelo etiológico, as relações entre psicopatologia e comportamentos potencialmente adaptativos, os modelos motivacionais e cognitivos da personalidade, a maneira e as técnicas de que o terapeuta se utiliza para interagir com o cliente. A postura do psicoterapeuta diante da religiosidade de seu cliente possibilitará, ou não, que se chegue mais próximo ao ser do cliente, vale dizer: possibilitará, ou não, ao terapeuta cumprir melhor com as tarefas terapêuticas mais básicas – facilitar ao cliente a busca de sua essência e o melhor aproveitamento de sua existência. Neste aspecto, minha fundamentação profissional, e embasamento para minhas idéias neste texto, é a Gestalt-terapia, uma teoria de personalidade e uma técnica de psicoterapia que não explicarei mais detalhadamente aqui porque este não é o propósito deste trabalho, mas que está presente em cada linha e em cada entrelinha dessas considerações.

Juliano (1999, p. 113) lembra-nos que "a palavra Terapia vem do grego *Therapeia* e significa fazer o trabalho dos deuses, ou estar a serviço dos deuses, ou, ainda, a serviço do Todo." Neste "trabalho a serviço dos deuses", há, fundamentalmente, cinco fases, ainda segundo Juliano (1999, p. 67): a hospedagem do cliente; a libertação da expressão; a restauração do diálogo; a reconstrução da história pessoal; e a busca da história humana, passando pelo território do sagrado. É quando se torna estrada que deságua no sagrado que a psicoterapia cumpre sua missão e se justifica plenamente como um dos possíveis caminhos em busca da condição humana. E isso só é adequadamente realizado quando a terapia leva em devida conta os fenômenos religiosos e a questão das realidades últimas.

Na Gestalt-terapia, o homem é visto como um todo, um todo que inclui sua religiosidade. Por mais que algumas pessoas acreditem que religião e religiosidade não devam ser assuntos da terapia, não há como nossos clientes deixarem sua religiosidade na sala de espera enquanto se encontram com seus terapeutas. O cliente entra na sala de atendimento com sua religião e com sua religiosidade, ele traz, ainda que inconsciente, uma busca pelo sentido da sua vida que, necessariamente, passa por sua religiosidade e pela sua visão das realidades últimas. Com isso, quero dizer que a dimensão religiosa é, sim, importante na psicoterapia. Os problemas psicológicos das pessoas incluem suas questões religiosas. Se não

acolhemos a religiosidade do cliente em psicoterapia, é apenas de um ser humano parcial que estamos cuidando.

O processo psicoterapêutico, então, exige do psicólogo um esforço no sentido de ampliar seus conhecimentos a respeito das religiões e da dimensão religiosa do ser humano. A maneira como se alcançam esses conhecimentos, por um lado, fundamentará o psicoterapeuta em sua postura profissional e, por outro lado, desvelará o valor que o terapeuta (a partir de sua teoria de fundamentação) dá ao fenômeno religioso.

A postura do psicoterapeuta

Segundo Ancona-Lopez (1999, p. 78), Wulff propõe que a maneira como se lida com a religiosidade em psicologia seja avaliada a partir de dois parâmetros: a) o grau em que os objetos de religião interessam e são explicitamente tomados como participação em uma realidade transcendente; e b) como são interpretadas as expressões de fé religiosa, crenças, imagens ou rituais, se literalmente ou simbolicamente.

Podemos imaginar graficamente a proposta de Wulff; para tanto, é necessário que se visualize um eixo, cuja abscissa tenha como a extremidade à esquerda a literalidade e como outra extremidade a dimensão simbólica; na coordenada vertical, teremos: na extremidade superior, a exclusão da transcendência e, na outra extremidade, a inclusão da transcendência. Dessa maneira, construir-se-ão os seguintes quadrantes, os quais representarão posições a partir das quais o psicoterapeuta se relaciona com a religiosidade e os conteúdos religiosos seus e de seus clientes: a negação literal (da transcendência); a afirmação literal; a interpretação redutiva e a interpretação restauradora.

As duas primeiras atitudes, não por acaso desenhadas nos quadrantes à esquerda do esquema de Wulff, são as que mais claramente trazem prejuízos ao psicoterapeuta e a seus clientes. No primeiro caso, o da negação literal, o que se observa é uma total dessacralização do universo e um apelo absoluto à racionalidade. Nesse caso, a religiosidade do cliente (e do psicoterapeuta) é considerada sintoma de patologia ou de imaturidade a ser superada. As realidades últimas não constituem tema relevante para a psicoterapia.

No segundo caso, o da afirmação literal do objeto religioso, os conhecimentos científicos são aceitos apenas quando plenamente acordantes com as crenças do terapeuta. Os terapeutas, nesse opção, “agem a partir das propostas de sua religião e da visão de homem nela contida, valendo-se basicamente de generalizações idealizadas e de um conjunto de regras de comportamento.” (Ancona-Lopez, 1999, p. 80). Uma das conseqüências danosas desse tipo de postura é o proselitismo religioso, além da rejeição daqueles que têm outro

ponto de vista ou outra religião. Não raro, encontramos aqui terapeutas com rígida postura moral, pessoas incapazes de lidar com as diferenças e com os diferentes.

Contrariamente ao que seria de se esperar em função dos enormes avanços da ciência neste início de século, essas duas posturas – de negação e de afirmação literais – são ainda (e infelizmente) facilmente encontradas entre os terapeutas brasileiros.

A opção situada no quadrante terceiro, a da interpretação redutiva, "vê a religião como um fenômeno social ingênuo e ultrapassado e busca perspectivas científicas, consideradas competentes, para interpretar, a partir delas, os conteúdos religiosos." (Ancona-Lopez, 1999, p. 80) Ainda segundo Ancona-Lopez, "o objetivo implícito (desta postura) é transformar ou eliminar o campo religioso, reduzindo-o a outras áreas." A psicanálise clássica é um dos muitos exemplos que podemos encontrar fundamentando o trabalho psicoterapêutico localizado neste quadrante.

A quarta opção, a da interpretação restauradora, implica, segundo Ancona-Lopez, em uma "humildade epistemológica". Além disso, esta quarta atitude nos coloca diante de duas tarefas da hermenêutica moderna, segundo Ricoeur: desmistificação, para afastar dos símbolos religiosos a idolatria e a ilusão; e "restauração e retomada do símbolo, de modo que ele possa se tornar, de novo, uma fonte de significados e de fé." (Ancona-Lopez,1999, p. 81)

Quando neste quadrante, a psicoterapia "afirma a realidade da transcendência, mas evita julgar as idéias ou objetos religiosos." Além disso, esta postura permite ao psicoterapeuta e a seu cliente uma abertura diante dos mitos, dos rituais e dos pensamentos metafóricos, o que lhes possibilita abordar a religião "por seus referenciais experienciais: sentimentos profundos e estados internos que vão desde vivências cotidianas a estados transcendentais, sutis ou claramente reconhecidos como míticos." Assim, as pessoas, psicoterapeuta e cliente, podem vivenciar "o poder iluminativo e a densidade dos símbolos." (Ancona-Lopez, 1999, p. 81)

É nesse quarto quadrante de Wulff que a Gestalt-terapia pode se situar ao compreender a religiosidade humana. É aqui que ela, a religiosidade, pode ser melhor compreendida e melhor trabalhada em termos psicoterapêuticos. Se no primeiro quadrante ela, a religiosidade, não importa porque negada; se no segundo quadrante ela afasta psicoterapeuta e cliente de um trabalho verdadeiramente psicoterapêutico e os aproxima de um trabalho catequista; se no terceiro quadrante ela, a religiosidade, é reduzida a manifestações de angústias existenciais ou a expressões de um suposto inconsciente onisciente, é no quarto quadrante que podemos encontrar, de fato, a possibilidade de um diálogo entre o processo psicoterapêutico e a busca

por coerência, unidade e ordem no complexo e às vezes caótico mundo, a busca pela religiosidade, vale dizer, pelo último.

A partir da dimensão simbólica da religiosidade humana, a psicoterapia abre suas portas para o trabalho com os seres humanos independentemente da religião do cliente e da religião do terapeuta, possibilitando encontros que re-significam a busca humana pelo último, o reconhecimento do mistério, a confirmação da pertinência da pergunta irrespondível. Essa pergunta não respondível a que me refiro é, logicamente, aquela que se refere à origem, ao fim e à finalidade de cada ser. É a pergunta pelo último. É a primeira e a última pergunta humana, é a pergunta humana mais sagrada e mais misteriosa. É uma pergunta que remete para além da psicoterapia.

EBP/mar/2005

Referências bibliográficas

ANCONA-LOPEZ, Marília Religião e Psicologia clínica: Quatro atitudes básicas. Em MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso.* São Paulo: Loyola, 1999, p. 71 – 86

ANCONA-LOPEZ, Marília A Espiritualidade e os Psicólogos. Palestra proferida no V Seminário Nacional de Psicologia e Senso Religioso Religião e Espiritualidade, ainda não publicada. PUCC, Campinas, SP, 2004

BELLAK, Leopold e SMALL Leonard. *Psicoterapia de Emergência e Psicoterapia Breve.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1980

GIOVANETTI, José Paulo. O sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. Em MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso.* São Paulo: Loyola, 1999, p. 87-96

HYCNER, Richard e JACOBS, Lynne. *Relação e Cura em Gestalt-terapia.* São Paulo: Summus, 1997

JULIANO, Jean Clark. *A Arte de Restaurar Histórias: O diálogo criativo no caminho pessoal.* São Paulo: Summus, 1999

MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso.* São Paulo: Loyola, 1999

NEVILLE, Robert Cummings, editor, *Ultimates Realities: A volume in a comparative religious ideas project.* State university of New York Press, 2001

SALDARINI, Anthony J. Ultimate Realities: Judaism. Em NEVILLE, Robert Cummings, editor, *Ultimates Realities: A volume in a comparative religious ideas project*. State university of New York Press, 2001, p. 37-59

VALLE, João Edênio dos Reis. Experiência religiosa: Enfoque psicológico em BRITO, Ênio José da Costa e GORGULHO, Gilberto da S. (orgs.). *Religião Ano 2000.* São Paulo: Loyola, 1998, p. 28-43

---

[i] Ênio Brito Pinto é psicólogo; gestalt-terapeuta; mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP (2002); doutorando em Ciências da Religião pela PUC/SP; professor do Curso de Especialização em Gestalt-Terapia do

Instituto Gestalt de São Paulo; professor do Curso de Musicoterapia do UniFMU; professor no Curso de Especialização em Terapia e Educação Sexual do ISEXP e da Faculdade de Medicina do ABC; Autor dos livros "*Orientação Sexual na Escola - a importância da psicopedagogia nessa nova realidade*" (Editora Gente) e "*Sexualidade - Um bate-papo com o psicólogo*" (Editora Paulinas).

CASOS DE PEDOFILIA NA IGREJA: RETIRANDO ALGUNS VÉUS[1]

Ênio Brito Pinto

A questão da pedofilia é uma das mais importantes no mundo católico de hoje. Ela, propriamente, não é nova, ou seja, a pedofilia não aumentou, mas aumentaram a percepção dela e a aversão a ela, o que é um fato positivo. Esse artigo tem a finalidade de, a partir do referencial da psicologia, auxiliar na compreensão da pedofilia e no combate a seus danos; seguirá o caminho de discutir e retirar alguns véus que têm sido colocados sobre o assunto ao longo do tempo, para que os debates sobre e as ações contra esse comportamento possam se tornar cada vez mais efetivos. Como a pedofilia é um desvio na vivência e na compreensão da sexualidade, começarei discutindo como deve ser entendida a sexualidade humana, apontando algumas de suas peculiaridades mais importantes do ponto de vista psicológico; depois, discutirei o que caracteriza um abuso sexual e como a pedofilia se encaixa nesse construto, para buscar descrever e compreender, ainda que sumariamente, a posição da vítima e do abusador; comentarei a participação de padres no papel de abusadores e as atitudes da Igreja e da sociedade com relação a eles; finalizarei propondo algumas possíveis ações que podem ser tomadas com relação às vítimas e aos abusadores.

Para muitas pessoas, o abuso sexual se dá através de uma relação sexual ou manipulação genital, o que é apenas parcialmente verdadeiro: há muitos abusos sexuais que não têm qualquer relação com a genitalidade, mas atingem pontos centrais da identidade das pessoas vitimadas, lesando especialmente a capacidade de confiar, matriz da possibilidade de se ter esperanças na vida. Imagino que a percepção do abuso sexual como ligado estritamente à área genital se baseie numa certa confusão, bastante comum, entre sexo e sexualidade. Tendo isso em vista, começo essa conversa definindo, ainda que sucintamente, o que é sexualidade, para que, mais adiante, possamos caracterizar e compreender mais corretamente o abuso sexual.

A sexualidade humana

A sexualidade vai além do sexo e o inclui. Para a psicologia, a palavra "sexo" diz respeito ao sexo de nascimento (macho ou fêmea), ao ato sexual (fazer sexo) e aos órgãos sexuais. A sexualidade é isso: o sexo, e muito mais – erotismo; sedução; masculinidade e feminilidade; hétero, homo ou bissexualidade; grande parte da consciência corporal; identidade sexual; namoro

---

[1] Publicado na Revista "Vida Pastoral", novembro-dezembro de 2010, ano 51, nº 275, p. 32-37. http://vidapastoral.com.br/artigos/etica-crista/casos-de-pedofilia-na-igreja-retirando-alguns-veus/

e casamento; além de ser meio de expressão de grande parte dos afetos e dos contatos humanos. Enfim, a sexualidade é essa enorme e complexa rede de significados e de concretudes que envolve o fato de sermos seres sexuais, simbólicos e culturais. Em função disso, a sexualidade é fundamental no estabelecimento da identidade e da autoestima de cada pessoa, constituindo-se, assim, zona sensível para a maneira como cada pessoa vive, se vê e vê o mundo.

Por ser assim tão complexa e tão fundamental, por ser assim tão sensível, é que a sexualidade exige cuidados desde muito cedo na vida de uma pessoa. Um desses cuidados, por exemplo, é a escolha do nome que se dará ao filho que nasce: esse nome terá conteúdos referentes à sexualidade, quer dizer, há nomes que são apropriados para homens, há nomes que são apropriados para mulheres, são pouquíssimos os nomes que servem para os dois sexos. Há inúmeros outros exemplos que poderíamos levantar para caracterizar ainda mais a importância da sexualidade na vida das pessoas, mas deixo a busca desses exemplos como um pequeno exercício para quem me lê: olhe curiosamente para você e para as outras pessoas, e se pergunte quantos e quais cuidados você tem que apresentam relação estreita com a sexualidade.

Esses cuidados aparecem desde a mais tenra infância e terão influência sobre todas as outras áreas da existência: uma ofensa à sexualidade se torna uma ofensa ao ser, tal a centralidade da sexualidade na relação de cada pessoa consigo e com os outros. Por isso o tema do abuso sexual, especialmente na infância e na juventude, é tão grave. Na verdade, deveríamos chamar esses atos de abusos contra a sexualidade, para deixar ainda mais claro que as consequências desses atos vão para muito além do sexo, afetando a própria existência.

Ao se estudar a psicologia da sexualidade, há que se partir de uma constatação óbvia: a sexualidade humana está para muito além do natural, sendo mais marcada pela cultura que pela natureza. A sexualidade humana, por sua plasticidade e variabilidade, por seus componentes simbólicos, por sua configuração cultural, está para além da instintividade, constituindo-se muito mais como fruto da reflexão e resultado do vivido e da educação. O comportamento sexual instintivo é próprio de cada espécie, mas para nós humanos ele vem sofrendo adaptações culturais de tal monta que não é possível mais dizer qual seria o comportamento sexual das pessoas se pudessem voltar ao tempo do puro instinto. Símbolos, regras culturais, vestimentas, cosméticos, adornos, são alguns dos tantos elementos artificiais que o ser humano foi criando e que acabaram por proporcionar uma ampliação no conceito de sexo humano, daí a necessidade de falarmos da sexualidade humana.

Essa sexualidade pode ter comportamentos desviantes quanto à natureza e/ou à norma cultural, mas não necessariamente patológicos. Dizendo de uma outra maneira: cada cultura tem

uma determinação sobre o que é normal ou desejável em termos de comportamento sexual, e toda cultura aceita variações quanto a essas normas, desde que discretas e não lesivas para a cultura ou para os envolvidos; além disso, as normas culturais não são perenes nem imutáveis, de modo que mudam no correr do tempo, como aconteceu, por exemplo, com a questão do divórcio: se hoje no Brasil temos até a pastoral dos divorciados na igreja católica, alguma décadas atrás uma mulher separada era impedida até de visitar as casas de família amigas.

O abuso quanto à sexualidade

Por causa dessa complexidade da sexualidade humana, delimitar o que seria sadio ou patológico não é, na maioria das vezes, tarefa simples. Dadas as limitações deste artigo, não vou me ater a essa questão – vou ficar aqui com a definição mais básica e simples, aquela que diz que é inadequado ou patológico o comportamento sexual que é, no mais das vezes, preferencial, repetitivo e compulsivo, que comumente provoca ansiedade e/ou culpa e/ou ódio, que não é legitimamente consentido por uma das partes envolvidas. Como consentimento ilegítimo entenderei aqui aquele consentimento obtido de pessoas que não têm discernimento ou maturidade para avaliar adequadamente a situação, como, por exemplo, crianças e deficientes mentais.

A pedofilia é um comportamento doentio que traz prejuízos sérios e importantes a suas vítimas e também aos abusadores, pois acabam todos, vítimas e abusadores, adoecidos. A pedofilia é, portanto, um tipo de abuso sexual.

Há alguns elementos que se usam para caracterizar a pedofilia como um abuso sexual: tratam-se de comportamentos que tenham a finalidade de excitar sexualmente uma criança ou de obter excitação sexual através do contato com uma criança. Tais comportamentos se dão com o propósito de atender aos desejos e às necessidades do abusador. Esses comportamentos são praticados por um abusador com mais de 16 anos e que seja pelo menos cinco anos mais velho que a criança sua vítima (*cf* DSM-IV). Esses comportamentos podem ter dois tipos de caminhos: a) com uso de violência e ou coação física ou psicológica; b) com uso de sedução para conseguir a anuência da criança.

Como bem afirma Pires Filho (2009), “os abusos sexuais acontecem independentemente de classe social, nível socieoeconômico, raça, etnia e religião. Crianças são envolvidas no abuso sexual na cidade e na zona rural. A maioria dos agressores sexuais é heterossexual e tem relações sexuais com adultos.”

Os abusadores pedófilos geralmente são pessoas que têm, além de uma fachada de respeitabilidade, uma boa participação social. Na maior parte das vezes, são pessoas próximas da criança; com mais frequência ainda, pessoas da própria família da criança. Pais, padrastos, irmãos, tios, primos, amigos da família, estão no rol dos abusadores, com predominância daqueles que estão, no dia-a-dia, mais próximos da criança. Dentre os amigos da família, quer dizer, dentre aquelas pessoas que desfrutam da confiança, às vezes irrestrita, da família estão os padres; e entre os padres há abusadores, como todo mundo já sabe. Quero tecer alguns comentários a respeito disso.

Os padres abusadores

Nesses muitos anos de trabalho como psicoterapeuta, tenho entre as pessoas de vida consagrada uma parte importante de meus clientes. É com base em muitos estudos e discussões com colegas, além da minha experiência com essa clientela e com a problemática da sexualidade, pedofilia incluída, que desenvolverei as considerações que seguem.

Quero começar por três coisas importantes e que acabaram por se constituir verdadeiros mitos quando se discute a pedofilia e sua relação com o clero. A primeira questão diz respeito á prevalência: não há mais pedófilos entre o clero que entre a população em geral. Como afirma Silva (2008), citando trabalho de Sperry, “as estimativas mais confiáveis indicam que menos de 2% dos sacerdotes têm tido sexo com menores pré-púberes. Na pesquisa de Loftus & Camargo, esse diagnóstico representou 2,7%”.

O segundo mito tem relação direta com esse primeiro: se não há mesmo uma prevalência maior de pedófilos entre o clero, então não há também qualquer conexão direta entre o celibato e a pedofilia, como gostariam de acreditar alguns. Tivesse, de maneira geral, o celibato alguma relação com a pedofilia, deveríamos encontrar entre os celibatários um número maior de pedófilos, o que não ocorre.

O terceiro mito é uma possível relação entre o comportamento pedofílico e a homossexualidade. Embora houvesse, no princípio dos estudos sobre esse tema, a crença de que se encontraria uma prevalência de homossexuais entre os pedófilos, inúmeros estudos hoje demonstram que, pelo contrário, a maioria dos pedófilos provavelmente é heterossexual.

Se passearmos pela internet, encontraremos muitos e muitos sites que tratam da pedofilia entre o clero como se ela fosse maior que entre os leigos. Também para muitos a falta de relação entre o celibato e a pedofilia é sempre colocada sob suspeita, bem como fica sob suspeita a falta de prevalência de homossexuais entre as pessoas que sofrem dessa patologia. Não é raro crenças

muito arraigadas resistirem e não cederem ante dados de pesquisas científicas sérias. Como poderíamos compreender isso? Sem pretender esgotar o assunto, eu tenho uma hipótese.

O ato pedofílico é uma traição. A criança é traída em sua confiança no adulto e no mundo adulto. Muitas vezes é traída na ideia que tem, tão básica existencialmente, a respeito da família; são aqueles casos – que provavelmente são a maioria (segundo o UNICEF, em 90% dos casos de violência sexual contra meninas no Brasil o agressor é o pai ou padrasto) – em que o abusador é um membro importante da família (pai, padrasto, irmão, tio...). Nesses casos, também de maneira geral, a mãe também é traída na confiança que tem no parceiro que escolheu para sua vida. Em outros casos, a família é traída; são aquelas histórias em que o abusador é alguém que merecia a confiança da família e frequentava a casa de sua vítima. Amigos, companheiros de trabalho, empregados, e, suma traição!, o representante de Deus. O padre que comete este tipo de traição trai não somente a confiança da família no humano, mas – e pior – trai também a confiança na divindade, a qual, por princípio, representa. Essa é uma traição difícil de perdoar.

Para a imensa maioria das pessoas, o padre não é apenas humano. Concretamente, ele é um ser humano, e como tal deve ser compreendido e acolhido; simbolicamente, ele é o representante de um arquétipo, ele é um sacerdote, portanto, um paradigma. Sua traição é mais traiçoeira – ela é humana e simbólica, ela fere a confiança no humano e a confiança no mistério. Por mais que, estatisticamente, haja tantos padres pedófilos quanto leigos pedófilos, a pedofilia do padre é mais ofensiva e mais lesiva. Por isso é vivida como se fosse mais frequente. Ela não é mais frequente, é mais pungente.

A criança abusada

Se olharmos para a história da humanidade, veremos que durante muito tempo a criança foi tratada como um pequeno adulto; mais tarde, a infância passa a ser vista como fase de preparação para a vida adulta. Isso muda somente no século XX, quando alguns cientistas e alguns educadores se interessam pela infância enquanto tal, quer dizer, seguem e propõem um caminho que busca compreender a criança enquanto criança, não somente como uma fase de preparação para a vida adulta.

Na área da sexualidade, a visão sobre a criança segue caminho paralelo. Segundo Ariès (1981), em grande parte do ocidente, até o século XVII, não se pensava sobre a necessidade de respeito para com e de pudor ante as crianças. Diz Ariès que havia duas razões para isso: “primeiro, porque se acreditava que a criança impúbere fosse alheia e indiferente à sexualidade. Portanto, os gestos e as alusões não tinham consequência sobre a criança. Segundo, porque ainda

não existia o sentimento de que as referências aos assuntos sexuais, mesmo que despojados na prática de segundas intenções equívocas, pudessem macular a inocência infantil."

Segundo Pires (2009), "ainda no final do século XVI, a partir de um movimento de alguns educadores, tanto católicos como protestantes, uma significativa mudança nos costumes começa a ser produzida, sendo implementada durante todo o século XVII, com o emergir da noção de 'inocência infantil'." Pires levanta que, até o século XIX, as preocupações com a assistência social às crianças e com a sua saúde eram tão somente no sentido de protegê-las contra a crueldade; é no século XX, especialmente a partir de 1910, que a atuação da área da saúde com as crianças se amplia para a tentativa de diminuir a mortalidade infantil e a delinquência juvenil. Para Pires, "apenas na segunda metade do século XX a relação sexual entre um adulto e uma criança ou adolescente foi julgada e universalizada como abuso sexual. Isso ocorreu nos anos de 1961 e 1962, quando começou a emergir a noção de 'abuso infantil', nos EUA, sendo incluído na lista de categorias médicas do *Index medicus*." Somente anos depois, na década de 1970, "atendendo às reivindicações dos movimentos feministas, o conceito de 'abuso sexual' foi ampliado do sentido restrito de relações genitais, passando também a considerar as carícias, a exposição de crianças às intimidades de casais e os jogos sexuais entre irmãos."

Essa mudança ocorrida na maneira de se lidar com a sexualidade e com as crianças e com a sexualidade das crianças em nossa cultura nos faz conhecer hoje as graves consequências do abuso sexual perpetrado contra crianças. Hoje sabemos que o abuso deixa inúmeras sequelas, algumas delas só superadas com muita dificuldade e com a ajuda de outras pessoas, especialmente profissionais da área da saúde (psicólogos, assistentes sociais e psiquiatras, principalmente).

Ainda que constrangidas, ainda que eventualmente se sentindo culpadas, mesmo quando não têm espaço para denunciar explicitamente o que lhes acontece, as crianças violentadas dão sinais de que algo vai mal. É muito importante que os pais e as escolas estejam atentos a esses sinais. Os sintomas mais comuns, dentre inúmeros outros, são os seguintes: problemas com o sono, inclusive com o aparecimento frequente de pesadelos; tristeza profunda, passividade exagerada ou mesmo depressão; rebaixamento inexplicado da autoestima; confusão e dúvidas com relação à sexualidade, especialmente a orientação sexual, podendo chegar a uma certa exacerbação das questões sexuais; dificuldade para criar ou manter vínculos; um certo embotamento afetivo.

O que fazer, então?

Antes de tudo é preciso ter presente que o abusador, o pedófilo, é uma pessoa doente. A vítima, criança ou adolescente, geralmente se torna doente em função dessa experiência. Ambos, abusador e vítima, merecem e devem ser cuidados, isto é, a primeira alternativa que deve ser oferecida a essas pessoas é um tratamento adequado de suas doenças. Um tratamento sério e bem orientado que lhes possibilite voltar a crescer, o abusador através do amadurecimento e da mudança de objeto sexual, o abusado através da possibilidade de superação da terrível vivência e transformação do sofrimento em sabedoria. Somente alguns poucos abusadores são mais casos judiciários que psicológicos, ao contrário do que pensa o senso comum.

São muitas as ações que podemos tomar diante desse drama, especialmente a família, a vítima, o abusador e a Igreja, além da sociedade como um todo.

Às famílias compete, sobretudo, a busca de um maior espaço para que seus membros possam contar de si sem medo de serem julgados ou rejeitados. No que se refere à sexualidade, já é mais do que hora de transformarmos as questões sexuais em temas de conversas familiares, possibilitando que a sexualidade deixe de ser um silêncio familiar, ou seja, que se possa criar clima de confiança e de respeito dentro da família para que as questões mais íntimas tenham uma acolhida e um espaço cuidadosos, sem evasões ou invasões, o que é difícil, mas possível. A família deve lembrar que o silêncio das crianças e dos adolescentes pode ser tóxico para eles; deve levar sempre em cuidadosa consideração as falas das crianças e dos adolescentes; deve lembrar que crianças e adolescentes que têm pouca presença dos cuidadores acabam por desenvolver carências que as tornam mais vulneráveis aos apelos sedutores dos abusadores. O diálogo é o melhor caminho de prevenção deste tipo de sofrimento.

Às vítimas compete a difícil busca da percepção de que os sofrimentos vividos podem ter algum sentido no todo da vida; compete-lhes lutar e lutar e lutar para tentar suplantar o horror e transformá-lo em crescimento e exemplo; compete-lhes denunciar, sempre que possível, para que os abusadores possam ser tratados ou punidos; compete-lhes, enfim, uma árdua batalha pela recuperação da esperança e pela redescoberta de que sua presença nesse momento e nesse mundo tem sentido e pertinência. Compete-lhes, ainda, compreender que, se existem adultos não confiáveis, também existem aqueles que são dignos de confiança, e estes são maioria.

O abusador deve buscar a consciência de que é uma pessoa que tem uma doença, precisa se lembrar que essa doença tem tratamento, e buscar esse tratamento. Precisa também ter presente que essa patologia não é, a princípio, problema moral, mas, sim, de saúde, e que apenas sua força de vontade não bastará, a não ser muito temporariamente, para livrá-lo de comportamentos tão destrutivos e autodestrutivos. Precisa desenvolver sua capacidade de

empatia, para poder perceber o grande mal que ocasiona a outras pessoas – crianças, pais, sociedade – e vencer o medo de se expor a pessoas confiáveis e pedir ajuda para se tratar. Precisa ter a coragem de vislumbrar um futuro possível, no qual a doença não será mais do que uma triste lembrança e a realidade será a expansão do diálogo com o humano e o divino.

A igreja não deve esconder, mas tratar; não deve transferir de paróquia ou diocese, mas possibilitar ao padre pedófilo o acesso aos mais modernos processos de tratamento. Propiciar-lhes a possibilidade de cura muito mais que tentar compreendê-los apenas do ponto de vista teológico ou moral. Na preparação dos seminaristas, vale para a Igreja tudo o que escrevi para a família, com o acréscimo de que, como já recomendou o Papa, os seminários contem com o suporte de psicólogos, os quais trabalharão para ampliar o autoconhecimento dos seminaristas, ainda o melhor antídoto para o veneno da pedofilia.

À Igreja cabe ainda algo que, me parece, não tem recebido a devida importância: ajudar no cuidado para com as vítimas e suas famílias, efetivamente favorecer ou fornecer apoio na recuperação da saúde para as pessoas lesadas por um representante da Igreja.

A todos compete a busca por ações preventivas, pois, na saúde, é sempre melhor prevenir que remediar, já diz o dito popular. Aqui, as palavras-chave são diálogo, solidariedade, compaixão.

À família, às vítimas, aos abusadores, à Igreja, à sociedade como um todo, compete ter coragem para reconhecer o trágico da existência humana e para lidar com ele de forma a transformá-lo, sempre que possível, em meio de humanização e de esperança.

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família.* Rio de Janeiro: Zahar, 1981

DSM-IV-TR – Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais. 4ª ed. rev – Porto Alegre: Artmed, 2002.

PINTO, Ênio Brito. *Orientação Sexual na Escola: A importância da psicopedagogia nessa nova realidade.* São Paulo: Editora Gente, 1999

_____ *Sexualidade: Um bate-papo com o psicólogo*. São Paulo: Paulinas, 2002

PIRES Filho, Moacyr Ferreira. *Abuso Sexual em Meninos: A violência intrafamiliar através do olhar do psicólogo que atende em instituições.* Curitiba: Juruá, 2009

RODRIGUES Junior, Oswaldo Martins. *Objetos do desejo: Das variações sexuais, perversões e desvios.* São Paulo: Iglu, 2000

SILVA, Rosa Eliza. *Diagnóstico em Atendimento Psicoterapêutico a Religiosos: Prevalências psicossexuais*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC/SP, 2008

Revista de Estudos da Religião dezembro / 2009 / pp. 68-83
ISSN 1677-1222

Espiritualidade e Religiosidade: Articulações*

*Ênio Brito Pinto*** *[eniobritopinto@uol.com.br]*

Resumo

A partir da constatação de que o termo "espiritualidade" ainda não tem uma conotação psicológica tão clara quanto seria desejável, o texto debate, com fundamentação na Psicologia da Personalidade, na Psicologia do Desenvolvimento e na Psicologia da Religião, o que se pode entender por 'espiritualidade' em Psicologia e como esse conceito se diferencia do conceito de "religiosidade". Fazem-se algumas considerações sobre como essa conceituação pode auxiliar o psicoterapeuta em seu trabalho clínico.

Palavras-chave: espiritualidade, religiosidade, Psicologia da Religião, Gestalt-terapia.

Abstract

Upon realizing that the term "spirituality" does not yet have, in Psychology, a connotation as clear as would be desirable, the text debates, taking as basis the Psychology of Personality, the Psychology of Development and the Psychology of Religion, what can be understood as "spirituality" in Psychology and how this concept differs from that of "religiosity". Some considerations are presented on how these concepts can help the psychotherapist in his clinical work.

Keywords: spirituality, religiosity, Psychology of Religion, Gestalt-therapy

---

Quero começar detalhando o caminho que trilharei neste texto: entendo que o termo 'espiritualidade' ainda não tem uma conotação tão clara em Psicologia como seria desejável, o que, me parece, ser uma deficiência que precisa ser corrigida. Debater o que se pode entender por 'espiritualidade' em Psicologia é, assim, o foco desse meu trabalho. Escolhido o foco, há que se definir uma estratégia para abordá-lo. Assim, passarei por três importantes

* Trabalho apresentado no XV Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica e IV Encontro de Fenomenologia do Centro-Oeste, Goiânia, 15 de maio de 2009 pelo autor, membro do Grupo de Pesquisa " Religiosidade e Psicoterapia: peculiaridades" do Programa de Ciências da Religião da PUC-SP.

** FMU – São Paulo.

áreas da Psicologia para iluminar da melhor forma possível o enfoque adotado: falarei da Psicologia da Personalidade, da Psicologia do Desenvolvimento e da Psicologia da Religião, para finalizar fazendo algumas poucas considerações sobre como tudo o que levantarei aqui pode auxiliar o psicoterapeuta em seu trabalho clínico.

Há, na Psicologia, alguns termos que são razoavelmente inequívocos, quer dizer, há alguns termos que todo psicólogo, independentemente de sua abordagem, é capaz de definir com uma boa dose de precisão. Insight, condicionamento, transferência e contratransferência, complexo de Édipo, persona e sombra, objeto transicional, intencionalidade, autoatualização, hierarquia de necessidades, dentre outros, figuram nesse rol. Há outros termos que não são assim tão consensuais: self, inconsciente, liberdade e espiritualidade são alguns que compõem essa segunda lista. Quero ver se daqui a pouco, ao fim da leitura, poderemos fazer o termo 'espiritualidade' mudar de lista. Para isso, vou buscar definir da maneira mais clara o que a espiritualidade é e o que ela não é do ponto de vista psicológico, além de diferenciá-la da religiosidade, pois não é rara, no meio dos psicólogos, e mesmo no meio dos religiosos, uma certa confusão entre uma e outra.

Essa certa confusão que há entre os psicólogos quanto ao tema da espiritualidade tem uma série de motivos, dentre os quais se destacam especialmente dois: primeiro, o pouco espaço que as faculdades de Psicologia dedicam ao tema da religião e até à Psicologia da Religião, muito mais desenvolvida na Europa e nos EUA do que no Brasil; segundo, como bem aponta Marília Ancona-Lopez, há enorme dificuldade para o psicólogo

> inserir as suas experiências espirituais e religiosas em um universo acadêmico e profissional que as aceite, integre e compartilhe, o que acaba por gerar, nos psicólogos, uma dificuldade para desenvolver uma ação psicológica congruente consigo mesmo no que diz respeito ao tema da espiritualidade e da religião. (2005:153)

Espiritualidade e religiosidade são temas próximos, mas indicam fenômenos diferentes. Vou continuar essa nossa conversa explorando a diferenciação entre espiritualidade e religiosidade. E me apoiarei, a princípio, na Psicologia da Personalidade para tentar esclarecer as diferenças entre esses dois conceitos, tomando todo o cuidado para evitar

uma postura reducionista, ou seja, eu sei que trago um ponto de vista, o qual não é o único quanto a este tema. Dizendo de outro modo: o que trago hoje é uma contribuição que tem como objetivo tentar uma melhor clareza no campo da Psicologia quando se fala desses temas tão importantes como a espiritualidade e a religiosidade.

1. Então, vamos à Psicologia da Personalidade. Pensando em termos de personalidade, a espiritualidade é estrutura e a religiosidade é processo. Vou explicar. O campo do estudo da personalidade trata, fundamentalmente: 1) da pessoa como um todo e 2) das diferenças individuais. Com isso, o que se procura é compreender o comportamento humano através da maneira como cada indivíduo funciona na interação dos diversos aspectos que compõem seu todo, seu jeito complexo de ser.

Gilles Delisle, gestaltista canadense, caracteriza a personalidade como

> um específico e relativamente estável modo de organizar os componentes cognitivos, emotivos e comportamentais da própria experiência. O significado (cognitivo) que uma pessoa atribui aos eventos (de comportamento) e os sentimentos (emocional) que acompanham esses eventos permanecem relativamente estáveis ao longo do tempo e proporcionam um senso individual de identidade. Personalidade é esse senso de identidade e o impacto que ele provoca nas outras pessoas. (1999:19)

Grosso modo, podemos compreender o ser humano como um ser *animobiopsicocultural*, ou seja, um ente composto por três níveis articulados, o corporal, o psíquico e o espiritual, um ente que vive em uma cultura, a qual é configurada social, geográfica e historicamente, ou seja, a cultura compõe um campo que configura o ser humano, embora não o determine. Com isso, estou dizendo que há alguns dados que são estruturais na personalidade de cada pessoa, dados esses que são entrelaçados por uma certa intencionalidade na composição do sujeito humano. Fazem parte da estrutura da personalidade humana, dentre outros aspectos, a sexualidade, as disposições genéticas, a possibilidade da emoção, do sentimento e do senso de identidade, a possibilidade da reflexão profunda sobre si, sobre a existência e sobre o mundo, a possibilidade da hierarquização dos valores. Nesse modo de pensar, a corporeidade está especialmente representada pelas disposições genéticas e pela

sexualidade, compondo, com a intencionalidade, o corpo vivido; o psiquismo está especialmente presente na possibilidade de se lidar com as emoções e os sentimentos, compondo a apropriação da realidade e o senso de identidade; a espiritualidade está especialmente presente na possibilidade da hierarquização dos valores, nas decisões, na reflexão profunda sobre a existência e, fundamentalmente, na possibilidade – eu diria até na *necessidade* – que tem o ser humano de tecer um sentido para a sua vida, de ter um bom motivo para continuar vivendo. Por isso é que eu afirmei, há pouco, que a espiritualidade tem lugar na estrutura da personalidade humana.

Ao estudar a Psicologia da Personalidade, aprendemos que há, na personalidade, estabilidade, persistência, constância. Há também mudança, plasticidade, alterações ao longo do tempo e a partir das experiências. Também se pode depreender que a personalidade é um sistema, ou seja, é um todo complexo e dinâmico. Um sistema que pode ser percebido e estudado principalmente através do comportamento.

Esse sistema/personalidade tem, essencialmente, duas partes: estrutura e processo. Dizendo melhor ainda: esse sistema/personalidade se caracteriza por ser um complexo relacionamento entre estrutura e processo.

A estrutura da personalidade é o que é constante. São os padrões reincidentes, ou, no dizer de Messick,

> são componentes da organização da personalidade relativamente estáveis, usados para explicar as semelhanças reincidentes e consistências do comportamento ao longo do tempo e através das situações. (apud PERVIN 1978:555)

É a estrutura que possibilita uma certa previsibilidade na vida de cada pessoa e que possibilita também o autoconhecimento.

Em constante diálogo com a estrutura está o processo, o outro componente do sistema/personalidade. Processo é o que se inova e se renova, é o momentâneo ou circunstancial. É o fluido. O processo traz a possibilidade da mudança, da surpresa, da

inovação e pode provocar, ao longo do tempo, modificações em aspectos da estrutura ou na maneira de expressão de aspectos da estrutura da personalidade.

Estrutura e processo são igualmente importantes no sistema/personalidade e uma pessoa será, do ponto de vista psicológico, tão mais saudável quanto melhor for o diálogo entre esses dois fundamentos de sua personalidade. Esse diálogo permitirá que essa pessoa possa se modificar constantemente ao longo da existência, permanecendo sempre a mesma pessoa. Se pensarmos no famoso aforismo de Sócrates, o "*conhece-te a ti mesmo*", veremos que, para ele, a estrutura é o ponto mais importante; se pensarmos na resposta do Zen a Sócrates, *"não tu mesmo"*, veremos que aí a ênfase está colocada no processo. Do ponto de vista da Psicologia da Personalidade, somos estrutura **e** processo, sempre novos e potencialmente modificáveis, sempre os mesmos, embora sempre diferentes, ou seja, se o ideal é um bom padrão de autoconhecimento, igualmente ideal é que a pessoa não perca a consciência de que nunca está pronta, de que a vida traz contínua possibilidade de renovação e de mudança.

Como já disse, no meu modo de ver, espiritualidade tem relação com a estrutura da personalidade, ao passo que religiosidade tem relação com processo. Assim, não se deve identificar puramente religiosidade e espiritualidade porque pode haver experiências de profundo sentido espiritual que não têm qualquer conotação religiosa. Assim, se a espiritualidade é inerente ao ser humano, a religiosidade não o é, uma vez que se há pessoas "arreligiosas", não é possível uma pessoa não-espiritual. Se a espiritualidade é parte integrante da personalidade, a religiosidade é parte acessória, embora importante para a maioria das pessoas, especialmente, mas não unicamente, por ser precioso meio de inserção comunitária e cultural.

De todo modo, a espiritualidade não tem necessariamente relação com a religião. Para Giovanetti, o termo "religiosidade" *"implica a relação do ser humano com um ser transcendente*", ao passo que o termo "espiritualidade" "*não implica nenhuma ligação com uma realidade superior*" (2005:136). Para esse autor, a espiritualidade significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma. Ele completa:

> "*o termo 'espiritualidade' designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens*" (2005:137). A espiritualidade tem relação com valores e significados: "*o espírito nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência*" (2005:138).

Farris acrescenta outra variável importante na definição do que seria a espiritualidade: "*a espiritualidade é a construção, ou descoberta de significado no meio de relacionamentos, ou interações entre a pessoa, o outro e o mundo*." (2005:165)

Para Valle, a espiritualidade não se opõe ao material, corpóreo, mundano; não rejeita ou nega a natureza; não tem nada a ver com a fuga do mundo; está encarnada na vida de cada pessoa e sua época; "*expressa o sentido profundo do que se é e se vive de fato*"; precisa de silêncio reflexivo e de contemplação; "*assume o corpo e permite que o homem ultrapasse o nível biológico e emocional de suas vivências, mesmo das mais elevadas e sublimes*" (2005:102).

Embora a espiritualidade seja característica de todo ser humano, ela pode ser cultivada ou não. Uma das maneiras, mas, nem de longe a única maneira através da qual a espiritualidade pode ser cultivada, é através da religião. Nesse sentido, podemos dizer que a religião é posterior à espiritualidade e uma manifestação dela.

Embora seja difícil a delimitação precisa do que seja religião, há alguns pontos que são bastante presentes: a religião é um sistema de orientação e um objeto de devoção; os símbolos religiosos evocam sentimentos de reverência e de admiração, além de estarem, em geral, associados a um ritual; na religião, encontramos também sentimentos, atos e experiências humanas em relação ao que se considera sagrado. No grande espectro de definições que podem ser levantadas para se entender o que é religião, encontrar-se-ão alguns elementos comuns, como a presença de mitos (especialmente mitos de origem e de fim), de ritos, de símbolos, da cultura e da congregação social de pessoas, além da associação que a religião pode ter com a espiritualidade, sem esquecer das normas morais sobre como lidar com a vida, com o mundo e com as pessoas.

Originária da religião, a religiosidade pode ser entendida como uma experiência pessoal e única da religião, ou seja, *"a face subjetiva da religião"*, como afirma Valle (1998:260). A religiosidade pode ser uma maneira da espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira, ou seja, do mesmo modo que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, há pessoas de nenhuma religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, por exemplo, que podem manifestar uma intensa espiritualidade. Em outros termos: a religiosidade implica uma referência ao transcendente, ao passo que a espiritualidade implica uma referência ao sentido. Elas podem se encontrar, mas não são a mesma coisa: como já afirmei, existe a possibilidade de que alguém viva uma espiritualidade arreligiosa, isto é, uma espiritualidade que não se liga a nenhuma crença religiosa (GIOVANETTI 2004: 11). Quando se dá o encontro entre a espiritualidade e a religiosidade, o ser humano se vê diante de indagação sobre o sentido último da existência. A espiritualidade, por si só, busca o sentido para a existência na existência, não necessariamente o sentido último, preocupação maior da religiosidade. Se a espiritualidade me faz buscar o sentido para a minha vida, no encontro com a religiosidade esta busca abarca também o além da vida, o último.

O fato desse encontro se dar não caracteriza necessariamente uma experiência de crescimento. A religiosidade tanto pode ser uma fonte de força para as pessoas como pode, também, ser um refúgio para a fraqueza, sendo que nenhuma dessas duas possibilidades é boa ou ruim por si mesma. Como o ser humano tem capacidade tanto para o bem quanto para o mal, a religiosidade pode, por um lado, corroborar a dignidade pessoal e o senso de valor, promover o desenvolvimento da consciência ética e da responsabilidade pessoal e comunitária, ou, por outro lado, a religiosidade pode diminuir a percepção pessoal de liberdade, pode gerar uma crença de que não seja tão necessário o cuidado pessoal, e pode facilitar a evitação da ansiedade que geralmente acompanha o enfrentamento autêntico das possibilidades humanas. Com isso quero dizer que a relação e o diálogo entre a espiritualidade e a religiosidade não é necessariamente harmonioso: a religiosidade pode ser consoante com a espiritualidade e, assim, constituir possibilidade de busca de sentido e de aprofundamento em si e no mundo, mas a religiosidade pode ser também fonte de alienação, de fuga do espiritual, de superficialidade existencial. Dependendo da maneira

como é vivida, a religiosidade pode encobrir a espiritualidade, pode até sufocá-la, como é o caso dos idólatras, dos fanáticos religiosos, das pessoas supostamente ingênuas que não conseguem sequer criticar sua religião, assim como é o caso das pessoas que não participam comunitária ou ecologicamente do mundo.

2. Agora, para aprofundarmos um pouco melhor nossa compreensão dessa relação entre a espiritualidade e a religiosidade, vamos pedir ajuda à Psicologia do Desenvolvimento.

Só para lembrar: o estudo da Psicologia do Desenvolvimento tem como foco o desenvolvimento humano em toda a sua vida, com maior atenção para os aspectos físico-motor, intelectual, afetivo-emocional e social (BOCK 1994: 80). Nesse estudo, considera-se toda a personalidade da pessoa, ou seja, seus aspectos corporais, psíquicos, espirituais e culturais, entendendo que a pessoa tende a evoluir de um nível menos complexo para níveis progressivamente mais complexos de organização. A noção de autoatualização, tão cara para os gestalt-terapeutas, é levada em conta pela Psicologia do desenvolvimento. (FITZGERALD e STROMMEN 1975: 13)

Nesse trajeto evolutivo que caracteriza o desenvolvimento humano, também a espiritualidade e a religiosidade podem evoluir, de modo que não é estranho podermos falar em uma espiritualidade e em uma religiosidade imaturas ou maduras. Para tanto, é preciso que a gente se lembre de que o amadurecimento não se dá pela simples passagem pelo tempo, mas pela forma como se passa pelo tempo. Passar pelo tempo é inevitável, amadurecer nesse período é possibilidade, não decorrência natural. Como lembra Valle

> não basta a “maturação” (mais ligada aos condicionamentos psicofisiológicos) para se ter o “amadurecimento” que só se explica no plano do propriamente humano e tem necessariamente a ver com a criatividade, a arte, a estética e – de maneira extremamente complexa – com a espiritualidade. (2005:107)

Também não é por outro motivo que Frankl afirma que se

> o físico é dado pela hereditariedade – o psíquico é dirigido pela educação; o espiritual, contudo, não pode ser educado, tem que ser realizado – o espiritual “é” só na auto-realização, na “realidade da realização” da existência. (1978: 131)

Na Gestalt-terapia, como, de resto, em todo o movimento humanista em Psicologia, a compreensão de como se dá o desenvolvimento humano se baseia na crença de que o ser humano tem uma tendência para a autorrealização e a para o crescimento, um potencial que se realizará se forem dadas as condições suficientemente adequadas para tanto. A espiritualidade - a busca do sentido existencial - e a religiosidade - a busca pelo transcendente - são alguns dos pontos através dos quais o desafio do crescimento estará presente, ou seja, a maneira como uma pessoa vive sua espiritualidade e sua religiosidade também se modifica à medida que a pessoa se modifica em seu caminho de amadurecimento.

Amatuzzi, ao fazer uma pesquisa na qual buscava uma descrição fenomenológica da experiência religiosa das pessoas, constatou que

> embora manifestassem uma estrutura comum de experiência, (essas pessoas) mostravam níveis diferentes de maturidade religiosa. E mais. Esses níveis tinham uma íntima relação com o nível de maturidade humana em geral. (2001:25)

Ampliando sua pesquisa em busca da compreensão de um possível desenvolvimento religioso, Amatuzzi chega à idéia de que no desenvolvimento humano há, basicamente, oito desafios centrais, dois dos quais nos interessam mais agora, por terem conexão mais estreita com a espiritualidade e a religiosidade: a) *"passar do tédio da onipotência para a alegria da liberdade, redescobrir um sentido pessoal, ser livre";* b) *"passar das perdas e apegos ao desprendimento radical, encontrar o além de si, entregar-se."* (2001:34)

Esses dois desafios se dirigem à espiritualidade, da forma como a estamos compreendendo aqui. Eles têm relação com a busca de sentido existencial e com a procura de uma hierarquia de valores. O primeiro, *"passar do tédio da onipotência para a alegria da liberdade"*, denota a possibilidade de a espiritualidade vencer um de seus maiores inimigos, a onipotência, pois a espiritualidade viceja somente em meio à dúvida e à confiança, fenecendo quando diante de certezas. Isso porque a espiritualidade é inquietação, é curiosidade, é contínua tecelagem de sentido em meio às tramas das circunstâncias. A certeza, mãe da idolatria, é um poderoso veneno contra a espiritualidade (e também contra a

religiosidade), reduzindo-a a passividade, a obediência cega, a apatia, gerando radicalismos ou tédio, nutrindo a falta de sentido e a indiferença, fenômenos infelizmente tão comuns em nossos tempos pós-modernos.

O segundo desafio, *"passar das perdas e apegos ao desprendimento radical, encontrar o além de si, entregar-se"*, pode ser entendido como o projeto final do desenvolvimento da espiritualidade e também da religiosidade, marcando um paradoxal ponto de encontro último dessas duas qualidades humanas. Isso porque desprender-se, desapegar-se, entregar-se, vislumbrar o além de si, são atos que compõe a vivência da fé. O paradoxo está em que essa fé tanto pode ser religiosa quanto arreligiosa, não importa muito. O que importa é que ela traga em seu bojo a possibilidade do sentido, a percepção do todo, do qual cada um de nós é ínfima e essencial parte. Se junto da fé vier a possibilidade do sentido último, tanto melhor.

Fritz Perls define o amadurecimento como *"um processo contínuo de transcender o suporte ambiental e desenvolver o auto-suporte, o que significa uma redução crescente das dependências"* (1997: 11), ou seja, é um fenômeno baseado no crescimento interligado do auto-conhecimento, da autoconfiança e da fé. O autoconhecimento é construção-desconstrução-construção paulatina e cotidiana do reconhecimento dos limites, pessoais e exteriores, sempre móveis. A autoconfiança se fundamenta na sensação de se estar em casa no mundo e se fundamenta também na autonomia e no autoconhecimento, levando à fé, matriz do sentido e do sentido último, finalidade limite da espiritualidade. Autoconhecimento, autonomia, autoconfiança e fé só são possíveis e só têm sentido no contínuo contato e na contínua troca com os outros.

Como bem afirma Valle

> a espiritualidade adulta supõe conhecimento e aceitação dos próprios limites e possibilidades. Não é um ato de resignação e sim uma atitude corajosa e humilde de alguém que sabe que sua vida é um projeto aberto ao ser mais, ao comungar mais, ao cuidar do que precisa ser cuidado. É uma experiência de despojamento que se coloca nas antípodas do poder, da autossuficiência, e do imediatismo egocêntrico. (2005:105).

Para que a espiritualidade seja tudo isso, ela precisa ter um vigoroso combustível. Assim, podemos entender que o que sustenta a espiritualidade é a fé. Mas não necessariamente a fé religiosa. Note que falo de fé, não de crença em dogmas religiosos, em ritos ou em celebrações - a crença pode ser a forma de substancialização da fé para algumas pessoas, mas ela não é a fé. Às vezes, até pelo contrário, a crença encobre a ausência de fé, na medida em que a crença pode dar parâmetros externos à pessoa, parâmetros esses que nunca alcançarão a qualidade dos parâmetros internos e intensos que a fé traz.

Não falo da fé em determinado deus ou deuses, que este é o terreno da crença. Falo da fé na vida, da fé no significado da presença de cada pessoa em sua circunstancialidade histórica, física e cultural. Falo da fé na riqueza que a vida de cada pessoa representa para a totalidade. É esta fé que abre o coração para o amor, para o compartilhamento, para os encontros mais profundidade. A vivência da fé é um dos focos dos estudos da Psicologia da Religião. Depois de me embasar na Psicologia da Personalidade para delimitar o lugar da espiritualidade e da religiosidade no ser humano, depois de me apoiar na Psicologia do Desenvolvimento para confirmar que é possível que a espiritualidade (e a religiosidade) de uma pessoa evolua ao longo da existência, é à Psicologia da Religião que peço apoio agora para o último dos três destaques nessa nossa conversa sobre a espiritualidade humana.

A Psicologia da Religião ainda é uma área pouco conhecida e pouco explorada pelos psicólogos brasileiros, que ainda, em sua maioria, não perceberam a enorme fertilidade desse campo. Vou definir, muito sucintamente, as principais características desse campo de estudos da Psicologia.

Para Massih, o objeto de estudo da Psicologia da Religião é a experiência religiosa, de modo que se pretende *"entender o fenômeno religioso desde as motivações, experiências, atitudes e dinâmicas afetivas e cognitivas presentes nos comportamentos religiosos"* (2007:6-7). Mario Aletti entende que a Psicologia da Religião, é *"orientada para o funcionamento da psique diante da religião"* (2006:1). Para Valle, a Psicologia da Religião, ao estudar por que e como alguns fenômenos religiosos acontecem e são vivenciados psicologicamente por um sujeito,

> indaga sobre a estrutura psicológica que está por trás das formas de vivência e experiência religiosa. [...] A psicologia da religião vê como sua tarefa descrever e "explicar" psicologicamente a estrutura e a dinâmica do agir religioso do ser humano. (1998:51)

Belzen defende que o propósito da Psicologia da Religião é usar os instrumentos psicológicos (teorias, conceitos, insights, métodos e técnicas) para analisar e entender a religião. A Psicologia da Religião deve ser, essencialmente, neutra diante de seu objeto: *"ela não pretende promover nem combater a religião, apenas analisá-la e entendê-la."* (2006:24) Dessa forma, ela não é uma Psicologia religiosa, da mesma maneira que também a chamada Psicologia Pastoral não pode ser qualificada como um Psicologia da Religião.

Do meu ponto de vista, fazem parte do campo da Psicologia da Religião, além da espiritualidade e da religiosidade, a religião enquanto campo, bem como compreensões acerca da própria religião, com seus mitos, ritos e símbolos, compreensões acerca das instituições religiosas e de seus componentes, sem esquecer ainda que a Psicologia da Religião tem também o que acrescentar quando se trata de compreender e discutir a moral religiosa.

Embora Geraldo Paiva (2005:43) defenda que se separe a Psicologia da Espiritualidade da Psicologia da Religião, pois espiritualidade e religião são coisas diferentes e merecem duas formas diferentes de olhar através da Psicologia, são tantas as aproximações entre os dois fenômenos que me parece que cabe, sim, um apoio na Psicologia da Religião quando estudamos a espiritualidade humana. Penso nisso especialmente quando reflito sobre a Psicologia clínica, a prática psicoterapêutica, que precisa de alguns aportes da Psicologia da Religião, como se pode depreender do alerta de Hycner:

> O espiritual propicia um contexto que ajuda a tornar a aparente insignificância de nossas ações individuais mais significativas. Muitas pessoas procuram a terapia porque sentem que sua vida não tem sentido. Viver a vida como a incorporação do espiritual, torna-a ao menos em parte, mais significativa. O espírito humano só pode crescer se for nutrido por algo muito maior que ele mesmo. Nossa limitação humana nos abre para o ilimitado. (1995:88)

Essa abertura para o ilimitado de que fala Hycner é o encontro fértil entre a espiritualidade humana e a totalidade. Pode ser também, mas não precisa ser, o lugar do encontro profundo da espiritualidade com a religiosidade. Aliás, essa é a maneira mais comum que encontramos: a espiritualidade expressa enquanto religiosidade. Acredito que isso se dê porque somos seres de relação e porque uma das principais funções da religião é a congregação de pessoas.

Enfim, para irmos finalizando, há uma última questão que me parece importante abordar agora: para que tudo isso? Para que serve essa distinção mais acurada entre espiritualidade e religiosidade? Por ora, penso em, pelo menos, três motivos pelos quais toda essa teorização faz sentido. Antes de apontá-los, quero lembrar que estamos aqui lidando com construtos, com dois construtos, espiritualidade e religiosidade. Os construtos são construções culturais desenvolvidas a fim de possibilitar uma compreensão mais eficaz de determinados fenômenos. O construto é uma redução, é algo que possibilita que se estude um fenômeno de modo a compreender da melhor maneira possível esse fenômeno.

Então, o uso desses dois construtos, espiritualidade e religiosidade, nos possibilita alguns ganhos. Primeiro, no campo acadêmico, conceitos mais esclarecidos e mais generalizados podem servir melhor para a comunicação entre os estudiosos, prevenindo equívocos e debates estéreis, possibilitando pesquisas mais úteis socialmente. Segundo, no campo religioso, a diferenciação mais clara entre espiritualidade e religiosidade possibilita uma maior tolerância religiosa, uma melhor convivência entre as diversas religiosidades. Terceiro, no campo das psicoterapias, essa distinção entre os dois fenômenos possibilita ao psicoterapeuta um suporte melhor para o diagnóstico de seu cliente, pois, distinguindo com clareza a religiosidade da espiritualidade, o terapeuta, na busca da compreensão de seu cliente, ficará mais atento à maneira **como** seu cliente está vivendo sua religiosidade, quando ela existe, ou seja, ficará mais atento ao fenômeno mais profundo e mais significativo, a espiritualidade, sem descuidar, é claro, da possível forma de expressão dessa vivência, a religiosidade.

Isso quer dizer que, se num processo psicoterapêutico a religiosidade tem que ter vez, voz, espaço, ouvidos, atenção, presença, também – e especialmente – a espiritualidade deve ser

acolhida. Deve ter especial acolhida, na medida em que ela é a raiz da religiosidade. Ao mesmo tempo, é ela, a espiritualidade, que dá limites para a atuação do psicoterapeuta. Nosso papel, enquanto psicoterapeutas, é acolher e ajudar o ser humano como um todo, sua espiritualidade inclusive, até o ponto em que ela, a espiritualidade, componha um diálogo delicado, respeitoso, franco e poético com o sentido da existência. Uma vez estabelecido e consolidado esse diálogo, o que nos resta é humildemente nos recolhermos, nutridos pela deliciosa sensação do dever cumprido, para que nosso cliente possa percorrer sozinho o caminho da integração com o todo, da universalidade e da comunidade. Paradoxalmente, o caminho e o lugar da mais necessária e profunda solidão.

Bibliografia

ALETTI, Mario, FAGNANI, D., ROSSI, G (orgs.) 2006 *Religione: Cultura, mente e cervello. Nuove Prospettive in Psicologia della Religione*. Torino: Centro Scientífico Editore, 23-57

AMATUZZI, Mauro Martins 2001 “Esboço de uma Teoria do desenvolvimento religioso”. In PAIVA, Geraldo José de (org.). *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 25-52.

_____ (org.) 2005 *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.

ANCONA-LOPEZ, Marília 1999 “Religião e Psicologia clínica: Quatro atitudes básicas”. In MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 71-86.

_____ 2005 “A Espiritualidade e os Psicólogos”. In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus 147-160.

ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (org.) 2004*Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira.

BELZEN, Jacob A. 2006 “Cultural Psycholy of Religion: Perspective,s challenges, possibilities”. Em M. Aletti, D. Fagani & G. Rossi (orgs.). *Religione: cultura, mente e cervello. nuove prospettive in psicologia della religione*, Torino: Centro Scientifico Editore, 23-57.

BIAGGIO, A. M. B. 1975 *Psicologia do Desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes.

BOCK, A. M. B.; FURTADO, O. e TEIXEIRA, M. L. T. 1994[6] *Psicologias: Uma introdução ao estudo de psicologia*. São Paulo: Saraiva.

DELISLE, Gilles 1999 *Personality Disorders: A Gestalt-therapy perspective*. Otawa: Sig Press.

FITZGERALD, H.: STROMMEN E. 1975, *Psicologia do Desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasiliense.

FRANKL, V.E. 1978 *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar.

GIOVANETTI, José Paulo 2004 "O Sagrado na psicoterapia ". In ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (org.) *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira, 1-26.

_____ 2005 "Psicologia e espiritualidade". Em AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 129-145.

HYCNER, Richard 1995 *De Pessoa a Pessoa*. São Paulo: Summus.

MASSIH, Eliana 2007 . *Psicologia da religião: guia de disciplina e caderno de referência de conteúdo (EAD)*. Batatais: Centro Universitário Claretiano.

MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel 1999 *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola.

PAIVA, Geraldo José de (org.). 2001 *Entre Necessidade e Desejo: Diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola.

_____ 2005 "Psicologia da religião psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina". In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 31-48.

PERLS, Frederick S., HEFFERLINE, Ralph e GOODMAN, Paul 1997. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.

PERVIN, Lawrence A. 1978 *Personalidade: Teoria, avaliação e pesquisa*. São Paulo: EPU.

PINTO, Ênio Brito 2005 "As Realidades Últimas e a Psicoterapia". In *Anais do XI Encontro Goiano de Gestalt Terapia*, Goiânia - GO, v. 1, 91-98.

_____2007 *Gestalt-terapia de Curta Duração para Clérigos Católicos: Elementos para a prática clínica*. Tese de doutoramento. São Paulo: PUC/SP.

_____ (org.) 2009 *Gestalt-terapia: Encontros*. São Paulo: Instituto de Gestalt de São Paulo.

POLSTER, Erving e POLSTER, Miriam 1979 *Gestalt-terapia Integrada*. Belo Horizonte: Interlivros.

VALLE, Edênio R. 1998 *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola.

_____ 2005 “Religião e espiritualidade: um olhar psicológico”. In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus.

FORMAÇÃO E PERSONALIDADE: CONCEITOS E ORIENTAÇÕES.[1]

Ênio Brito Pinto[i]

Recentemente, o Vaticano, através da Congregação para a Educação Católica, editou um documento com orientações "para a utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio", um texto que pretende orientar os psicólogos e os formadores sobre como, na visão de Roma, podem estabelecer cooperações entre eles no processo formativo para a vida religiosa católica. Nesse documento é citada a Exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo vobis*, a qual traz recomendações no sentido de se notar que "a dimensão humana é o fundamento de toda a formação"; traz também a recomendação de que a formação do presbítero deve levar em conta "desde o equilíbrio geral da personalidade até a capacidade de carregar o peso das responsabilidades pastorais, desde o conhecimento profundo da alma humana até ao sentido da justiça e da lealdade."

Dentre muitas, penso que há, especialmente, duas maneiras através das quais o psicólogo pode colaborar com o formador: uma, com a presença constante do psicólogo junto aos formandos e ao formador, atuando, dentre outras possibilidades, como um elemento facilitador desse contato; outra, através do fornecimento para o formador de conhecimentos psicológicos que possam ajudá-lo em seu trabalho. Neste artigo vou me ater a essa segunda via, percorrendo especialmente uma das mais importantes áreas do saber psicológico, a psicologia da personalidade. Vou também, por praticidade e conservadorismo, me referir sempre ao formador, mas confiando em que o leitor ou a leitora saberá que escrevo pensando também nas formadoras e nas suas formandas. Todo o raciocínio que utilizo neste artigo vale tanto para homens quanto para mulheres.

Vimos acima que o texto do vaticano fala do "equilíbrio geral da personalidade", e isso imediatamente deve nos levar a algumas perguntas: o que é personalidade? Como a psicologia entende esse conceito? Como um formador pode se utilizar desse entendimento da

---

[1] Publicado em Espaços (São Paulo) JCR, v. 1, p. 61-76, 2009

psicologia para exercer melhor sua função diante de seus formandos? Como o estudo da psicologia sobre a personalidade pode ajudar a convivência entre as pessoas nas casas religiosas? Essas são, basicamente, as questões às quais me dedicarei neste trabalho. Acredito que conhecimentos básicos sobre a personalidade humana, a personalidade do formando e a personalidade do formador, facilitam a aprendizagem, a formação e o crescimento na relação formativa e nas relações que se estabelecem entre o formador e seus formandos e entre os próprios formandos.

Através do estudo da psicologia da personalidade veremos que um bom processo de formação precisa levar em conta algumas questões básicas: cada pessoa tem seu jeito próprio de ser e de aprender; cada época traz novas exigências educacionais; cada situação didática apresenta desafios renovados. Essas questões nos levarão àquilo que é o ponto mais importante desse artigo, a idéia de que não se deve tratar de modo igual os desiguais.

Essa idéia, aprendi com um advogado, que me contou, numa conversa informal, que ela é a premissa norteadora de todos os processos jurídicos, pois se toda lei pudesse ser aplicada a todas as pessoas em todas as circunstâncias, não haveria a necessidade da existência do poder judiciário. Em outros termos, o poder judiciário é aquele que leva em conta as circunstâncias e outras características únicas de cada situação para verificar como a lei geral pode ser aplicada a cada caso. Essa premissa vale para cada relação humana e, é óbvio, vale também para o formador na relação pessoal com cada um de seus formandos: é papel do formador reconhecer em cada formando quais são os pontos de competência e os pontos de dificuldade, sempre pessoais e únicos, a fim de facilitar que o formando coloque à disposição da comunidade aquilo que tem de melhor e, ao mesmo tempo, para que o formando possa desenvolver, da melhor maneira possível, aquelas que são as suas melhores habilidades. Some-se a isso a facilitação, por parte do formador, do reconhecimento no formando, pelo formando, de suas dificuldades e dos pontos nos quais precisa se aprimorar ou aceitar como limites pessoais momentaneamente intransponíveis. É por isso que uma das primeiras lições que a psicologia da personalidade nos traz é a mesma que o direito já assimilou: não se deve tratar de modo igual os desiguais.

Essa lição implica, primeiramente, na necessidade de reconhecer que diferentes pessoas reagem de maneira diferente ao mesmo estímulo, e até que a mesma pessoa pode reagir de maneira diferente ao mesmo estímulo, dependendo das circunstâncias, ou seja, aquilo que em um determinado momento é pedagogicamente estimulador para um formando, pode ser bloqueador para outro ou para o mesmo formando em um momento

significativamente diferente. Por isso, é fundamental que o formador olhe mais para cada um de seus formandos a cada momento. São muitos - e pessoais - os caminhos do desenvolvimento humano.

Uma das coisas que mais faz diferença e também provoca as diferentes maneiras de aprender e os diferentes potenciais a serem desenvolvidos, é a personalidade. No modo de ver psicológico, todas as pessoas têm personalidade, ou seja, diferentemente do ponto de vista do senso comum, que identifica o ter personalidade à capacidade de se impor, do ponto de vista psicológico, ter personalidade é inerente a cada ser humano vivente. Personalidade é algo que nós inevitavelmente construímos, que nos é peculiar, e é por isso que é objeto de estudos da psicologia.

O campo do estudo da personalidade em psicologia é um dos mais ricos e dos mais polêmicos. De todo modo, embora polêmico, esse campo tem seus dois fundamentos básicos: o campo da personalidade, em psicologia, trata, fundamentalmente, 1) da pessoa como um todo e 2) das diferenças individuais. Com isso, o que se procura é compreender o comportamento humano através da maneira como cada indivíduo funciona na interação dos diversos aspectos que compõem seu todo, seu jeito complexo de ser.

Em psicologia, quando falamos da pessoa como um todo, estamos nos baseando em uma das mais importantes leis desvendadas pela psicologia da gestalt, aquela que diz que o todo é diferente da soma de suas partes. Tentando dar um exemplo bastante concreto, isso quer dizer que se Pedro e João são generosos, a maneira como a generosidade de cada um vai se manifestar é diferente, pois cada um está fundamentado em seus potenciais, em seus limites, em sua história e em suas circunstâncias, em sua complexa totalidade; é por isso que cada um vai, também, vivenciar de maneira diferente seu comportamento generoso. Por exemplo, Pedro, dando muito, pode, ainda assim, acreditar que o que dá é insuficiente, ao passo que João, dando apenas parte do que talvez pudesse dar, pode conceber que o que dá é muito mais do que deveria dar. Ainda assim, Pedro e João são generosos. A psicologia da personalidade nos permite compreender essas diferenças sem julgá-las, ou seja, nos permite compreender, de maneira mais complexa e empática, as diferenças individuais.

Até aqui, falei do que há de comum na psicologia. Mas a psicologia, como todas as ciências que tratam do ser humano, não é um terreno de conhecimentos inequívocos, de modo que não há uma maneira inequívoca de se compreender a personalidade em psicologia. Em outros termos: a psicologia não é o terreno da exatidão. Como em todos os ramos do saber psicológico, a visão de ser humano, a maneira como se compreenderá a personalidade

humana, a ênfase que se dará a um ou outro aspecto dessa personalidade, vai depender da área de afiliação do teórico em psicologia. Nos dias de hoje, há, na psicologia, basicamente três grandes olhares sobre o ser humano, três grandes maneiras de se compreender a personalidade humana e, consequentemente, três grandes maneiras de se compreender o sofrimento e as potencialidades humanas: a psicanálise, o movimento comportamentalista e a psicologia fenomenológico-existencial-humanista, cada uma com suas diversas subdivisões.

Essas subdivisões são amplamente conhecidas, mas não custa, aqui, explicitá-las para cada uma das grandes áreas do saber psicológico, a psicanálise, o comportamentalismo e a psicologia fenomenológico-existencial-humanista. Na psicanálise, hoje em dia há, *grosso modo*, três grandes correntes: a psicanálise clássica; a psicanálise lacaniana; a psicanálise winnicottiana; na psicologia comportamentalista, destacam-se a psicologia cognitivo-comportamental, a psicologia científica (bastante fundamentada na biologia), a PNL (Programação Neurolinguística), e o behaviorismo propriamente dito; na psicologia fenomenológico-existencial-humanista, destacam-se, dentre outras, como sub-áreas, a ACP (Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers), a Psicologia Transpessoal (apoiada primariamente nas teorizações de Victor Frankl), o psicodrama, grande parte da análise junguiana, a análise existencial, e a Gestalt-terapia, esta última, a teoria a partir da qual desenvolvo as idéias deste artigo.

Basicamente, o que fundamenta as diferenças entre as três grandes áreas na psicologia é a maneira como se compreende o ser humano. Assim, por exemplo, se para Freud o ser humano pode ser compreendido cartesianamente como funcionando de maneira semelhante a uma máquina e se para Skinner o ser humano é determinado pelo ambiente, para a psicologia fenomenológico-existencial-humanista o ser humano é compreendido como um ser relacional, livre e responsável. Se Freud e Skinner concebem o ser humano como hedonista e pouco confiável, a psicologia fenomenológico-existencial-humanista o concebe como potencialmente confiável e buscador de autorrealização. Ou seja, se nas duas primeiras grandes áreas da psicologia o ser humano é visto, primariamente, como necessitado de controle externo/social, na terceira força ele é compreendido como capaz de se desenvolver no seu melhor sentido, desde que lhe sejam asseguradas as condições ambientais para tanto.

Como gestalt-terapeuta, ou seja, como um psicólogo apoiado na grande área da abordagem fenomenológico-existencial-humanista na compreensão do fenômeno personalidade humana, utilizo-me de algumas premissas que orientam essa qualidade de olhar para o ser humano em psicologia, ou seja, concebo o ser humano como, essencialmente,

compreensível a partir de algumas de suas características: a) é um todo, complexo e integrado em seu organismo, só podendo ser compreendido a partir da perspectiva que o considera de maneira total; b) é coexistente, pois a existência se constrói na coexistência; c) é um ser que busca sempre a auto-atualização, quer dizer, busca constante e inevitavelmente a atualização de seu potencial; d) é um ser intencional, quer dizer, atribui sentido a si e ao que vive, compondo uma unidade de mútua implicação entre subjetividade e mundo, de modo que não podemos compreender o ser humano a não ser em seu mundo; e) é um ser livre e responsável, no sentido existencial do termo responsabilidade, não necessariamente no sentido moral desse termo; f) é implicado e configurado pelo ambiente, mas não é determinado por esse ambiente; g) tem sua liberdade limitada, mas não impedida, por esse mesmo ambiente; h) é um ser em constante vir-a-ser, é sempre gerúndio; i) é um ser-para-a-morte.

Ainda em consonância com a psicologia fenomenológico-existencial-humanista, entendo que o ser humano deve ser compreendido como se expressando de três modos: *umwelt*, o mundo biológico; *mitwelt*, o mundo dos relacionamentos com os outros; e *eigenwelt*, a maneira de se relacionar consigo mesmo. Esses três modos de expressão são interligados e concomitantes, inseparáveis e simultâneos. (*cf* Pervin, 1978, p. 04)

Embora as três grandes áreas da psicologia tenham diferenças, algumas delas profundas, há também semelhanças e aproximações. Assim é que, no estudo da personalidade humana, há algumas consonâncias que permitem delinear com maior precisão o terreno da psicologia da personalidade. Dizendo de outro modo: há fatores imprescindíveis para se estudar a personalidade humana, e eles independem da abordagem que se use em psicologia. É importante notar, no entanto, que, se esses fatores são comuns, a maneira de se os compreender é, muitas vezes, divergente, às vezes é complementar, às vezes é coincidente, às vezes é conflitante. De todo modo, qualquer que seja a abordagem em psicologia, a personalidade é compreendida como fundamentada principalmente em cinco critérios: 1) genética, ou seja, corpo; 2) crescimento e desenvolvimento, ou seja, mudanças no decorrer do tempo; 3) relações familiares, ou seja, hereditariedade e modo de apresentação do mundo; 4) cultura, geografia e época, ou seja, campo; e 5) classe social, ou seja, oportunidades.

Isso quer dizer que, ao estudarmos a personalidade humana ou a personalidade de uma pessoa, devemos levar em conta os fatores genéticos, aquilo que lhe é dado corporalmente e que lhe é inescapável nesse sentido: somos seres corporais e sequer podemos conceber o ser humano a não ser em um corpo. Devemos levar em conta que a passagem pelo tempo traz mudanças, às vezes amadurecimentos, quer dizer, a personalidade é plástica e fluida e muda

de acordo com a vivência das experiências ao longo do tempo. Devemos levar em conta que as relações familiares interferem e configuram a maneira de as pessoas se compreenderem e compreenderem o mundo, quer seja pela história familiar herdada, quer seja pela maneira como a família concebe o mundo e as relações entre as pessoas, o que acaba por influenciar a maneira como cada membro da família concebe o mundo e as relações. Devemos levar em conta que somos configurados pela cultura na qual nascemos e pela cultura na qual vivemos, assim como somos configurados pela geografia e pela época de nossa existência, de maneira que, por exemplo, nascer numa cidade praiana ou numa cidade serrana interfere no nosso modo de estar no mundo. Finalmente, devemos levar em conta que a classe social na qual uma pessoa nasce configura, mas não determina, as oportunidades que esse pessoa terá para se desenvolver em busca da atualização de seu potencial.

Isto posto, podemos voltar a uma de nossas questões centrais: afinal, então, o que é a personalidade?

Dentre as muitas possibilidades dentro da psicologia, vou destacar quatro definições de personalidade que, pela abrangência e profundidade, serão úteis para as reflexões que ora faço. Vou me apoiar em Allport, Filloux, Delisle e na APA, a Associação de Psiquiatria Americana.

Um dos mais importantes estudiosos da personalidade humana foi Gordon Allport, o qual defendeu (*apud* Filloux, 1966, p. 13) que a personalidade é "a organização dinâmica no indivíduo de sistemas psicofísicos que determinam as suas adaptações singulares ao próprio meio." Outro estudioso do tema foi Jean-Claude Filloux, para quem a personalidade "é a configuração única assumida no decurso da história de um indivíduo pelo conjunto de sistemas responsáveis pelo seu comportamento." (1966, p. 13) Dizendo de um modo mais extenso, Filloux (1966, p. 12) afirma que a personalidade

> 1) é única, própria a um indivíduo, embora este possua traços em comum com os outros; 2) ela não é somente uma soma, um total de funções, mas também uma organização, uma integração; (...); 3) a personalidade é temporal, visto sempre pertencer a um indivíduo que vive historicamente; 4) por fim, não sendo nem estímulo, nem resposta, ela se apresenta como uma variável intermediária, afirmando-se como um estilo através e por meio do comportamento.

Gilles Delisle (1999, p. 19) caracteriza a personalidade como

> um específico e relativamente estável modo de organizar os componentes cognitivos, emotivos e comportamentais da própria experiência. O significado (cognitivo) que

> uma pessoa atribui aos eventos (de comportamento) e os sentimentos (emocional) que acompanham esses eventos permanecem relativamente estáveis ao longo do tempo e proporcionam um senso individual de identidade. Personalidade é esse senso de identidade e o impacto que ele provoca nas outras pessoas.

Para a APA (DSM-IV-TR, 2002, p. 771), a personalidade é constituída por "padrões persistentes de perceber, relacionar-se e pensar sobre o ambiente e sobre si mesmo."

Olhando atentamente para as quatro definições acima, logo ficam presentes aproximações entre elas, ainda que nem sempre explícitas: a idéia de que há na personalidade estabilidade, persistência, repetição. Há também mudança, plasticidade, alterações ao longo do tempo e a partir das experiências. Também se pode depreender que a personalidade é um sistema, ou seja, é um todo complexo e dinâmico. Um sistema que pode ser percebido e estudado principalmente através do comportamento.

Esse sistema/personalidade tem, essencialmente, duas partes: estrutura e processo. Dizendo melhor ainda: esse sistema/personalidade se caracteriza por ser um complexo relacionamento entre estrutura e processo.

A estrutura da personalidade é o que se repete. São os padrões reincidentes, ou, no dizer de Messick (*apud* Pervin, 1978, p. 555), "são componentes da organização da personalidade relativamente estáveis, usados para explicar as semelhanças reincidentes e consistências do comportamento ao longo do tempo e através das situações." É a estrutura que possibilita uma certa previsibilidade na vida de cada pessoa e que possibilita também o autoconhecimento.

Em constante diálogo com a estrutura está o processo, o outro componente do sistema/personalidade. Processo é o que se inova e se renova, é o criativo, espontâneo, momentâneo e circunstancial. É o inesperado, o surpreendente. O processo traz a possibilidade da surpresa, da inovação, da aventura e pode provocar mudanças em aspectos da estrutura.

Dando um exemplo bem simples: suponha que alguém diga que se conhece e que, por isso, não vai em determinada festa porque sabe que não gosta de estar em lugares onde há muita gente. Essa pessoa está falando de sua estrutura. Suponha, então, que um amigo convença essa pessoa a ir em uma festa na qual há muita gente. Uma vez na festa, a pessoa de quem falamos descobre-se gostando do ambiente e de tudo o que está acontecendo e, ao se dar conta de seu prazer, surpreende-se consigo mesma por isso. Agora ela está sob efeito do

processo, quer dizer, ela está diante de algo novo e inesperado, seu prazer com aquela situação. A partir de então, sua estrutura estará modificada, uma vez que ela nunca mais poderá dizer que não gosta de estar em lugares onde há muita gente, pois uma vez já gostou e teve consciência disso. Do diálogo entre estrutura e processo, a identidades dessa pessoa restou modificada.

Estrutura e processo são igualmente importantes no sistema/personalidade e uma pessoa será, do ponto de vista psicológico, tão mais saudável quanto melhor for o diálogo entre esses dois fundamentos de sua personalidade. Esse diálogo permitirá que essa pessoa possa se modificar constantemente ao longo da existência, permanecendo sempre a mesma pessoa. Se pensarmos no famoso aforismo de Sócrates, o "conhece-te a ti mesmo", veremos que, para ele, a estrutura é o ponto mais importante; se pensarmos na resposta do Zen a Sócrates, "não tu mesmo", veremos que aí a ênfase está colocada no processo. Do ponto de vista da psicologia, somos estrutura **e** processo, sempre novos e potencialmente modificáveis, sempre os mesmos, embora sempre diferentes, ou seja, se o ideal é um bom padrão de autoconhecimento, igualmente ideal é que a pessoa não perca nunca a possibilidade de se surpreender consigo mesma. É importante salientar que esse surpreender-se consigo mesmo não diz respeito somente às boas surpresas, mas cabe também no que diz respeito a qualidades descobertas em si pela própria pessoa que podem ser consideradas desagradáveis ou mesmo desonrosas.

Se o diálogo entre estrutura e processo não é fluido, isso pode se apresentar de diversas maneiras no jeito de ser da pessoa. Por exemplo, se a estrutura se impõe muito, se a estrutura se torna excessiva, a tendência é termos uma pessoa muito conservadora, com mais apegos, podendo mesmo chegar ao fanatismo, o extremo da falta de processo. Se a estrutura se cala nesse diálogo, se há estrutura de menos, o risco, dentre outros, é a pessoa não ter sonhos ou, se os tiver, não lutar por eles. Da mesma maneira, processo demais impede a confiabilidade, ao passo que processo de menos enrijece, cristaliza, não deixa espaço para a espontaneidade e para o saborear do novo. Nos momentos de aprendizagem, estrutura demais faz repetir sempre as mesmas velhas lições; processo demais impede o aprofundamento em qualquer tema.

Quando o ser humano nasce, provavelmente ele é só processo, sua estrutura é apenas potencial; aos poucos, se constrói uma estrutura, a qual muda pouco ao longo de toda a vida, uma mudança que se dá de acordo com uma série de variáveis, especialmente a idade. Essa estrutura, criada ainda na mais tenra infância, servirá de fundamento para as posturas

existenciais e para as possíveis aberturas aos processos, assim como uma casa com uma boa estrutura permite sucessivas e diferentes reformas ao longo do tempo. Ainda que mude, ainda que também a estrutura tome parcialmente novas feições ao longo da vida, há algo de permanente nela, há algo dessa primeira estrutura que acompanha para sempre a pessoa e que configura seu jeito de ser, suas idiossincrasias. É esse aspecto de permanência da estrutura que permite falar de uma tipologia de personalidade.

Kluckhohn e Murray (*apud* Pervin, 1978, p. 01), afirmam que "todo homem é, sob certos aspectos, a) como todo homem; b) como certos homens; c) como nenhum outro homem". No que diz respeito à personalidade, cada ser humano tem em si componentes universais, típicos da espécie, como todo ser humano; cada ser humano tem semelhanças com outros seres humanos, com os quais compartilha jeitos parecidos de ser, estilos (ou tipos) de personalidade; cada ser humano é único, irrepetível, inigualável, configura de maneira original o tipo de personalidade a que pertence. No que coloca cada ser humano como semelhante a todos os outros seres humanos, uma única necessidade psicológica é universal: todos necessitamos de amor; no que cada ser humano compartilha com certas pessoas, para cada tipo psicológico, diferentes necessidades, diferentes dores, diferentes habilidades; no que cada ser humano tem de único, em cada história, peculiaridades exclusivas.

Para que o contato com a outra pessoa seja o mais pleno possível, é preciso levar em conta os três aspectos apontados por Kluckhohn e Murray, especialmente os dois últimos, o tipo de personalidade e o que há de único em cada pessoa. Um formador terá possibilidade de exercer de maneira ainda melhor sua função se estiver bastante atento a essas duas características apontadas por Kluckhohn e Murray: deve conhecer seu formando no que ele tem de único e no que comunga com outros no que diz respeito à personalidade, pois, agindo assim, o formador poderá ter mais sucesso na facilitação da promoção pessoal do formando.

Quando se fala que algumas pessoas comungam do mesmo tipo de personalidade, o que se quer dizer é que há alguns traços de personalidade que são semelhantes em alguns agrupamentos de pessoas. Então, o conceito de tipo psicológico se refere a uma reunião de traços diferentes de personalidade e está muito mais vinculado à estrutura da personalidade que ao processo. Traços de personalidade são categorias levantadas para se estudar e se descrever comportamentos de pessoas, são parâmetros que se usam para compreender personalidades. Quando se faz uma tipologia da personalidade, o que se pretende é ajudar a conhecer e compreender as pessoas com base em certos padrões grupais a partir dos quais se organiza a singularidade de cada pessoa.

Na história da humanidade são diversas as tentativas de se formar tipologias de personalidade, sendo que uma das mais antigas foi a desenvolvida por Cláudio Galeno, médico grego do século II a.C., o qual se baseou na classificação de Hipócrates sobre os quatro componentes do corpo humano, ar, água, terra e fogo. Para Galeno, a predominância de cada uma dessas substâncias no ser humano determinaria um tipo de personalidade. Tais tentativas de criação de uma tipologia de personalidade se justificam pelo fato de que uma tipologia eficaz pode se tornar num valioso instrumento relacional e pedagógico, na medida em que possibilita que, por exemplo, uma pessoa se torne mais tolerante com relação a outra por compreendê-la melhor. Conhecer como o outro é e como o outro tende a se comportar possibilita que se criem expectativas mais realistas com relação ao outro, muito mais fincadas na realidade que no desejo de que o outro seja como se gostaria que ele fosse. Em muitas palestras que já fiz com esse tema, especialmente para educadores e pais, percebi claramente olhos surpresos e alegres de pessoas que, de repente, elaboravam compreensões mais claras e profundas de filhos ou de educandos e, por isso, podiam dimensionar melhor as expectativas que tinham com relação a esse filho ou educando.

Quando uma pessoa pode perceber com clareza que há maneiras diferentes de se reagir a estímulos semelhantes, é muito menos provável que ela julgue o outro, é muito mais provável que ela possa aceitar o outro e passar a viver a diferença apenas como diferença, não como desigualdade. Nesses casos, o respeito às diferentes capacidades e habilidades tende a crescer. Por exemplo, a partir de um melhor conhecimento acerca dos estilos (ou tipos) de personalidade, o formador pode lidar de maneira mais compreensiva com cada formando e com o grupo de formandos, possibilitando, inclusive, que entre os membros do grupo essa atitude de apreciação das diferenças renda bons frutos em termos de convivência, de tolerância, de admiração, em vez de inveja, desigualdade, disputas desgastantes por poder.

O uso de uma tipologia eficaz ajuda o formador a se tornar mais humano em sua labuta e até consigo mesmo. O bom uso de uma tipologia aumenta as chances de que se ajude o outro como ele precisa ser ajudado, e não segundo padrões estereotipados e impessoais. Uma tipologia eficaz facilita compreender o formando, seu jeito de ser e sua experiência; facilita compreender como o formando se relaciona consigo mesmo, com os outros e com o meio; permite apressar a compreensão de suas virtudes, de suas faltas e de suas necessidades. Uma tipologia eficaz ilumina para o formador o caminho entre a percepção e compreensão da originalidade do formando e a percepção e compreensão do que ele tem de comum com outros seres humanos.

Uma tipologia, ao auxiliar um processo psicopedagógico, é uma redução, mas não pode ser um reducionismo, ou seja, deve-se ter o cuidado de não se imaginar que se pode compreender toda a pessoa apenas a partir dos critérios de uma tipologia. Todo instrumento, para ser útil, tem que ser usado criteriosamente. A tipologia visa principalmente orientar o formador sobre como se postar e como lidar com o formando, e não tem a finalidade de enquadrar o formando para lhe propor mudanças a partir de um esquema anterior e estreitamente delimitado. A tipologia ajuda a encontrar melhor a singularidade em meio ao genérico. Destaca melhor o que é único e destaca melhor o que há de 'positivo', de potencial a ser desenvolvido. Não pode se tornar uma massificação, antes pelo contrário.

Qualquer que seja a tipologia, é importante lembrar que ***não*** existem tipos puros – uma tipologia consiste de elementos referenciais para uma compreensão do jeito de ser do outro. Como todo instrumento psicológico, também a tipologia não permite esgotar a compreensão do formando, o que obriga o formador a constantemente rever a percepção que tem do formando. Mais do que isso: a experiência do formando é sempre maior que qualquer avaliação que se possa fazer dele, quer dizer, ninguém tem como saber mais do que o outro está vivendo que o próprio vivente.

Numa tipologia, o que se faz é uma teoria sobre o educando, ou seja, lança-se uma hipótese, um mapa, um "como se". Esta condição 'como se' não deve nunca ser perdida de vista. É preciso que não se reduza a singularidade existencial e a história do formando a um rótulo. É preciso que o formador valorize em seu educando a pessoa singular que ele é, de modo a que possa alcançar a descrição e a compreensão de cada pessoa em sua singularidade. Com uma tipologia, no entanto, o formador chega a uma compreensão melhor da singularidade de seu educando por se não se prender apenas ao singular que ele é.

Por fim, fica uma questão: se o uso de uma tipologia de personalidade é assim tão útil e importante, que tipologia usar? Essa é uma questão que deixo para o leitor, quem sabe para que ele possa conversar mais demoradamente com seu assessor em psicologia, quem sabe para que possamos voltar ao assunto em um outro artigo. Por ora, apenas lembro que, ao longo da história da medicina, da psiquiatria e da psicologia, tentaram-se desenvolver inúmeras tipologias, desde aquela de Cláudio Galeno até algumas que levam em conta traços tão díspares quanto o formato do crânio e a maneira de a pessoa se relacionar com o crime. Hoje já temos condições de estudar e de desenvolver critérios mais confiáveis e mais úteis na elaboração de tipologias.

Das tipologias mais conhecidas e mais em voga nos dias de hoje, destacam-se três: a tipologia junguiana, o eneagrama e uma tipologia baseada no DSM-IV-TR, que é a que eu uso em meus atendimentos psicoterapêuticos. A tipologia junguiana é baseada na teoria de Carl Gustav Jung e trabalha, basicamente, com oito tipos de personalidade; no eneagrama, uma teoria das mais antigas na história da humanidade, trabalham-se com nove tipos de personalidade; com o uso do DSM-IV-TR, são dez os tipos de personalidade concebidos. A escolha de qual tipologia pode ser mais eficaz deve ser feita de maneira muito pessoal por cada formador, de preferência a partir de discussões entre o psicólogo e o formador. A tipologia escolhida deve dar suporte ao formador no contato com todos os seus formandos, ao longo de todo o processo de formação. De todo modo, qualquer que seja a tipologia eleita, o que mais importa é que o formador a possa conhecer e utilizá-la para facilitar a sua tarefa de promotor de crescimento para seus formandos, e que ele, o formador, não se esqueça de que assim como o formando tem um estilo básico, um tipo de personalidade, também o formador o tem; assim como o formador aprende seletivamente, baseado em quem ele é, assim também aprendem os formandos.

EBP/abr/2009

Referências bibliográficas

BALDISSERA, Deolino, Pedro. *Acompanhamento Personalizado: Guia para formadores.* São Paulo: Paulinas, 2002

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Orientações para a Utilização das Competências Psicológicas na Admissão e na Formação dos Candidatos ao Sacerdócio**.** Acessada em 21/04/2009: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_po.html

DELISLE, Gilles. *Personality Disorders: A Gestalt-therapy perspective.* Otawa: Sig Press, 1999

DSM-IV-TR – Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais. 4ª ed. rev – Porto Alegre: Artmed, 2002.

HOLANDA, Adriano F. (org.) *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia.* Campinas: Editora Átomo, 2004

HYCNER, Richard e JACOBS, Lynne. *Relação e Cura em Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997

JOÃO PAULO II, Exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 de Março de 1992)

MÉZERVILLE, Gaston. *Maturidade Sacerdotal e religiosa: Um enfoque integrado entre Psicologia e Magistério.* Vol. I: *A Formação para a Maturidade.* São Paulo: Paulus, 2000

_____ *Maturidade Sacerdotal e religiosa: Um enfoque integrado entre Psicologia e Magistério.* Vol. II: *A Vivência da Maturidade.* São Paulo: Paulus, 2000

MILLON, Theodore. *Teorias da Psicopatologia e Personalidade.* Rio de Janeiro: Interamericana, 1979

PERLS, Frederick S., HEFFERLINE, Ralph e GOODMAN, Paul. *Gestalt-terapi*a. São Paulo: Summus, 1997

PERVIN, Lawrence A. *Personalidade: Teoria, avaliação e pesquisa.* São Paulo: EPU, 1978

PINTO, Ênio Brito. *Gestalt-terapia de Curta Duração para Clérigos Católicos: Elementos para a prática clínica.* Tese de doutoramento, PUC/SP, Núcleo de Ciências da Religião: 2007

_____ *Psicoterapia de Curta Duração na Abordagem Gestáltica: Elementos para a prática clínica. São Paulo: Summus, 2009*

---

[i] O Prof. Dr. Ênio Brito Pinto é psicólogo (CRP 06/14675) pela PUC/RJ (1979), psicopedagogo pela UNIP (1994), mestre (2002) e doutor (2007) em Ciências da Religião pela PUC/SP. Atualmente, além de ser psicoterapeuta (gestalt-terapeuta), é professor do Instituto de Gestalt de São Paulo e professor convidado do Instituto Sedes Sapientae e dos Cursos de Pós-graduação em Terapia e Educação Sexual do ISEXP e da Faculdade de Medicina do ABC; é também professor da FMU, no curso de Musicoterapia. Atua principalmente com os seguintes temas: psicoterapia, sexualidade, educação sexual e religião. Possui diversos artigos publicados nessas áreas, além dos seguintes livros: "Orientação Sexual na Escola: A importância da Psicopedagogia nessa nova realidade" (Editora Gente, 1999), "Sexualidade: Um bate-papo com o psicólogo" (Editora Paulinas, 2001, terceira edição em 2008), "Sexualidad: Una charla com el psicólogo" (Paulinas México, 2006), "Psicoterapia de Curta Duração na Abordagem Gestáltica: Elementos para a prática clínica" (Summus, 2009), "Os Padres em Psicoterapia: Uma abordagem gestáltica" (no prelo) e "Orientação Sexual na Escola e Religião – Reflexões" (no prelo); é co-autor de "As Bases Anatômicas e Funcionais do Exercício da Sexualidade" (Editora Iglu, 1997) e "Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia" (Editora Átomo, 2004). Participa de grupo de pesquisa no Núcleo de Ciências da Religião da PUC/SP. E-mail: eniobrito@uol.com.br

Ênio Brito Pinto* [i]
PSICÓLOGO - CRP 06/ 14.675

Globalização, sexualidade e religião – reflexões

Ênio Brito Pinto – mestrando em Ciências da Religião na PUC/SP

Resumo

O presente texto apresenta reflexões sobre a globalização e a influência de sua ideologia sobre a sexualidade humana e sobre a religiosidade. Apresenta ainda uma hipótese sobre o tipo de personalidade que é criadora e criatura da ideologia da globalização, a personalidade narcísica. Trata da depressão como um dos subprodutos da globalização e lança a idéia de que uma das possíveis saídas da depressão globalizada pode ser através da fé.

Palavras chave: globalização; sexualidade; religião; narcisismo

Summary

The present text presents reflections on the globalization and the influence of your ideology on the human sexuality and about the religiosity. It still presents a hypothesis on the personality type that is creative and creature of the ideology of the globalization, the narcissist personality. The text treats of the depression as one of the by-products of the globalization and it introduces the idea that one of the possible exits of the globalized depression can be through the faith.

Words key: globalization; sexuality; religion; narcissism

publicado em Último andar, São Paulo, v. ano 4, n. 5, p. 111-135, 2001.

Globalização, sexualidade e religião – reflexões

O propósito deste texto é, num primeiro momento, lançar hipóteses sobre como, através da utilização de instrumentos de algumas ciências humanas, pode-se entender as influências da globalização no comportamento das pessoas. A partir daí, pretende-se caracterizar a cultura de consumo e a base psicológica para que ela possa ser chamada assim. Correlacionaremos a sexualidade e a cultura de consumo, para depois comentarmos sobre a religião nesse tipo de cultura, concluindo com considerações sobre o papel da religiosidade para os indivíduos do mundo pós-moderno.

Parto do pressuposto de que a globalização é um dado inexorável do mundo de hoje. Ela está aí, não pode ser negada e tampouco permite recuos. O avanço das técnicas modernas – principalmente na informática, na genética, na bioquímica, na eletrônica e na comunicação – é uma conquista da qual, como seres humanos, só podemos nos orgulhar. No entanto, é preciso e urgente que reflitamos sobre o como e o para quê essas técnicas podem ser – ou estão sendo – usadas: se para o progresso do ser humano ou se para sua escravização. Em outros termos: que mundo estamos construindo e, por extensão, para que mundo estamos educando nossas crianças e nossos jovens.

Para Jacques Chonchol a globalização

> trata de redefinir o papel central que têm desempenhado até recentemente os Estados-nações, os capitalismos nacionais, a riqueza dos países, a modernização industrial e os contratos nacionais de bem-estar social. A globalização é um processo complexo que vai mais além da internacionalização e da multinacionalização e que se está desenvolvendo com diversos graus de intensidade em diferentes planos das economias e das sociedades. (Chonchol, 1996, p. 31)

Diz o pensador francês que a globalização se dá principalmente a partir de quatro planos: o financeiro, o da estratégia das empresas em busca de novos mercados, o do desenvolvimento de novas técnicas de produção e de novas produções e, por fim, mas não menos importante, num quarto plano que se manifesta “nos modos de vida e nos modelos de consumo, o que influi de modo decisivo sobre as culturas dos diversos povos.” (Chonchol, 1996, p. 31/32)

Para Milton Santos, “a globalização atual é perversa, fundada na tirania da informação e dinheiro.” (Santos, 2000, p. 15) Argumenta o professor que a base do processo globalizante nos dias de hoje se fundamenta no uso da informação de maneira tendenciosa e deturpada em prol do mundo financeiro. Lembra ele que nunca como hoje o dinheiro na sua forma pura foi tão central na ideologia vigente, pois vivemos um mundo em que a ciranda financeira é básica no sustento do *modus vivendi,* tornando a globalização o ápice da internacionalização do capitalismo.

De fato, é imenso o valor do dinheiro no mundo moderno: as novas técnicas, principalmente a informática, permitem que o mercado de capitais funcione praticamente o dia inteiro, sujeitando os países aos seus caprichos, como pudemos perceber recentemente na crise russa e nos seus reflexos pelo mundo afora.

Sobre esse aspecto, Chonchol argumenta que os movimentos de capital, as privatizações das empresas públicas, a desregulamentação dos mercados, fazem concluir que "as moedas se converteram em objetos de especulação." (Chonchol, 1996, p. 32) Lembra ainda que o fluxo de dinheiro orientado para a especulação não tem nenhuma proporção com as necessidades das economias reais.

Ao lado da imensa importância do dinheiro – ou talvez exatamente por causa dela –, a forma como as empresas lidam com os países e com as pessoas é única na história humana. Assim como o capital, as empresas já não têm mais compromissos com os lugares onde se instalam, muito menos com as pessoas desses lugares: o que importa são os lucros, e a produção é feita aonde eles forem maiores, independentemente de qualquer compromisso social.

Podemos, além disso, observar que a globalização se fundamenta numa transferência de poder do Estado para as grandes grupos transnacionais, os quais estão geralmente associados aos Estados dos sete grandes países que hoje dominam o mundo, numa espécie de neocolonialismo, no qual já não importa mais conquistar territórios, mas, antes, conquistar mercados.

É Jacques Chonchol quem comenta: "(...) alguns especialistas dizem que vivemos uma nova forma de colonialismo dirigido agora pelas firmas transnacionais que pode empobrecer e levar à marginalidade a mais gente, destruir mais culturas e causar mais desastres ecológicos que o colonialismo de antigamente imposto pelos sistemas clássicos de dominação cultural." (Chonchol, 1996, p. 34)

De fato, o que observamos no mundo hoje é uma exclusão social de tal monta que seria inimaginável há algumas décadas. Isso porque a busca de competitividade e de aumento de produtividade deixou de ser um meio para a globalização para se tornar um fim em si mesmo, já que competitividade é a base da rentabilidade do capital, e por isso é tão buscada.

Para Milton Santos, a competitividade substitui no mundo atual a competição. Ele as diferencia dizendo que a competição está sujeita a regras morais, o que não acontece com a atual competitividade, movida apenas pelo lucro imediato "mediante processos que levam à busca da unificação e não propriamente à busca da união."(Santos, 2000, p. 84) Desta maneira, a "globalização se realiza, mas não a serviço da humanidade. A globalização mata a noção de solidariedade, devolve o homem à condição primitiva do cada um por si e, como se voltássemos a ser animais da selva, reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada."(Santos, 2000, p. 65)

Em parte, isso se dá porque as novas tecnologias precisam de menos mão-de-obra, condição fundamental da competitividade, o que se soma ao domínio do mercado de consumo como o atual grande formador de identidades e balizador de desejos.

Em todo o mundo (e não apenas nos países subdesenvolvidos) o desemprego é o grande drama de nosso tempo, um tempo cuja ideologia diz que

> modernizar a maneira como a empresa é dirigida consiste em tornar o trabalho 'flexível' – desfazer-se da mão-de-obra e abandonar linhas e locais de produção de uma hora para outra, sempre que uma relva mais verde se divise em outra parte, sempre que possibilidades comerciais mais lucrativas, ou mão-de-obra mais submissa e menos dispendiosa, acenem ao longe. (Bauman, s/d, p. 50)

É falsa a idéia de que o progresso resolverá o problema do desemprego. Numerosos empregos de menor qualificação

> se vêem condenados a desaparecer. No que se refere aos novos empregos que se criam, eles são fundamentalmente temporários e geralmente mal pagos. Os melhores empregos ficam reservados a um punhado de especialistas privilegiados. O mundo do trabalho se separa cada vez mais em dois grupos: por um lado uma elite que controla e administra uma economia cada vez mais internacionalizada e de crescente sofisticação técnica e, por outro, um número cada vez maior de assalariados que se encontram ameaçados pela introdução de técnicas aperfeiçoadas de informação, cujos empregos correm o risco permanente de serem deslocados e que carecem de sentido num mundo cada vez mais automatizado. As perspectivas que se abrem para muitos são traumáticas. (Chonchol, 1996, p. 36)

Já não há mais segurança no emprego, já não há mais, para a maioria das pessoas, a garantia de que, ao fim de um dia de trabalho, outro se sucederá. De fato, "há pouco espaço para a vida vivida como um projeto, para planejamento de longo prazo e esperanças de longo alcance." (Bauman, s/d, p. 50)

Associado ao desemprego crescente, outro dado importante na globalização é o consumo. Nunca como agora o valor do consumo foi tão determinante para uma cultura. Cria-se, então, uma cultura do desperdício, uma cultura de aparências, baseada em uma tremenda desigualdade social, semente para uma era de violência como ainda não houve igual.

Violência social, violência ecológica, indivíduos assustados, cada vez mais incapazes de olhar o outro como semelhante, cada vez mais incapazes de compaixão. Um mundo de exclusões, agravadas pelo desproteção social, como se o desejo por um estado de bem-estar fosse um despropósito e não um direito de cada e de todo cidadão.

Em artigo na Folha de São Paulo, Marilena Chauí chama nossa atenção para um processo de nos anestesiarmos que usamos para sobrevivermos num país como o Brasil na época da

globalização. Ela começa o artigo comentando de um amigo que foi para a Índia e voltou aturdido com os mendigos que encontrou por lá. Depois, ela reflete sobre a miséria acampada nas ruas do Brasil e do mundo, para concluir: “tenho me perguntado também se, como os outros, ele (o amigo) se anestesiou e passou a não ver os miseráveis, integrando-os como parte da paisagem urbana: semáforos, veículos, prédios, árvores, buracos, entulho, lixo e ... mendigos.” (Chaui, 2000, p. 19)

A seguir, ela comenta que o Brasil é o terceiro país do mundo em índice de desemprego, fala do “montante absurdo de gastos públicos e privados com a segurança”, para concluir que “o quadro é de apartheid social e de guerra civil tácita.” (Chaui, *ibidem)*

Chauí lembra que um flanelinha ganha mais do que um professor, que um pedinte ganha mais que uma faxineira, para observar que

> o neoliberalismo, ao desmantelar o sistema produtivo e uma economia com ênfase no mercado interno, destruiu as formas de organização, luta e participação política dos trabalhadores e, ao privatizar os direitos sociais, sob a forma de serviços prestados por terceiros ou pela iniciativa privada, despolitizou a sociedade civil e deslocou para a mendicância e a delinqüência milhões de pessoas que, outrora, seriam ativistas de movimentos sindicais, sociais e populares, lutando e conquistando direitos econômicos, sociais, políticos e culturais. Pode-se pensar, então, que a fome de uns e o medo de outros, o crime organizado, de um lado, e a desmontagem do Estado, de outro, tecem a violência, a insegurança e o horror contemporâneos. (Chaui, *ibidem)*

Assim, resumindo, podemos dizer que a globalização se caracteriza fundamentalmente por uma fluidez financeira jamais vista; uma manipulação da informação em prol do mundo financeiro; um neocolonialismo baseado na conquista de mercados; a conquista de novas técnicas de produção e de novas produções; uma nova moral, narcísica, que gera um novo consumo: o consumidor no lugar do cidadão; um descompromisso das cadeias produtoras com as sociedades e/ou os lugares onde se instalam; a busca do lucro, inclusive através do pagamento de baixos salários; a competitividade no lugar da competição.

As principais conseqüências da globalização são: o desemprego como grande problema mundial; uma crescente desigualdade social; violência; coisificação das pessoas e das relações humanas; a falta de uma postura ética que permita ao ser humano ser solidário e exercer sua cidadania; a troca da autonomia pela previsibilidade para as pessoas; o reinado da estatística contra a autodeterminação das pessoas e dos países; o enfraquecimento da Política em prol do clientelismo; a possibilidade de que apenas uma pequena minoria se aproveite dos avanços notáveis das ciências.

A CULTURA DE CONSUMO

A base para esta espécie de guerra civil não declarada que vivemos hoje principalmente nas grandes cidades brasileiras é a cultura de consumo. Observe-se que o problema é a cultura do consumo, não o consumo em si: consumo e mercado sempre existiram na história da civilização humana, mas não da forma como se dá hoje. No Brasil, esta cultura de consumo se revela como um mimetismo dos grandes irmãos do norte, fruto do neocolonialismo a que se referiu Jacques Chonchol. Esta cultura de consumo tem reflexos em todo o comportamento humano, sexualidade inclusive.

Podemos definir nossa sociedade atual como sociedade de consumo porque é o consumo o responsável pela coesão da sociedade nos dias de hoje. O lado positivo disso é uma melhora na qualidade material de vida, fato inegável que observamos facilmente hoje. O lado negativo é que a manipulação ideológica fica mais facilitada, uma vez que, no capitalismo moderno, o mimetismo dos valores do colonizador faz praticamente desaparecer os valores regionais e históricos de cada população.

A base psicológica que permite o processo de globalização do modo como se dá hoje é o narcisismo. Por isso podemos dizer que nossa sociedade é narcisista. É uma sociedade narcisista porque tem como característica importante o enorme valor dado ao aspecto material da vida como medida de progresso, em detrimento do crescimento pessoal e da busca do contato enriquecedor com o outro. É importante lembramo-nos de que o narcisista tem enormes dificuldades com a convivência com as diferenças, com a aceitação das diferenças como fenômenos enriquecedores e não como fenômenos competitivos.

Desenvolvido por Freud e por diversos outros autores, o termo “narcisismo” nos serve hoje para designar um tipo de personalidade cuja característica principal é uma exagerado apreço pela própria imagem, a exemplo de Narciso, personagem do mito grego imortalizado no poema “A Metamorfose – A História de Eco e Narciso”, de Ovídio. No mito, Narciso, depois de rejeitar tantos quantos tentassem aproximar-se sensualmente dele, acaba por apaixonar-se pela sua própria imagem refletida em um lago cristalino.

Para Christopher Lasch, o indivíduo narcisista,

> liberado das superstições do passado, duvida até mesmo da realidade de sua própria existência... Suas atitudes sexuais são mais permissivas do que puritanas, muito embora sua emancipação de velhos tabus não lhe tenha trazido a paz sexual. ... Ganancioso, ... ele exige gratificação imediata e vive num estado de desejo, desassossegada e perpetuamente insatisfeito. (Lasch, 1983, p. 141/15)

Alexander Lowen explica porque se pode ver o narcisismo como uma condição cultural:

> em nível cultural, o narcisismo pode ser considerado como perda de valores humanos - uma ausência de interesse pelo meio ambiente, pela qualidade de vida, pelos seres humanos seus semelhantes. Uma sociedade que sacrifica o meio ambiente natural em nome do lucro e do poder revela sua insensibilidade em face das necessidades humanas. A proliferação de coisas materiais converte-se em medida de progresso na vida, e o homem é oposto à mulher, o trabalhador ao patrão, o indivíduo à comunidade. Quando a riqueza ocupa uma posição mais elevada do que a sabedoria, quando a notoriedade é mais admirada do que a dignidade, quando o êxito é mais importante do que o respeito por si mesmo, a própria cultura supervaloriza a 'imagem' e deve ser considerada narcisista. (Lowen, 1986, p. 09)

Lasch acrescenta que

> o narcisista não se interessa pelo futuro porque, em parte, tem muito pouco interesse pelo passado. ... Em uma sociedade narcisista – uma sociedade que dá crescente proeminência e encorajamento a traços narcisistas (grifos meus)– a desvalorização cultural do passado reflete não só a pobreza das ideologias dominantes, (...) mas a pobreza da vida interior do narcisista. (Lasch, 1983, p. 15)

Vivemos em uma cultura narcisista na qual a ética foi substituída pela técnica e que tem um ideal de progresso segundo o qual não há limites para as ações humanas.

Para Lowen,

> uma ausência de limites está ligada ao desenvolvimento do narcisismo numa civilização. A nossa época caracteriza-se por um impulso para transcender limites e pelo desejo de negá-los. Limites existem e, fatualmente, podemos reconhecê-los. Emocionalmente, porém, podemos não aceitar a idéia de limites. Acreditamos, ou desejamos acreditar, que o potencial humano é ilimitado. Ciência e tecnologia prometem um futuro em que as pessoas estarão livres de muitas das limitações naturais que restringiram seus ancestrais... Mas é a negação de limites sociais, expressos na moral ou nos códigos de comportamento, que promove predominantemente uma atitude narcisista. (Lowen, 1986, p. 201)

Esta ideologia, segundo Rollo May, está baseada no fato de que os seres humanos contemporâneos "nunca aceitaram, como se deve fazer, seu destino, com todas as pressões cruéis e benéficas. Também não aceitaram o fato de que ninguém jamais consegue obter amor suficiente. Esse anseio por amor nos torna humanos." (May, 1992, p. 196)

Em lugar da aceitação da necessidade de amor, o que se percebe nas pessoas de nossa cultura é um sentimento de vazio. Um vazio que se tenta preencher através do poder, aqui entendido no sentido de 'poder sobre' (poder sobre a natureza, poder sobre o mundo, poder sobre as outras pessoas, poder sobre a própria vida) e não no sentido de 'posso' (ser capaz de).

Ao lado do narcisismo – ou por causa do narcisismo – uma outra base psicológica para que o consumo seja tão importante em nossa sociedade é uma enorme confusão entre desejo e necessidade. O que podemos notar é que uma grande falta da pessoa média no mundo globalizado é uma melhor capacidade de discriminação, da qual se aproveita a ideologia dominante para instaurar a confusão entre desejo e necessidade. Para que uma sociedade se caracterize como uma sociedade de consumo, é muito importante que as pessoas sejam previsíveis, que *desejem* consumir as mesmas coisas e que imaginem que *necessitam* dessas mesmas coisas.

Um dos campos do existir humano em que essa confusão entre desejo e necessidade mais se evidencia é o campo da sexualidade; desta maneira, me parece importante estender esses raciocínios para o exercício da sexualidade no mundo globalizado. Penso que a sexualidade é uma variável importante para entendermos o ser humano, porque grande parte da interação entre as pessoas em nossa sociedade (assim como na maioria das sociedades) se dá através de leis que determinam os papéis sexuais. Além disso, não tenho dúvidas de que a sexualidade é fator importantíssimo no estabelecimento da identidade pessoal e fonte de algumas das mais importantes e intrigantes indagações que as pessoas se fazem no curso da vida.

Como um exemplo da aproximação que podemos fazer entre a globalização e o exercício da sexualidade, podemos observar uma tensão facilmente percebida hoje nos jovens. Graças aos avanços de algumas ciências, notadamente a Medicina, o tempo de vida humana tem aumentado. Um jovem do ano 2000 tem muitas chances de ver a passagem do próximo século. No entanto, graças à ideologia globalizante, este jovem viverá num tempo para o qual a imediaticidade será a norma, principalmente a imediaticidade do prazer. Pensemos, então, na questão da AIDS e nos comportamentos exigidos para sua prevenção. O uso da camisinha, na visão da maioria dos jovens de hoje, diminui o prazer da relação sexual. Pois bem, imaginemos um jovem de nosso tempo, pronto para uma relação sexual. Ele usa a camisinha e assim preserva a maximização de seu tempo de vida? Ou ele cede ao máximo de prazer imediato e enfrenta a possibilidade de contrair a doença e abreviar seu tempo de vida? Está criada a tensão, uma tensão que, embora com intensidades diversas, está presente em grande parte das vivências emocionais em um mundo globalizado.

SEXUALIDADE E CONSUMO

Para que se possa entender um pouco melhor a relação entre o consumo e a organização social de nosso tempo, é importante que se estabeleça desde já uma diferenciação que tem implicações importantes na sexualidade. Como já levantei, um dos 'truques' para se implantar a ideologia da globalização é confundir desejo com necessidade.

No nível psicológico, nós temos necessidade principalmente de amor e de aceitação. Grosso modo, o resto é desejo. A partir de certa idade, a sexualidade é um meio por excelência para alcançarmos a satisfação da necessidade de amor, mas o que observamos é que, no mundo atual, ela, a sexualidade, acaba sendo vivenciada como uma necessidade com fim em si mesma.

O ficar é um bom exemplo disso. Potencialmente bom enquanto meio de auto-conhecimento, potencialmente bom enquanto meio de conhecer-se como ser sexualizado e ser em relação, não raro observamos o ficar como um fim em si mesmo. Devagar, de meio criativo de exploração da floresta da sexualidade, o ficar vai ficando, isto é, os jovens, mesmo quando já capazes de manter relações mais duradouras (ou ao menos de experimentá-las) mantém-se na esfera do ficar. Um ficar tardio que cada vez tem mais espaço social, exatamente porque, para a ideologia global, é melhor mesmo que Narciso não veja Eco. Assim, o ficar vai-se tornando fim em si mesmo, favorecendo a transformação de seres em relação em objetos que se consomem.

Penso que invertemos hoje, principalmente através da propaganda, a ordem entre desejo e consumo, de tal maneira que não é o desejo quem regula o consumo, mas, antes, é o consumo que acaba por 'regular' o desejo das pessoas. Se o que regula os desejos é o consumo, se o que se consome são objetos, é então muito provável que se vá objetificar as pessoas para poder fazer incidir nelas o desejo. Em outros termos, a questão é a seguinte: se a lógica que regula o mundo de hoje é o consumo, como isso se reflete e como interfere no exercício da sexualidade?

A puberdade e a adolescência marcam um período em que a sexualidade emerge com toda a sua força. É em parte por causa da eclosão tão abrupta da capacidade sexual e da consciência desta capacidade que grande parte das fragilidades típicas dessa época da vida humana têm sido depositadas em um conteúdo sexual. Exatamente por causa dessa fragilidade, a ideologia globalizante lida – à maneira das religiões em outros tempos – com a sexualidade como uma das melhores portas para a entrada na ideologia do consumo.

Estamos, então, diante de uma objetificação com que a cultura pós-moderna seduz as pessoas, isto é, a maneira como se cria na sociedade a idéia de que os corpos são, por si sós, objetos de consumo. Trata-se quase que de uma cisão que induz à prática do sexo sem afeto, do sexo pelo sexo, transformando cada parceiro apenas no local de descarga da energia sexual do outro.

Tal maneira de vivenciar a sexualidade, que é exemplarmente descrita no “Admirável Mundo Novo”, de Huxley, retira da sexualidade aquilo que é, de fato, sua maior força e seu melhor propósito para o ser humano, que é ser via privilegiada para o encontro com o outro. Retira também da esfera da sexualidade a vivência do amor, que acaba reprimido em prol de um maior gozo sexual e de uma maior possibilidade de troca de parcerias, objetivo maior do sexo banalizado.

Em outros termos, podemos dizer que a ideologia do consumo busca mecanizar a sexualidade como forma de transformar o ser humano em máquina, portanto um ser sem autonomia, sem liberdade, sem poesia. Uma vez transformado o exercício da sexualidade em atividade completamente isenta de arte, está aberta a porta para uma manipulação do desejo humano, para uma massificação do desejo humano (uma massificação que não leva em conta que o exercício da sexualidade no interior de um estado é necessariamente diferente da prática no litoral deste estado, por exemplo).

Essa massificação, que tem na mídia e na internet algumas de suas melhores armas, se dá através, principalmente, do culto ao corpo bem moldado e torneado, o corpo malhado, que acaba sendo vendido como ‘o’ meio de atração entre as pessoas. É o culto ao formato como maneira de banalização do conteúdo.

Não pretendo aqui dizer que a atração física entre as pessoas não seja importante. Não é isso. O que digo é que o desejo humano assume tão variadas formas, parte de princípios tão individuais, que reduzi-lo ao desejo pelo corpo, ao desejo por um tipo de corpo, é mais que banalizá-lo, é menosprezá-lo.

No entanto esta é a premissa básica com que se lida com a sexualidade nos dias de hoje, o que é facilmente constatável nas propagandas, nos ‘out-doores’, nas revistas e nas mensagens subliminares com as quais nossa cultura educa os jovens.

No mundo globalizado, mais e mais o sexo é pura sensação, é pura busca de prazer corpóreo, quando muito é busca de provocar prazer no outro, mas apenas o prazer sensório. O sentimento, a possibilidade de estar olho no olho, coração a coração com o outro (em outros termos, a possibilidade da intimidade), não devem ser buscados, pois podem propiciar crescimento da autonomia das pessoas, perigo maior para a ideologia pós-moderna.

O que se observa é que houve uma liberação de parte da pressão que se exercia há algum tempo sobre a sexualidade, no sentido de que ela tivesse a concepção como praticamente única meta aceita socialmente. Liberada desta pressão, a sexualidade como que ‘explodiu’ e assim se criou um dos mais importantes tabus de nosso tempo: o que era proibido passou a ser obrigatório.

Se antes o prazer era deixado em segundo plano em prol do papel reprodutor do sexo, hoje as pessoas são condenadas ao prazer. Desta maneira continuam ausentes o cuidado – cuidado para consigo mesmo e cuidado para com o outro – e a responsabilidade – responsabilidade para consigo mesmo e responsabilidade para com o Outro. Se antes a ideologia pregava o pouco contato com o outro por causa do pecado, hoje se prega o pouco contato com o outro como maneira de se prender apenas à própria sensação, distante do sentimento. A preocupação com o prazer do outro que é pregada no pós-modernismo nada mais é que, na realidade, uma preocupação em engrandecer narcisicamente o próprio ego, quase nada uma preocupação amorosa de servir ao outro numa troca.

É interessante notarmos uma das pressões a que estão sujeitadas as jovens de hoje: elas têm que transar. O grupo adolescente, representando a cultura, discrimina e quase exclui a jovem que espera o seu próprio tempo e o seu próprio amadurecimento para começar a vida sexual. Muitas meninas, às vezes até mesmo antes dos quinze anos, mas principalmente antes de estarem e de se sentirem devidamente amadurecidas, já estão praticando relações sexuais, não raro nem sequer tendo a possibilidade de imaginar as conseqüências destas experiências para suas vidas. Em outros termos, corpos mecanizados e banalizados, comandados pelo social. Com os meninos a situação é quase igual, com a diferença de que mais antiga um pouco, embora não menos perigosa para o desenvolvimento da autonomia. Porque autonomia, que nunca pode ser plena, é conquista paulatina, par a par com o desenvolvimento da inteligência e a maturidade.

Na época moderna, a sensualidade era condenada porque tentadora, porque aliciadora de condutas imorais. Hoje, no mundo globalizado, o que observamos é a sensualidade condenada por insuficiente. A busca hoje é pelo pornográfico (basta dar um passeio pela internet para perceber isso), pelo mais explícito possível, porque as delícias da curiosidade, o prazer do descobrir, as fantasias geradas pelo misterioso são muito perigosos – podem tocar o coração.

Se na modernidade a ordem era a de que a relação sexual se daria quando do desejo do homem, hoje o que regula a freqüência das relações é a estatística, a grande normalizadora de nossos tempos. A mídia em geral é pródiga em fazer matérias nas quais se enfatiza a média, quase que explicitamente declarando que quem foge dela está com algum distúrbio sexual. Um casal que – independentemente das circunstâncias – não transe uma ou duas vezes por semana (a quantidade depende da pesquisa apresentada), não é feliz. Pouco importam os humores, os amores, a situação familiar, ou profissional, ou financeira, ou a qualidade humana da relação interpessoal, a ordem é clara: a felicidade de um casal se mede pela média de intercursos semanais ou mensais, a depender da pesquisa apresentada.

Esse reino da estatística é o reino da massificação, da busca da unificação de comportamentos. Uma massificação que acaba por gerar uma onipotência (principalmente nos jovens) que leva a um exercício irresponsável da sexualidade. O constante aumento de casos de

AIDS, o excesso de gravidezes entre nossos adolescentes e o uso excessivo de drogas são os sintomas mais evidentes disso. Mas há outros, sintetizados na falta do amor solidário entre homens e mulheres, sejam parceiros ou não. Em outros termos: falta amor solidário entre parceiros e entre homens e mulheres enquanto gênero (este raciocínio se aplica também às parcerias homossexuais.) Onde falta amor solidário, sobra amor possessivo, amor inseguro porque não baseado na autonomia e na intimidade.

É isso que eu chamo de amor globalizado, um amor baseado no poder sobre, alimentado por ciúmes a cada dia mais possessivos, um amor estéril e consumidor (de si e da pessoa amada) como o amor (amor?) de Narciso.

Se a cultura de consumo tem tantas conseqüências sobre o exercício da sexualidade, o que poder-se-ia pensar acerca das correlações entre religião e cultura de consumo?

RELIGIÃO E CULTURA DE CONSUMO

Para buscarmos entender as correlações entre religião e cultura de consumo, antes de mais nada é importante levarmos em conta que, hoje em dia, diferentes religiões lidam de diferentes maneiras com o consumo. Para setores radicais das CEBs, por exemplo, o que importa é negar o consumo e seu apelo social; para algumas teologias chamadas ‘da prosperidade’, o consumo é visto como sinal de bênção divina; para alguns setores da chamada ‘nova era’, o consumo serve como meio de identificação e de pertença ao grupo. De qualquer forma, não representa demasiado atrevimento dizermos que toda religião nos dias de hoje tem que se haver com o consumo, com a sociedade de consumo.

Indo mais além, podemos notar que algumas questões humanas importantes que até pouco tempo atrás eram respondidas pela religião, hoje tem no consumo a possibilidade de respostas. Desta maneira, grande parte da pertença a este ou àquele grupo é determinada pelo que se consome e, de certa maneira, até mesmo o sentido da vida é buscado socialmente no consumo, num processo de substituição que provavelmente nunca teve similar na história humana, pois a busca do sentido da vida é uma das marcas da religião, como afirma Rubem Alves: “esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.” (Alves, 1989, p. 11)

Não se quer com isso dizer que o ser humano tenha se tornado menos religioso, mas sim que houve uma mudança na maneira de expressão desta religiosidade. A religiosidade está presente nos seres humanos da era da globalização, em grande parte expressa através do consumo. Muitos dos lugares centrais para o consumo, como os shoppings centers, por exemplo, são visitados religiosamente por muitas pessoas, num processo de substituição de templos que altera até mesmo a arquitetura urbana dos grandes centros.

O grande medo do cidadão médio dos dias de hoje é o não pertencimento pelo não-consumo, num processo em que ser cidadão significa ser consumidor. Este medo é reforçado pela ideologia narcisista, como já vimos, uma vez que para o indivíduo narcisista o desenvolvimento de sua personalidade não chegou no ponto em que ele pudesse conviver com as diferenças, em que ele pudesse, no dizer de Rollo May, deparar-se "com o problema fundamental de todo desenvolvimento humano individual: cada pessoa deve negociar o laço biológico para *obter seu próprio ser, e então ir além dele,* para dimensões da consciência altamente diferenciadas." (May, 1992, p. 174)

Assim, por não ter ainda a capacidade de se diferenciar, o indivíduo narcisista acaba por ter seu desejo normatizado pelo social, um social que, como já vimos, fará todo o esforço para que as pessoas alcancem uma unificação de desejos. Uma das conseqüências disso será a demonização do não-consumidor ou do consumidor falho, num mecanismo de inveja que é mais um demonstrativo da enorme dificuldade de o narcisista conviver com as diferenças. Este padrão cultural tem grandes conseqüências para a vivência da religiosidade das pessoas, uma vez que, para o indivíduo narcisista, reconhecer-se religioso, reconhecer-se insuficiente diante de um deus ou de deuses que não o tratem de maneira igualitária é assustador. Assustador porque essa idéia de insuficiência remete aos sentimentos (sempre amortecidos no narcisista) e à religiosidade. Se partirmos da idéia de que a religiosidade é principalmente uma busca do sentido da vida, podemos dizer com Rubem Alves que ela está muito mais próxima dos sentimentos do que da racionalidade: "o sentido da vida é um sentimento." (Alves, 1989, p. 74) E aqui nos deparamos com uma questão básica: se o narcisista amortece seus sentimentos, como fica a religiosidade em sua vida?

Provavelmente encontraremos que a religiosidade é substituída pelo narcisista por uma sensação de especialidade. O narcisista sente-se demasiado especial, o que o auxilia a tentar livrar-se da religião. O que podemos entender por especial?

> uma lista simples inclui: 1. 'Posso fazer qualquer coisa' (onipotência); 2. 'Sou visível em toda parte' (onipresença); 3. 'Eu sei tudo' (onisciência); e 4. 'Existo para ser adorado.' Estes são, é claro, os atributos de um deus. Em algum nível profundo, os narcisistas e, especialmente, as personalidades psicopáticas vêem-se como pequenos deuses. Com excessiva freqüência, lamentavelmente, seus seguidores também os vêem assim. (Lowen, 1986, p. 111)

Assim, a cultura cria a ilusão de que se secularizou e que pode prescindir da religião. Mas isso não é verdade, como nos lembra Rubem Alves:

> a religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma como o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade.... O que ocorre com freqüência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados. Metamorfoseiam-se os nomes. Persiste a mesma função

> religiosa... Se isto for verdade, seremos forçados a concluir não que o nosso mundo se secularizou, mas antes que os deuses e esperanças religiosas ganharam novos nomes e novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas, novas roupas, novos lugares e novos empregos. (Alves, 1989, p. 13/14)

O consumo é parte importante desta nova roupagem da religião, como já vimos. Igualmente importante é notarmos que há uma íntima correlação entre a religiosidade e a questão do poder sobre, como já frisamos. Penso que a pessoa religiosa reconhece melhor os limites ao próprio poder (e assim se humaniza mais), ao contrário do indivíduo narcisista de nossa cultura, como diz Lowen:

> sob muitos aspectos, o poder é uma negação da humanidade da pessoa. Como já vimos, através do poder, o narcisista procura transcender sentimentos de desamparo e dependência. Mas, não constitui certo desamparo uma parte da condição humana? Não pedimos para nascer e, de modo geral, não sabemos quando morreremos. Não podemos escolher por quem nos apaixonamos. Existem muitos casos em que não somos senhores de nosso destino. Entretanto, o nosso desamparo nessas áreas é tolerável porque todos os seres humanos estão no mesmo barco. E precisamos uns dos outros para enfrentar a escuridão, afugentar o frio, *conferir significado à existência* (grifos meus). Os seres humanos são criaturas sociais. É com outras pessoas que encontramos o calor, a excitação e o desafio da vida. E somente no seio da comunidade humana nos atreveremos a enfrentar o assustador desconhecido... Os narcisistas não são exceções a essa necessidade humana. Também eles precisam das pessoas. Mas não se atrevem a reconhecer essa necessidade. Fazê-lo é admitir e enfrentar sua vulnerabilidade. (Lowen, 1986, p. 102)

Analisando nossa cultura narcisista, Lowen afirma que “a irrealidade do mundo moderno é sua fé no poder” (Lowen, 1986, p. 217), referindo-se ao que anteriormente chamamos de poder sobre. Grande parte dessa irrealidade do mundo moderno vem, no meu modo de ver, de uma dificuldade narcísica de aceitar que possa haver um poder transcendente ao qual as pessoas estariam sujeitadas. Daí decorre uma busca de uma secularização do mundo, fruto de uma perda da inocência humana em prol de uma suposta sofisticação do jeito de ser e de estar no mundo. Recorramos ainda a Lowen:

> o que possuem os inocentes? Um coração aberto e generoso, prazeres simples, fé. Muito mais fascinante é ter uma mente aguçada; conhecer tudo da vida, os baixos e os altos; ter poder, ser admirado, sentir-se especial. É difícil resistir à sedução do poder, sobretudo quando, em criança, uma pessoa foi magoada e traída por aqueles a quem ama. Liquidar o reino do céu em troca do poder é uma transação diabólica. É a transação feita pelo narcisista. (Lowen, 1986, p. 220)

Qual o resultado desta transação feita pelo narcisista? Em parte é a banalização do sagrado, da mesma forma como foi banalizado o sexo e como foram banalizados os sentimentos. A soma dessas banalizações, como dizem Lowen ("a grandiosidade exibida pelos caracteres narcisistas é uma defesa relativamente eficaz contra a depressão" [Lowen, 1986, p. 29]) e Rollo May ("o eu torna-se cada vez mais insignificante em nosso mundo de tecnologia.... O vago desalento sempre ameaça tornar-se depressão profunda." [May, 1992, p. 178]), talvez possa ser vista em pesquisas citadas por May, segundo as quais, em 1988, "a depressão psicológica está num índice dez vezes mais alto do que antes da Segunda Guerra Mundial" (May, 1992, p. 98). Para quem lida com psicoterapia, é evidente o aumento de casos de depressão nos consultórios, como, aliás, o próprio Lowen comenta em seu livro:

> nos quarenta anos em que venho trabalhando como terapeuta, presenciei uma acentuada mudança nos problemas de personalidade das pessoas que me consultam. As neuroses de antigamente, representadas por culpas, ansiedades, fobias ou obsessões incapacitadoras, não são comumente vistas hoje em dia. Vejo, pelo contrário, mais pessoas que se queixam de depressão; elas descrevem uma ausência de sentimento, um vazio interior, uma sensação profunda de frustração e de insatisfação com o que lograram realizar na vida. (Lowen, 1986, p. 10)

Aqui é importante fazer uma observação: a depressão não é apenas fuga, mas também possibilidade de retiro. Neste sentido, podemos entender que ao menos uma significativa parte das depressões de hoje em dia têm enorme relação com a falta do sagrado, porque é exatamente esta a direção que aponta o retiro a que a depressão pode remeter a pessoa. Retiro para dentro de si mesmo em busca de revisão, de reavaliação da vida e de possibilidades para traçar novos projetos existenciais, de novos sentidos para a vida.

A depressão aponta o que falta, daí a presença em dose tão grande da culpa no depressivo. "Como a culpa é aquilo que falta, a essência da culpabilidade humana só pode ser entendida face a plenitude e realização da existência humana." (Boss, 1981, p. 37) Independentemente de qualquer outra conotação, a culpa do depressivo narcisista é uma culpa diante de si mesmo, uma culpa por não estar utilizando adequadamente sua potencialidade. O retiro depressivo é uma chamada à atenção para o desperdício que a pessoa está fazendo de si mesma e de sua vida.

Segundo Lowen (1983, pasin), somente quando o depressivo narcisista consegue alcançar a fé ele pode de fato se ver libertado de sua condição narcísica. Note que falo de fé, não de crença nessa ou naquela religião - a crença pode ser a forma de substancialização da fé para algumas pessoas, mas ela não é a fé. Às vezes, até pelo contrário, a crença encobre a ausência de fé, na medida em que a crença pode dar parâmetros externos à pessoa, parâmetros esses que nunca alcançarão a qualidade dos parâmetros internos que a fé traz. Falo da fé na vida, da fé no

significado da presença de cada pessoa em sua circunstancialidade histórica, física e cultural. Falo da fé na riqueza que a vida de cada pessoa representa para a Vida.

Há um jogo de interdependência entre fé, autoconfiança, religiosidade e humanização que traz o colorido maior à vida, aproximando-nos da possibilidade de contato com o sagrado e com a integração da energia vital através da criação da possibilidade da humildade, uma possibilidade que o depressivo narcisista não conseguiu ainda alcançar e que está na base de sua depressão.

É esta fé que abre o coração para o amor e a solidariedade para com as outras pessoas, principalmente para com as crianças - o futuro de todos e de cada um - e para os idosos - a base de todos e de cada um.

É esta fé que vemos sistematicamente rejeitada pela atual sociedade de consumo.

EBP/MAI-OUT/2000

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem (1989). *O que é Religião*. São Paulo: Círculo do Livro

BAUMAN, Zygmunt (s/d). *O mal-estar da Pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

BOSS, Medard (1981). *Angústia, Culpa e Libertação.* São Paulo: Livraria Duas Cidades

CHAUÍ, Marilena (2000). Quem semeia ventos colhe tempestades, *Folha de S. Paulo*, caderno Mais, 05/03/2000, p. 19

CHONCHOL, Jacques (1996). Globalização e neocolonialismo, *Reflexión y Liberación*, N º 30, pp. 31-40

LASCH, Christopher (1983). *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago

LOWEN, Alexander (1986). *Narcisismo*. São Paulo, Círculo do Livro

LOWEN, Alexander (1983). *O Corpo em Depressão*. Summus, São Paulo

MAY, Rollo (1992). *A Procura do Mito*, São Paulo, Manole

SANTOS, Milton (2000). *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro, Record

---

[i] * Ênio Brito Pinto, 44, é psicólogo, psicopedagogo, psicoterapeuta, professor da SBRASH, mestrando em Ciências da Religião na PUC/SP e autor do livro "Orientação Sexual na Escola – a Importância da Psicopedagogia nessa Nova Realidade", Editora Gente

ARTIGO

Gestalt-Terapia e as realidades últimas no cristianismo[i*]

The Gestalt-Therapy and the latest realities in the Christianity

Ênio Brito Pinto[Ψ*]

PUC-SP

Resumo

Este trabalho desenvolve idéias acerca do cristianismo como solo para a compreensão e o desenvolvimento da Gestalt-Terapia. Levantam-se aqui alguns encontros entre a Gestalt-terapia e o cristianismo. Estudam-se os valores cristãos como meio de cultura para que a Gestalt-terapia se desenvolvesse como se desenvolveu no Ocidente. Comentam-se as interfaces entre as Realidades Últimas no cristianismo e o processo psicoterápico. Delimitam-se aproximações entre a abordagem gestáltica e o cristianismo.

Palavras-chave: Gestalt-terapia, psicoterapia, Realidades Últimas, cristianismo.

Abstract

This work develops ideas concerning the Christianity as soil for the development of the Gestalt-therapy. Here some encounters are inventoried between the Gestalt-therapy and the Christianity. The Christian values are studied as middle of culture so that the Gestalt-therapy grew as she grew in the Occident. The interfaces are commented among the Ultimate Realities in the Christianity and the psychotherapeutic process. Approaches are delimited between the Gestalt-therapy and the Christianity.

Key-words: Gestalt-therapy, psychotherapy, Ultimate Realities, Christianity.

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu de um pedido para que eu desenvolvesse idéias acerca do cristianismo como solo epistemológico para a compreensão e o desenvolvimento da Gestalt-Terapia. Aceito o pedido, logo fiquei curioso por saber por onde correriam meus pensamentos diante de um tema tão interessante. Como falar do cristianismo “como solo epistemológico para a compreensão e o desenvolvimento da Gestalt-Terapia”?

Sabemos da influência do Zen-budismo na abordagem gestáltica, sabemos do enorme peso de Buber para o ideário gestáltico, mas o cristianismo? Que pode haver de cristão em uma abordagem criada por um judeu dissidente que andou, em sua busca pelo sagrado, pisando em solos orientais? A princípio, pensei em não aceitar a empreitada, pensei que não, não seria possível abordar esse tema, mas aí eu me lembrei de que a

Gestalt-terapia surgiu e floresceu em uma cultura, o Ocidente, marcadamente judaico-*cristã*. Então, deve haver algo de cristão na abordagem gestáltica, ou não teria encontrado eco suficiente para progredir e se instalar como uma das mais importantes abordagens da psicologia ocidental. Dessa maneira, aceitei o desafio de procurar alguns encontros entre a Gestalt-terapia e o cristianismo. Assim, o que pretendo aqui é olhar para os valores cristãos como meio de cultura para que a Gestalt-terapia se desenvolvesse como se desenvolveu no Ocidente. É a partir desse mirante que faço minhas observações aqui. Há, sim, valores cristãos nos fundamentos da Gestalt-terapia. Embora não haja apenas valores cristãos na fundamentação da abordagem gestáltica. Além disso, há valores gestálticos que provocam e revolucionam a ótica cristã em alguns aspectos. Mas agora, porque preciso fazer alguma redução para escrever este artigo, vou me ater aos encontros entre Gestalt-terapia e cristianismo. Dos desencontros tratarei em outra oportunidade.

Para que eu possa seguir tranqüilo o caminho que apontam minhas observações, é necessário que, desde já, eu deixe bem clara uma questão. Quando falo de cristianismo, não me refiro nem me referirei a qualquer instituição cristã. Não tratarei do catolicismo, do protestantismo, da ortodoxia, do pentecostalismo, de qualquer vertente ou igreja do cristianismo em particular, mas, antes, procurarei me apoiar nos valores básicos do ideário cristão, porque é aí que poderemos refletir mais claramente e livres de preconceitos.

Nos anais do XI Encontro Goiano de Gestalt-terapia, realizado em 2005, publiquei um pequeno texto, no qual eu refleti sobre a questão das Realidades Últimas diante do processo psicoterapêutico. Naquele texto, caracterizei sucintamente a psicoterapia, apoiando-me no referencial gestáltico, para depois discutir as relações entre a psicoterapia e a religiosidade; finalmente, comentei sobre as interfaces entre as Realidades Últimas e o processo psicoterápico. Agora quero retomar parte daquele raciocínio, para ampliá-lo um pouco mais.

Comecei aquele texto esclarecendo o que se pode chamar de Realidades Últimas, uma vez que este termo não é comum na Psicologia. Afirmei que o estudo das Realidades Últimas propicia, principalmente, comparar religiões, uma vez que cada religião tem uma visão do que seja o Último. Defendi que, se conhecedor dos fundamentos das Realidades Últimas, o psicoterapeuta saberá que, se a espiritualidade conduz às Realidades Últimas, estas, por sua vez, são as portadoras do sentido último da vida. São as Realidades Últimas, em última instância, que possibilitam à pessoa a confiança em um sentido para sua existência, seres-para-a-morte que somos.

A busca das Realidades Últimas é a busca por coerência, unidade e ordem no complexo e às vezes caótico mundo. É a busca da afinidade do finito com o infinito, a exploração dos propósitos e da justiça sagrados (*cf* Saldarini, em Neville, 2001). Em termos mais modernos, Realidades Últimas se referem ao desejo da consciência humana de transcender seus limites através de compreensão e liberdade e alcançar felicidade, pureza, transformação; nesse aspecto, têm relação com o sentido da vida, são, a bem dizer, o cerne da espiritualidade.

Quando falamos em Realidades Últimas, “Última” diz respeito a uma fronteira: pode significar primeira causa, último objetivo, verdade final, mais real, ou aquilo que é mais desejado quando as pessoas hierarquizam seus desejos. Assim, ao tratarmos das Realidades Últimas, estamos falando sobre o que as pessoas entendem como o mais importante para a vida, em termos de religião, face ao que entendem ser a natureza da realidade. (Neville, 2001, p. 151)

As Realidades Últimas são também a gramática, o texto básico a partir do qual cada pessoa cria ou descobre seu idioma pessoal, a maneira como dá um sentido semântico à sua existência. Este idioma pessoal é sempre dependente das fantasias pessoais acerca da própria origem (e da origem do mundo) e do próprio fim (e do fim do mundo) de modo que se torna fundamental para que o psicoterapeuta compreenda seu cliente no que se refere às Realidades Últimas. Este idioma pessoal está relacionado com o sentido que o cliente dá à sua vida, está intimamente relacionado com a religiosidade, a face subjetiva da religião, do cliente a maneira como ele atravessa suas fronteiras em relação ao último.

É importante lembrar que a religiosidade, a experiência religiosa humana, parte da tentativa de lidar com a questão que o ser humano se coloca quando diante de algo que o transcende, que se apresenta a ele como superior e até como misterioso, o sagrado. Nesse aspecto, o ser humano tem despertada muito mais sua emoção que sua razão. (*cf* Giovanetti, 1999)

Há, entre os psicoterapeutas, um certo medo da religião e da religiosidade, um medo que sustenta diversos preconceitos, os quais, por sua vez, não raro aparecem disfarçados em eminente saber teórico. Na Gestalt-terapia, entendemos o homem como um todo, o que inclui, necessariamente, sua religiosidade. Por mais que algumas pessoas acreditem que religião e religiosidade não devam ser assuntos da terapia, não há como nossos clientes deixarem sua religiosidade na sala de espera enquanto se encontram com seus terapeutas. O cliente entra na sala de atendimento com sua religião e com sua religiosidade, ele traz, ainda que não percebida, uma busca pelos sentidos em sua vida, a qual, necessariamente, passa por sua religiosidade e pela sua visão das Realidades Últimas.

As Realidades Últimas no Cristianismo

No cristianismo, assim como no judaísmo, Deus é a Realidade Última. Deus é o criador incriado de tudo, a base da inteligibilidade ou da sabedoria sobre o mundo, a excelência superlativa e bondade. A realidade última de Deus é percebida ou conceptualizada em contraste com as limitações da vida humana. É pensando nas Realidades Últimas que Hycner afirma que “o espírito humano só pode crescer se for nutrido por algo muito maior que ele mesmo. *Nossa limitação humana nos abre para o ilimitado.*” (1995, p. 88)

O Deus do cristianismo, ainda que afirmado como independente do mundo, à semelhança do Deus do judaísmo, é, no entanto, muito mais próximo do mundo, através de seu filho, Jesus Cristo. Ainda assim, Deus é conhecido em e através das várias funções da Realidade Última (como criador, propósito, etc). Diferentemente dos chineses, os judeus e os cristãos não pensam na natureza sem o humano e não pensam em nada que não tenha relação com Deus. Para a bíblia dos hebreus, como para o Novo Testamento, Deus é colocado como uma força pessoal no mundo e na vida humana, através do uso de uma variedade de formas poéticas e narrativas literárias. Isso propicia um misticismo no qual a transcendência divina é focalizada como revelada e oculta ao mesmo tempo; elementos mais específicos, como o corpo ou veículo divino, são tidos como simbólicos de algo mais transcendente. Em cada estágio do caminho dessas duas importantes religiões, em quase todas as expressões da realidade divina, poder, atividade, compaixão e justiça, a tradição persistentemente insiste que Deus não é realmente como os humanos. Deus é maior, mais poderoso, não sujeito às limitações humanas e, por fim, completamente além da possibilidade humana de compreensão. Nas palavras de Mestre Eckhart (Sermão 55, p. 184),

Deus é totalmente uno e simples. Como Ele é uno e simples, o único atributo que lhe pode ser dado é a negação de todos os atributos. O espírito humano não pode conhecer senão isto ou aquilo, as coisas compostas e múltiplas, mas não aquilo que é uno e simples.

A teologia cristã fez algumas importantes variações na idéia da divindade, mas seguiu mantendo seu contorno básico e sua identidade bíblica, o que permite a Paul Tillich afirmar que "Deus é o próprio ser, não *um* ser" (cit em May, 1982, p. 174). O mistério da trindade é uma das mudanças básicas introduzidas pelo cristianismo ao conceito das Realidades Últimas do judaísmo. Com ela, a idéia de que Cristo morreu para redimir nossos pecados, o que torna Deus mais próximo dos humanos, digno de reverência, mas não mais de temor. Essa alteração implica em importantes mudanças de valores, já que as realidades últimas inevitavelmente conduzem a uma hierarquia de valores. É fato notório que "a atitude religiosa da pessoa reside na convicção de que há valores na existência humana dignos de que se viva e morra por eles." (May, 1982, p. 174) Viver por valores significa ter valores, ter uma ética orientadora do caminhar ao longo da vida, uma ética que é fundamentada na crença em um sentido para a existência, um sentido que, por sua vez, se fundamenta nas Realidades Últimas.

Portanto, ao tratarmos de valores, estamos falando de religiosidade e de ética. E é nesse ponto que entendo que há encontros entre o cristianismo e a Gestalt-terapia: há alguns valores importantes na sustentação da prática gestáltica que são também valores cristãos. Vou tratar aqui de um pequeno número deles, aqueles que me parecem ser os mais importantes.

Uma das maiores mudanças que o cristianismo trouxe foi uma maior aproximação entre Deus e o homem. O Deus que nos apresenta Jesus é amoroso e paciente. Além disso, na mística cristã, Deus vem até o mundo, consubstanciado em Cristo. Isso traz o homem para o centro do mundo. A mudança ética que isso traz é imensa: há o resgate, pelo homem, da capacidade – e da necessidade – da avaliação do mundo. Avaliar é colocar ou descobrir valor. A partir daí, o homem precisa descobrir seus valores e afirmá-los perante o mundo, ficando para sempre, ao menos em tese, impedido de se guiar por valores externos. O que Cristo propõe é a possibilidade de que as pessoas conheçam e afirmem seus valores *na prática*. Como afirma Rollo May (1982, p. 183), "o ponto essencial da ética de Cristo foi haver deslocado a ênfase das regras *exteriores* dos dez mandamentos para as razões de ordem *interior*. 'No coração estão as razões de vida'." Segundo May, "quando nas bem-aventuranças (Jesus) falava em 'puros de coração' referia-se à integridade do homem cujas ações externas estão de acordo com seus motivos interiores." Há raciocínio mais gestáltico do que esse? É a partir da vivência, do visceralmente conhecido, que se pode chegar à valorização das situações e da própria vida.

Se "no coração estão as razões da vida", estão abertas as portas para a autenticidade e para a integridade. Mais do que isso: aqui está o fundamento para a auto-regulação. A auto-regulação organísmica. Como se não bastasse, também essa frase dá sustentação para aquele que é um dos mais importantes valores da abordagem gestáltica, a autonomia, a auto-orientação a partir do vivido e do sentido, muito mais do que pelo que é aprendido racionalmente.

Na mesma linha dessa reflexão sobre a autonomia, quero lembrar agora do magnífico conto de Dostoievski, "O Grande Inquisidor", no qual Cristo volta à terra e é preso pelo velho cardeal espanhol, o Grande Inquisidor. Visitando Cristo na cadeia para anunciar que ele será queimado na fogueira, o Inquisidor lhe diz que ele jamais deveria ter voltado à terra, pois há séculos a Igreja lutava para corrigir o grande erro de Cristo, ter concedido liberdade ao homem. Diz o Inquisidor:

> Nisto tinhas Tu razão, porque o segredo da existência humana consiste, não somente em viver, mas também em encontrar um motivo de viver. Sem uma idéia nítida do fim da existência, o homem prefere abandoná-la e, embora estivesse rodeado de montões de pão, antes seria capaz de suicidar-se do que de ficar na Terra. Mas, que aconteceu? Em lugar de Te apoderares da liberdade humana, foste alargá-la ainda mais! Esqueceste que o homem prefere a paz, e até a morte, à liberdade de discernir o Bem e o Mal? Nada há de mais sedutor para o homem do que o livre arbítrio, mas nada há também de mais doloroso. E, em vez de princípios sólidos que tivessem tranqüilizado para sempre a consciência humana, escolheste noções vagas, estranhas, enigmáticas, tudo o que ultrapassa a força dos homens; agiste, portanto, como se os não amasses, Tu, que tinhas vindo para dar a vida por eles! Aumentaste a liberdade humana em lugar de a confiscares e impuseste assim, para sempre, ao ser moral as agonias dessa liberdade. (Dostoievski, www.terra.com.br/virtualbooks, em 29/08/2005)

O livre arbítrio, a possibilidade – eu diria, a obrigatoriedade – de o homem se postar como construtor de sua liberdade ante o destino é um dos temas mais caros à abordagem gestáltica, possivelmente aquele que conduz tantos de nós em nossas lutas pelo desenvolvimento dessa abordagem. Creio mesmo que este é o tema mais forte na Gestalt-terapia, o homem como construtor de si. Ao tecer sua história, ao descobrir e atribuir sentido e significado, o homem é livre, tem uma liberdade tal que ele pode se tornar livre até mesmo ante o sagrado ou algo que possa ser superior ou anterior ao homem. Este homem, responsável e possante, angustiado e realizador, é o homem cristão, é também o homem que nos apresenta a Gestalt-terapia.

Há quem não acredite nisso e até diga o contrário, ou seja, que a religião provoca dependência, ou, em outros termos, infantiliza. Essas pessoas pensam que o ideário religioso é sempre e necessariamente infantilizador. É certo que ele *pode ser* infantilizador, mas não é certo que ele seja infantilizador. A religião tanto pode aumentar a dependência, mantendo o indivíduo infantilizado, como queria o Grande Inquisidor de Dostoievski, quanto pode, pelo contrário, ser instrumento de libertação e de promoção de crescimento. É por esse aspecto de promoção de crescimento que a Gestalt-terapia incorpora uma das melhores máximas do cristianismo, qual seja a de que cada ser é especial e tem o cuidado de Deus. Em Mateus 10, 34-39, Jesus declara que “o inimigo do homem será sua família”, enfatizando a necessidade de que, no desenvolvimento de seus potenciais, o ser humano se afaste de sua família, quer dizer, das leis recebidas, para, desta forma, criar, através de profundo questionamento e de sensível experiência, as próprias leis e a própria moral. O “ter o cuidado de Deus’, nesse aspecto, simboliza que cada pessoa traz em si a possibilidade de se desenvolver, de desenvolver seus potenciais, se confiar no fato de que traz consigo o auto-suporte necessário para tanto.

Há ainda mais dois aspectos importantes no cristianismo que encontramos nos fundamentos da Gestalt-terapia e que quero discutir antes de encerrar essa parte de nossa conversa. O primeiro está na máxima de Spinoza, que diz que “quem ama a Deus não deve esperar ser por ele amado” (May, 1982, p. 169) e dá conta da solidão humana, da inescapável solidão a que cada um de nós está condenado. O segundo é o que diz respeito ao maravilhamento que pode haver em um encontro.

Quando Spinoza afirma que “quem ama a Deus não deve esperar ser por ele amado”, está tratando da necessária integridade de que se precisa para se enfrentar a solidão proveniente da escolha de valores. Somente quem pode amar simplesmente, sem finalidade, sem propósito, amar somente porque o encontro acontece e, nele, o amor se dá, somente esse está presente. Incondicionalmente presente. Livremente presente. Esse tipo de fé é característica de quem está engajado na situação, uma das características do *self*, ao contrário da neurose, descrita por Perls, Hefferline e Goodman (1997) como

"estado de emergência crônica de baixa intensidade" . A pessoa que "ama" a Deus porque tem medo Dele está em emergência crônica de baixa intensidade porque não pode se entregar nem a Deus nem à vida. Não pode ouvir aquela que é uma das mais belas chamadas do Cristo: "vinde a mim as criancinhas, pois delas é o reino dos céus".

Quando chama a criança que há em cada um de nós, Jesus não está propondo que a pessoa se infantilize, mas, sim, que ela possa conviver com a vivacidade típica da criança[ii]; ele está propondo que a pessoa possa estar aberta à vida, ao mundo, ao tanto que há por conhecer e por explorar à nossa volta. A capacidade de maravilhar-se é chamada nessa frase de Jesus. A desistência de uma atitude de indiferença ante o mundo é solicitada. É somente a capacidade de maravilhar-se que permite à pessoa a conquista da humildade, supremo valor cristão.

Trato aqui da humildade verdadeira, não de uma pseudo-humildade baseada na submissão. Refiro-me à humildade que aceita a *graça da vida* como algo que nos é dado e que nos compete cuidar e saborear ativamente. A vida é graça, é gratuidade, pois ela nos é dada sem que tenhamos pedido; estamos nela sem podermos efetivamente saber de onde viemos e para onde vamos. Ela nos foi ofertada gratuitamente, sem algum porquê ou para quê explícito. Estamos nela, barcos feitos ao mar, sempre em busca de rotas nas quais possamos mais e mais nos desvelar e nos significar, orientados pelo mapa rudimentar das Realidades Últimas. Para guiar-se por esse mapa, além da coragem óbvia, cada um de nós precisa também da humildade. Refiro-me à humildade em seu sentido mais literal, palavra derivada de húmus, a terra, simbolizando a capacidade de pôr os pés no chão e nele se apoiar para buscar os sentidos da existência humana e do mundo, o contato com o Sagrado mais profundo, a Realidade Última.

Essa humildade de que trato fundamenta a inquietude, e, com ela, a possibilidade de atitudes revolucionárias, mesmo quando sabedores de que as atitudes verdadeiramente revolucionárias custam tempo, às vezes muito tempo, para serem compreendidas e elaboradas culturalmente. Nesse ponto e para finalizar, aponto uma última aproximação entre a Gestalt-terapia e o cristianismo: são ambas ideologias revolucionárias, ambas fundadas na crença de que "o homem não foi feito para o sábado, mas o sábado para o homem". (Mc 2.27).

EBP/ago/2005

REFERÊNCIAS

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *O Grande Inquisidor.* disponível no site www.terra.com.br/virtualbooks, em 29/08/2005

GIOVANETTI, José Paulo. O sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. Em MASSIMI, Marina e MAHFOUD, Miguel (1999). *Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso* (p. 87-96). São Paulo: Loyola

HYCNER, Richard (1995). *De Pessoa a Pessoa*. São Paulo: Summus

Maître ECKHART. *Dieu au-delà de Dieu.* Sermões XXXI ao LX. Tradução francesa, por Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (1998), Paris : Ed. Albin Michel.

MAY, Rollo (1982). *O homem à Procura de Si Mesmo.* Petrópolis: Vozes

NEVILLE, Robert Cummings, editor (2001). *Ultimates Realities: A volume in a Comparative religious ideas project.* New York: State university of New York Press

PERLS, Frederick S., HEFFERLINE, Ralph e GOODMAN, Paul (1997). *Gestalt-terapi*a. São Paulo: Summus

SALDARINI, Anthony J. Ultimate Realities: Judaism. Em NEVILLE, Robert Cummings, editor (2001). *Ultimates Realities: A volume in a Comparative religious ideas project.* (p. 37 – 59) New York: State university of New York Press

---

[i] Este artigo é inspirado por e é um tributo a Rollo May, um dos mais importantes facilitadores do diálogo entre as psicologias humanistas e a religião.

[*] Este artigo foi apresentado na mesa redonda "As Filosofias da Espiritualidade e as Bases da Gestalt-terapia", no X Encontro Nacional de Gestalt-terapia & VII Congresso Brasileiro da Abordagem Gestáltica, em Uberlândia, MG, em outubro de 2005.

[Ψ] Ênio Brito Pinto é psicólogo (CRP 06/14.675); gestalt-terapeuta; psicopedagogo; mestre e doutorando em Ciências da Religião pela PUC/SP; professor do Instituto de Gestalt de São Paulo; professor do Curso de Musicoterapia do UniFMU; professor no Curso de Especialização em Terapia e Educação Sexual do ISEXP e da Faculdade de Medicina do ABC; é autor de diversos artigos e capítulos de livros nas áreas de psicologia, religião e educação. É também autor dos livros "*Orientação Sexual na Escola - a importância da psicopedagogia nessa nova realidade*" (Editora Gente) e "*Sexualidade – Um bate-papo com o psicólogo*" (Editora Paulinas), este traduzido para o espanhol: "*Sexualidad – Una charla com el psicólogo"* (Editorial Paulinas, México)

- R. Bastos Pereira, 485 – V. Nova Conceição - CEP 04.507.011 – tel/fax: (011) 3887.4546 - São Paulo – SP
- e-mail: eniobritopinto@uol.com.br

[ii] Como dizem Perls, Hefferline e Goodman (1997, p. 113), "especialmente em terapia, a deliberação costumeira, a factualidade, a falta de comprometimento e a responsabilidade excessiva, traços da maioria dos adultos, são neuróticos; enquanto que a espontaneidade, a imaginação, a seriedade, a jovialidade e a expressão direta do sentimento, traços das crianças, são saudáveis."

O PADRE E A SAÚDE EMOCIONAL[1]

Ênio Brito Pinto

À medida em que o ser humano avança em seus conhecimentos fica cada vez mais à mostra a enorme complexidade que somos, obrigando a novos diálogos e posicionamentos. Uma das áreas nas quais essa necessidade de novos diálogos mais se sobressai é a área da saúde humana. São tantos os conhecimentos, são tantas as especializações geradas nessa área, que hoje é praticamente impossível pensarmos em um atendimento de saúde que não seja multiprofissional. Melhor que isso: os conhecimentos que temos hoje na área da saúde humana são tão complexos que obrigam os profissionais a saírem do hospital ou de suas clínicas, ocupando-se cada vez mais com questões ligadas ao ramo mais precioso da área da saúde, a prevenção. Nesse ponto, penso que há um diálogo ancestral que precisa ser retomado, o diálogo entre a religião e a saúde, de modo a que, dentro de suas possibilidades e nos limites de seu campo, os religiosos sejam também agentes cuidadores da saúde humana.

Não defendo que os padres se tornem agentes de saúde ou profissionais da saúde, pois bem sei as tantas funções e as tantas dificuldades que já têm no exercício de seu labor. Mas levanto a questão de que o padre pode ter para com seus fieis cuidados que promovam também o incremento do cuidado de cada um com a própria saúde e a saúde de seus próximos. Além dos padres, me dirijo também às religiosas, aos religiosos e a leigos e agentes de pastoral que lidam com essas questões no dia a dia.

Embora a participação dos religiosos possa se dar nas mais diversas áreas que dizem respeito à prevenção em saúde, é na área da saúde emocional que eles mais podem se fazer presentes, haja vista que muitos dos pedidos de aconselhamento ou de orientação trazem conteúdos psicopatológicos que justificam, além da orientação pastoral, orientação sobre saúde emocional e até o encaminhamento para um psicólogo e/ou um psiquiatra que possa complementar o acolhimento a essa pessoa com os procedimentos psicoterapêuticos e/ou psicofarmacológicos que se verificarem necessários e possíveis. Neste artigo quero refletir um pouco sobre a possibilidade de as pessoas de vida consagrada atuarem como facilitadores do incremento da saúde emocional. Para este fim, não me aterei à questão das psicoses, deixando-a, por causa de sua enorme e peculiar complexidade, para um outro possível artigo.

---

[1] Publicado na Revista Vida Pastoral, maio-juhnho de 2013 – ano 54 – nº 290, p. 03-10. disponível em www.vidapastoral.com.br .

As ansiedades

Quando faço essa proposta de atuação para as pessoas de vida consagrada, não estou trazendo algo que seja exatamente novo: já Paul Tillich, em um de seus memoráveis livros (1967), aborda essa difícil fronteira entre o trabalho pastoral e o trabalho de busca da recuperação da saúde emocional. Tillich trata da ansiedade humana e a divide entre a ansiedade existencial, a inalheável ameaça de não ser, e a ansiedade não existencial, patológica, "resultado de ocorrências contingentes na vida humana." (p. 47) No primeiro caso, Tillich (1967, p. 29) distingue três tipos de ansiedade existencial, "de acordo com as três direções nas quais o não-ser ameaça o ser":

> o não-ser ameaça a auto-afirmação ôntica do homem, de modo relativo, em termos de destino, de modo absoluto, em termos de morte. Ameaça a auto-afirmação espiritual do homem, de modo relativo, em termos de vacuidade, de modo absoluto, em termos de insignificação. Ameaça a auto-afirmação moral do homem, de modo relativo, em termos de culpa, de modo absoluto, em termos de condenação. (p. 30)

Essas três ameaças podem ser resumidas em três ansiedades: "a do destino e da morte (em resumo, a ansiedade da morte), a do vazio e perda de significação (em resumo, a ansiedade da vacuidade), a de culpa e condenação (em resumo, a ansiedade da condenação)" (p. 30). O autor completa: "os três tipos de ansiedade (e de coragem) são imanentes uma na outra, porém normalmente sob a doutrinação de uma delas." (p. 30)

Tillich (1967) afirma que a ansiedade inclina o ser humano para a coragem "porque a outra alternativa é o desespero. A coragem resiste ao desespero tomando a ansiedade dentro de si." (p. 49) Quando trata da ansiedade não-existencial, Tillich situa numa espécie de meio termo entre o desespero e a coragem a pessoa comum ("embora potencialmente neurótica") e o neurótico, o qual se afirma "numa escala limitada", "pois o eu que é afirmado é um eu reduzido", quer dizer, para Paul Tillich, "neurose é o meio de evitar o não-ser evitando o ser." (p. 49)

Dessa forma, a ansiedade de morte, quando não incorporada, "impele a uma segurança que é comparável à segurança de uma prisão. (...) Medo deslocado é uma consequência da forma patológica de ansiedade do destino e da morte" (Tillich, 1967, p. 49). Situação semelhante pode ser encontrada na ansiedade de condenação patológica:

> a ansiedade de se tornar culpado, o horror de se sentir condenado, são tão fortes que fazem quase impossíveis decisões responsáveis e qualquer espécie de ação moral. (...) A autodefesa

> moralística do neurótico faz com que ele veja culpa onde não existe culpa ou onde se é culpado só de forma muito indireta. (Tillich, 1967, p. 56)

Também a ansiedade de vacuidade pode ter sua forma patológica, especialmente na criação de certezas "em sistemas de significação que são sustentadas pela tradição e autoridade." Dessa forma, a pessoa neurótica "duvida do que está praticamente acima de dúvida e tem certeza onde a dúvida é adequada. Acima de tudo, ele não admite a pergunta da significação, em seu sentido universal e radical." (Tillich, 1967, p. 56)

A partir dessa conceituação da ansiedade humana, Tillich (1967) busca tratar da fronteira multiprofissional na lida com essas questões. Assim, para ele, a ansiedade patológica deve merecer cuidados do profissional da área da saúde e a ansiedade existencial merece ajuda sacerdotal, embora nenhuma dessas funções deva ser restrita a cada área, da mesma maneira que "as funções não devem ser confundidas e os representantes não devem tentar um substituir o outro." (p. 57) Ainda assim e dentro de seus limites, "o ministro pode ser um terapeuta e o psicoterapeuta um sacerdote, e cada ser humano pode ser ambos em relação ao próximo. O alvo de ambos (terapeuta e ministro) é ajudar os homens a alcançarem a auto-afirmação plena, a atingirem a coragem de ser." (p. 57)

As ansiedades patológicas no mundo pós-moderno

Isto posto, cabem algumas questões: hoje, passados sessenta anos desde que Tillich lançou o livro e as ideias em questão (o trabalho original foi publicado em 1952), haverá diferenças na vivência dessas ansiedades? Como o ser humano atual tende a lidar, em nosso mundo cada vez mais líquido, com as ansiedades não incorporadas pela coragem de que fala Tillich, a ansiedade patológica da morte, a ansiedade patológica da vacuidade, a ansiedade patológica da condenação? Farei algumas reflexões sobre isso.

a ansiedade patológica da morte

A morte, o não-ser, a única certeza humana, tende a ser considerada em nossos tempos pós-modernos através de uma paradoxal negação, a qual pode ser vista especialmente sob dois prismas: uma excessiva e imediatista ênfase no presente e uma banalização da morte e do morrer. A ênfase imediatista no presente se faz às custas do passado e do futuro, da tradição e dos horizontes comuns. O que vale é o imediato, se possível vivido de maneira febril, ainda que vazio. É o rápido e o imediato como fuga da condição histórica que caracteriza cada ser vivente e que exige de cada ser a coragem diante da finitude. Ao fugir de sua condição de ser histórico, cada ser humano pós-moderno vive como se a vida começasse com ele e pudesse se

perpetuar eternamente nele, negando o morrer o quanto pode. Nega também a morte através de sua banalização, tão facilmente alcançada em um mundo com tanta gente que cada um acaba não sendo mais do que número.

Se compreendermos o destino como os acontecimentos do mundo que não estão sob nosso controle (ter nascido onde nascemos, no ano em que nascemos, as catástrofes naturais, muitas das oportunidades que temos na vida, etc.), a maneira como a pessoa média de nosso tempo lida com o destino é semelhante a este jeito de lidar com a morte e também tem seus dois lados mais comuns: por um lado, a tentativa de negar o destino através da onipotência narcísica, a qual afirma que se você agir dentro de certos parâmetros os seus desejos serão inevitavelmente realizados; por outro lado, a negação do trágico e da inevitável perda decorrente de cada escolha, além da negação das inevitáveis escolhas entre o ruim e o pior que eventualmente temos que fazer. Alguns resultados dessa maneira de lidar com a ansiedade patológica da morte são o medo da solidão, o pânico, as fobias tantas que vemos descritas na literatura psicopatológica atual.

a ansiedade patológica da vacuidade

O dicionário Houaiss nos ensina que vacuidade, no sentido que tratamos aqui, quer dizer “vazio moral ou intelectual, vaziez de espírito, sensação de ausência de valor, de sentido em si ou fora de si”. Muito possivelmente essa descrição traduz a queixa (ou o fundo da queixa) da maioria das pessoas que procuram ajuda do sacerdote ou do psicoterapeuta. Essa sensação caracteriza, a depender de como é vivida, a depressão ou o estado depressivo, quando não o tédio existencial, também um sintoma importante. Que alternativas a cultura pós-moderna oferece às pessoas para lidar com sua auto-afirmação, a legítima necessidade de afirmação autônoma de si como ser pertinente a este momento e a este lugar? Não, o que a cultura nos oferece não é o revificante contato com nossa pequeneza que nos é proporcionado pela contemplação do céu estrelado, do mar agitado ou da serra azulada; tampouco é a possibilidade dos contatos amorosos e propiciadores de proximidade e intimidade. As alternativas que a cultura pós-moderna oferece para que as pessoas lidem com sua necessidade de auto-afirmação são a ostentação e a certeza. Por um lado, parecer ser é o mais importante; por outro lado, não perguntar, obedecer cegamente, entregar-se sem questionamentos à verdade do outro, especialmente quando este outro é a religião, o mercado ou o especialista. Ao fim, com esse caminho propiciado hoje pela cultura, a vida rasa nega o difícil e potencialmente criativo contato com a prescindibilidade inerente à vida de cada um de nós.

a ansiedade patológica da condenação

Por fim e igualmente importante, a trabalhosa lida com a culpa. Volto ao Houaiss para deixar claro como estou aqui compreendendo a culpa: “consciência mais ou menos penosa de ter descumprido uma norma social e/ou um compromisso (afetivo, moral, institucional) assumido livremente”. Lembro que esse descumprimento pode ser também com relação aos compromissos que assumimos conosco em nosso próprio benefício. Em nossos tempos, as pessoas lutam, às vezes lutam muito, para não se sentirem culpadas, como se a culpa fosse sinal de fraqueza ou de fracasso, quando é justamente o contrário. A culpa tem uma função para o ser humano: apontar possibilidades de correção, de reparação e/ou de aprimoramento. A pessoa média de nossa cultura tende a lidar com a culpa também basicamente de duas maneiras, ambas prejudiciais: por um lado, nega com muita frequência a culpa, busca a chamada “psicologia positiva” e afirma que aquilo de que se culpa vai acabar futuramente se mostrando como benéfico, algo positivo; por outro lado, transforma a culpa em condenação, ou em repetitivo sentimento de culpa que paralisa as possibilidades de crescimento e de atualização. Quando muito e embora tenha muita dificuldade de pedir, quer o perdão, desde que não tenha que fazer qualquer reparação ou mudança; com a mesma facilidade condena dura e concretamente os outros, impossibilitando também a aprendizagem, a mudança e a reparação. Além disso, a pessoa média de nossa cultura tende a ter muita dificuldade para perceber que às vezes seus erros são maneiras criativas de se propor inovações e mudanças.

Eventualmente toda pessoa passa por essas situações dessas maneiras, e não é isso o que caracterizaria um sofrimento patológico. Para que possamos pensar nessas vivências como patológicas, é preciso atentar para algumas peculiaridades: falta flexibilidade, ou seja, há repetição e persistência dessas vivências, com dificuldade para responder adequadamente ao que exige cada situação, em várias áreas da vida (pessoais, profissionais, relacionais, familiares, etc;); essas repetições provocam continuamente sofrimento e prejuízo na convivência da pessoa consigo mesma e com os outros, especialmente os outros mais importantes; a liberdade da pessoa está tolhida, entendendo aqui liberdade como a capacidade de fazer escolhas com o maior grau possível de conscientização e de responsabilização; com tudo isso, as relações humanas, nascedouro e alimento da condição humana, ficam empobrecidas.

Possíveis caminhos para a mitigação da ansiedade patológica

Ainda que, por causa do pouco espaço que tenho aqui, essas manifestações atuais da ansiedade patológica tenham sido colocadas de maneira muito genérica e pouco aprofundada,

a partir delas podemos pensar em alguns caminhos básicos, algumas atitudes que podem ser úteis para cada pessoa em busca de uma vida mais plena e para servirem de possível referência para o padre como agente facilitador da saúde emocional em seu contato com os fieis. Mais uma vez, a proposta é maior do que o possível neste pequeno artigo, de modo que me permitirei destacar muito sucintamente três atitudes básicas que, se implementadas, facilitam a abertura da possibilidade da superação ou da mitigação da ansiedade patológica: a consciência da finitude como caminho para a busca da presentificação e da plenitude de vida; a autonomia, ou a consciência dos valores próprios na busca de horizonte e sentido; a busca da difícil congruência como forma de auto-aceitação e de crescimento.

a presentificação, matriz do cuidado e da plenitude

Do ponto de vista psicológico, a melhor maneira que temos para lidar com a ansiedade da morte é a presentificação, quer dizer, a partir da inevitável consciência da finitude e da inevitabilidade da confrontação com o destino (não somos simples espectadores ante nosso destino, mas atuantes em nossas experiências), a atitude mais saudável para a pessoa humana é ampliar sua consciência e sua vivência do presente, pois é apenas no presente que podemos existir, nos cuidarmos (e cuidarmos de nossas comunidades e do ambiente) e fazer nossas coisas. Grande parte do sofrimento neurótico humano vem da dificuldade em aceitar os limites do aqui-e-agora, o potencialmente criativo ponto de encontro do passado, do presente e do futuro. É no presente que temos consciência dos limites e das possibilidades, dos nossos recursos já disponíveis e daqueles recursos que ainda precisamos desenvolver, bem como das possibilidades que temos para bem utilizar os recursos internos e os recursos ambientais disponíveis. Com isso não estou falando de imediatismo e de seu inevitável vazio, antes pelo contrário. Ficar o mais possível no presente significa dar-se conta de que é no presente que temos nossas recordações, que lembramos de nosso passado e com ele aprendemos e o honramos, da mesma maneira que é no presente que estudamos nossas possibilidades futuras, que fazemos nosso projetos para o futuro ou que acalentamos nossos sonhos, de modo que é no presente que podemos ter ações ou atitudes que nos coloquem mais adequada e pacientemente em busca dessas possibilidades, desses projetos e desses sonhos. Essa presentificação nos situa no lugar da ação possível, o lugar da coragem, ao mesmo tempo em que nos coloca mais claramente diante de nossos limites a cada momento. Isso tende a ampliar a qualidade de nossas escolhas e do senso de responsabilidade delas decorrente.

a autonomia, matriz de horizonte e sentido

Um outro ponto que denota a saúde emocional de uma pessoa é sua capacidade de autonomia, a maneira de lidar com os valores e o sentido atribuído ao vivido e à vida. Autônoma é a pessoa que se governa a si própria, que confia em seus próprios valores, ao contrário da pessoa heterônoma, que é aquela que se governa com base no raciocínio e no código de valores de outrem. Para Rogers (1977, p. 21), a pessoa autônoma

> orienta-se por sua própria experiência e esta nem sempre coincide com as normas sociais. (...) Compreende que às vezes sente a cooperação como significativa e valiosa para si, e que, em outras vezes, quer estar só. (...) É sua vivência que proporciona a informação de valor ou feedback. Isto não quer dizer que não esteja aberta a todas as provas que possa obter de outras fontes. Mas quer dizer que estas são aceitas como são - provas exteriores - e não são tão significativas quanto as suas reações. (...) prefere as experiências que, a longo prazo, são enriquecedoras; utiliza toda a riqueza de sua aprendizagem e funcionamento cognitivos, mas, ao mesmo tempo, confia na sabedoria de seu organismo.

Do ponto de vista da saúde emocional, é imensa a importância do desenvolvimento dos próprios valores (vale dizer, da autonomia), pois nossos valores são o farol que ilumina nossos horizontes, ao mesmo tempo em que fundamentam nossa intencionalidade, o caminho pelo qual significamos o que nos sucede no correr da existência. O desenvolvimento dos próprios valores é tarefa a ser cumprida paulatinamente e concomitantemente com o desenvolvimento da personalidade, pois a autonomia é conquistada diariamente por toda a vida, é luta sem fim, que tem diferentes desafios e diferentes limites para as diferentes etapas do amadurecimento humano. Desse modo, a autonomia de um adolescente é necessariamente diferente da autonomia de um adulto, mas ambas representam um dos mais delicados desafios colocados ante o ser humano em sua existência.

Assim, o ponto essencial da autonomia é que a pessoa se torne apta a tomar decisões por si mesma, encontrando sentido no que vive e por ser vivo. Então, e só então, ela poderá tornar-se livre, entendendo aqui a liberdade como a define Rollo May (1987, *passin*), ou seja a forma como a pessoa se confronta com seus limites, como dialoga com seu destino na vida cotidiana. May (1987, p. 128) lembra-nos, ainda, que a liberdade é inseparável da responsabilidade: “pois a liberdade ilimitada é como um rio sem margens; a água não é controlada e o fluxo se derrama em todas as direções, perdendo-se na areia.”

a congruência, matriz da construção crítica

Por fim, outro dos desafios que são colocados para o ser humano em busca da saúde emocional é a necessidade da congruência, a difícil afinação entre o experimentado, o

conscientizado e o expresso. É a congruência que permite a sensação de que se é real, autêntico, coerente quanto aos sentimentos, aos atos e as palavras. A congruência abre para as pessoas a possibilidade de que vivam relações de pessoa-a-pessoa, portanto, relações mais humanas. A pessoa saudável tem presentes os sentimentos que vivencia a cada momento, tem consciência desses sentimentos e é capaz de vivê-los, de se responsabilizar por eles, sendo também capaz de comunicá-los, se isso for adequado. (*cf* Carl Rogers, 1977, p. 61) Além disso, por causa de sua busca de congruência, não se julga, não busca a perfeição, aceita-se como é e busca ser cada vez mais o que é; sabe lidar criativamente com a culpa, compreendendo-a como indicação para reparações, mudanças e/ou aperfeiçoamentos. Isso amplia também a qualidade da inevitável participação comunitária, provocando, através da aceitação de si como ser intrinsecamente gregário, presença mais atenta e cuidadosa nos grupos de pertinência. A luta aqui é contra a apatia e os deverias e a favor do verdadeiro e da acolhida de si e do outro (com seus paradoxos), uma luta difícil em um mundo fortemente marcado pelas receitas, pela falta de uma postura crítica, pela uniformização, pelo "espírito de rebanho", no mau sentido da expressão.

finalizando

Para terminar, enfatizo a decisiva importância de que o ministro, no contato com os fieis e consigo mesmo, se pergunte sobre quais valores norteiam realmente sua atividade a cada momento. Além disso, de nada adianta o ministro tomar as reflexões que desenvolvi aqui como caminhos somente para o outro. É preciso que ele comece por si, humano que também é. Especialmente, é importante perceber que os valores que nos guiam são valores, não verdades. Ainda que nos sustentem bem, são provisórios; ainda que pareçam imutáveis, são flexíveis. A vida bem vivida não tem lugar para certezas absolutas, só para a coragem, a coragem de ser.

Referências bibliográficas

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 1 ª edição.

MAY, Rollo. *Liberdade e Destino.* Porto Alegre: Rocco, 1987

ROGERS, Carl e STEVENS, Barry. *De Pessoa para Pessoa: O problema de ser humano.* São Paulo: Pioneira, 1977

TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967

EBP/set/2012

Orientação Sexual na Escola e Religião: um diálogo que se faz urgente[1]

Depois de muitos anos trabalhando com a sexualidade e com a sexualidade dos jovens, chamou-me a atenção o fato de as ligações entre sexualidade e religião, e, mais especificamente, entre Orientação Sexual e religião serem tão pouco estudadas. Percorrendo os mais conhecidos livros sobre o tema, conversando com colegas sobre o assunto, percebi que há muito mais silêncios que indagações acerca da influência dos valores religiosos no trabalho de Orientação Sexual. A partir daí foi inevitável imaginar que este silêncio encobre múltiplas perguntas, esconde muitos não-saberes, inquieta corações de professores, pais e alunos. Então, o desejo e a necessidade de estudar as implicações das posturas religiosas no trabalho de Orientação Sexual tornaram-se-me imperativos. Este artigo é parte de meu próximo livro sobre o tema e antecipa algumas reflexões que desenvolverei no livro.

O trabalho de Orientação Sexual é relativamente novo e ainda carente de uma melhor aproximação científica que lhe dê respaldo teórico e que permita uma maior tranqüilidade aos educadores que se ocupam dele. Nos últimos anos tem-se ampliado a atenção para os aspectos teóricos da Orientação Sexual, com estudos sendo realizados em diversos pontos do Brasil, a maioria deles baseada em práticas que se desenvolvem a princípio intuitivamente e que depois exigem delimitações mais claras oferecidas pela racionalidade científica. No entanto, há uma área da Orientação Sexual que permanece como que envolta em tabu: as influências que ela sofre da e exerce sobre a religião.

Se a ligação entre a sexualidade humana e a religião é tão antiga quanto a hominização, o que justificaria o silêncio sobre os aspectos religiosos que fazem interface com a Orientação Sexual? Seria possível fazer-se um trabalho de Orientação Sexual na escola sem tocar em temas caros às moralidades religiosas? Como é possível debater-se sobre a educação sexual sem tocar nos temas moralizados pelas religiões se a moral religiosa sexual ainda é tão básica em nossa sociedade ocidental, notadamente na brasileira? Incomodado por estas questões, lancei-me a pesquisar e não foi sem um certo espanto que encontrei em alguns autores a crença de que se poderia discutir a sexualidade humana sem se tocar em questões morais, como se fosse possível uma aproximação apenas higiênica, cientificamente

---

[1] Artigo publicado na Revista abceducatio, ano 4, número 28, outubro/2003

“esterilizada”, que tocasse apenas em temas ligados à saúde e à qualidade de vida, sem passar por valores pertinentes à moral e, por extensão, à religião.

Em outros cientistas encontrei o reconhecimento da impossibilidade de se estudar a sexualidade humana sem haver contato com as fronteiras religiosas dessa sexualidade. Mas a maioria desses autores olhava apenas sob um determinado ângulo para o encontro entre a religião e a sexualidade humana, o ângulo da repressão exercida pela religião. Para esses estudiosos, religião e repressão sexual são praticamente sinônimos. Com efeito, se olharmos a história do Ocidente facilmente encontraremos a religião exercendo um papel repressor sobre a sexualidade. Não uma ou outra religião, mas a religião de uma forma geral tem legislado de maneira rigorosa sobre a vida humana ocidental em grande parte através da sexualidade. Não poderia ser diferente: a cultura ocidental se apóia na sexualidade, principalmente nas relações de gênero, para determinar as cooperações sociais.

Notadamente depois do advento do patriarcado, ser homem ou ser mulher faz uma imensa diferença em termos de possibilidades de realização em meio à sociedade ocidental, essa mesma sociedade que, desde os seus primórdios, teve e tem na religião se não a, uma das mais importantes e poderosas ferramentas de aglutinação e de moralização. Essa ferramenta foi excessivamente severa em grande parte da história ocidental, trazendo não raro limites por demais estreitos para a vivência da sexualidade humana. A maior parte, se não o todo dos livros sobre a sexualidade humana enfatiza esse aspecto da interface entre a religião e a sexualidade praticamente como se ele fosse o único. O reflexo disso na Orientação Sexual é, por um lado, a tentativa de se negar a importância dessa interface, como já comentei, ou, por outro lado, o aprisionamento do olhar apenas nos aspectos repressivos dessa interface.

Não acredito que essas sejam as únicas possibilidades de se analisar essa interface, de maneira que lanço a idéia de que há a necessidade de um diálogo mais profundo e mais aberto entre a Orientação Sexual na escola e a religião. Acredito que esse diálogo já começa a acontecer e que é preciso clarear a sua importância. Tenho aqui o cuidado de olhar para o iceberg sabendo que ele não é apenas o que se mostra sobre a superfície. No caso, olhar para o encontro entre a religião e a sexualidade humana sabendo que ele não se dá apenas através da repressão e que não se constitui somente de “nãos”. As margens de um rio não são imutáveis e nem determinam a velocidade com que as águas correm, mas sem elas o rio seria lago.

Neste artigo, meu ponto de vista deriva de estudos sobre a religião. Não tivesse eu mergulhado no estudo do universo religioso e não conseguiria limpar meus olhos da lente do preconceito contra a religião, lentes que tão cuidadosamente implantei diante de meu olhar

através de anos de ceticismo científico. Em outros termos, quero dizer que este artigo não poderia ser feito a partir de um olhar que vê a religião quase como que um defeito humano, um mecanismo de defesa contra o mal estar da civilização. Foi preciso que eu alcançasse a humildade do cientista que duvida até de suas dúvidas para que eu pudesse ver a religião como ela de fato é, um direito humano. Um inalienável direito humano. Um respeitável direito humano.

Em meus estudos sobre o encontro entre a religião e a Orientação Sexual na escola, percebi que há uma lacuna: os estudiosos da sexualidade humana estudaram pouco a religião humana. Numa área, a dos estudos sobre a sexualidade humana, em que se queixa tanto de preconceitos, numa área em que se reputa à religião a gênese de tantos preconceitos, encontrei preconceitos. A maioria dos estudiosos da sexualidade humana vê apenas um lado da interface entre a religião e a sexualidade, exata e paradoxalmente seu lado mais cruel, aquele que se mostra mais fácil e veementemente. Um aspecto que se mostra tão explicitamente que causa estranheza não provocar estranhamento. Como foi possível não se perceber que há um lado luminoso que também merece ser observado atentamente? Provavelmente uma das possíveis explicações para esse lapso está no fato de os estudos científicos sobre a sexualidade humana serem ainda muito recentes se levarmos em conta a dimensão histórica da cultura ocidental. Além disso, não se pode deixar de levar em conta que para que se pudesse relativizar a regulação religiosa sobre a sexualidade tornou-se obrigatório um certo exagero nas cores dessa mesma regulação – não raro precisamos ampliar o contraste para percebermos melhor as imagens. Esse procedimento, no entanto, provocou uma lacuna para os estudiosos da sexualidade, como se o aumento do contraste tivesse obscurecido uma parte da imagem ao mesmo tempo que realçava a outra.

Também com a finalidade de começar a preencher essa lacuna, mas principalmente com a intenção de demonstrar que ela é um vazio extremamente fértil, é importante que se olhe a história da cultura humana como maneira de chamar a atenção para a parte escondida do iceberg. Mesmo nos primórdios matriarcais da espécie humana há regras incidentes sobre a sexualidade, regras sem as quais nenhuma organização social ampla é possível. Para que possa haver vida social, o desejo sexual exige ser regulamentado. Creio que hoje em dia há, como sempre houve, a necessidade e a possibilidade de transformação das atuais regras que incidem sobre a sexualidade humana, pois é bastante claro que, neste campo como no da religião, não há regras imutáveis ou não-históricas. Não quero deixar de realçar, ainda que muito rapidamente, a importante disponibilidade que se encontra hoje na sociedade ocidental,

Brasil inclusive, para a discussão e reordenação da sexualidade, para a transformação da intimidade.

A importância dos símbolos nas áreas da sexualidade humana e da religião torna necessária a pergunta sobre como é possível que este aspecto tão estruturante da sexualidade tenha andado ausente das reflexões teóricas. Meu apelo é no sentido de que possamos nos redescobrir enquanto seres simbólicos, pois ao perdermos os símbolos perdemos também a arte e colocamos em risco nossa mais tenra humanidade. Além disso, uma sociedade cujos membros não têm passagens simbólicas valorizadas coletivamente tende a ser uma sociedade de indivíduos banais vivendo vidas banais e se relacionando cada vez mais banalmente.

Assim como os indivíduos, que à medida que amadurecem ampliam sua capacidade de abstração e, por consequência, de simbolização, também deveria ser a cultura, mas parece que não é o que está acontecendo com a cultura ocidental, pelo menos no que diz respeito à sexualidade. A excessiva biologização que encontramos nos estudos sobre a sexualidade humana parece ser uma concretização exagerada dos fatos observados pelos estudiosos. De alguma maneira, parece-me que a ciência ainda não se deu conta de que o símbolo é algo que está para além do fato concreto, mas que não desfaz deste mesmo fato concreto. Dito de outro modo, o que me parece é que, enquanto estudiosos da sexualidade humana, não percebemos que o falo é *também* um pênis ereto, que uma menstruação pode proporcionar para uma mulher a diferenciação entre ser fêmea e ser feminina. Neste ponto acredito que a religião tem muito a oferecer à Orientação Sexual, dado que o simbólico é, por excelência, o terreno do religioso. Se olhados simbolicamente, alguns preconceitos podem passar a ser vistos com outro significado, facilitando uma compreensão mais ampliada e uma melhor aceitação de algumas características da sexualidade humana. Por exemplo, dentro desse olhar dialético é correto dizer-se que é possível a uma pessoa ser virgem a cada nova relação amorosa, ainda que concretamente essa pessoa já tenha experimentado relações sexuais. Na verdade, talvez o terreno do simbólico seja o lugar onde religião e Orientação Sexual mais podem mutuamente se influenciar, dado que em alguns momentos a visão religiosa perde de vista o fato concreto e exagera no valor do símbolo como, por exemplo, quando apóia a virtude de uma mulher em uma membrana tão frágil como o hímen.

Não quero deixar de lembrar também da secularização e da sua influência no trabalho de Orientação Sexual na escola, não deixando de levantar que ela, a secularização, não é um desencantamento do todo da vida nem do todo da sexualidade. Impressiona-me sobremaneira a percepção de que, de certa forma, a própria religião vem dando asas ao processo de

secularização. Penso que o crescer, que o desenvolver-se, quer seja em escala onto ou filogenética, traz sempre o dilema sobre o quanto de segurança de que se pode abdicar. Se a secularização que se inicia com o antigo Israel nos mostra inseguranças antes sequer suspeitadas, também é ela que nos conscientiza melhor de nossa condição humana, o que, dentre muitas outras coisas, pode abrir espaço para uma maior solidariedade entre os seres humanos, mercê de nos percebermos intrinsecamente necessitados de outros que sejam significativos. Além disso, as portas para o amor, para as relações amorosas, têm na condição humana as mais perfeitas chaves. Ou, dito de outra forma, somente a partir da percepção do próprio desamparo e da própria solidão é que o ser humano pode se entregar amorosamente para outro ser humano. Um dos caminhos para esta entrega é a sexualidade.

Na Orientação Sexual é importante que se note que a diferenciação, a racionalização e a mundanidade trazidas pelo longo processo de secularização a que ainda estamos sujeitados não nos retira de todo a religiosidade, mas nos permite discutir, de preferência sem receio, as questões morais e religiosas que se referem à sexualidade, de tal forma que possamos manter a esperança de alcançar um dia uma moral sexual mais democrática, mais fruto de discussões sociais e menos outorgada do que ainda é hoje. Uma moral sexual democrática *e coletiva*, pois sem o mínimo de normas comuns os seres humanos corremos imenso risco de virmos a sofrer por falta de espaço para que a empatia se manifeste.

Mais do que tudo isso, no entanto, o que verdadeiramente desejo com este artigo é lançar reflexões sobre o trabalho com a sexualidade humana no Brasil. Acredito que quanto mais investigarmos e discutirmos nossas peculiaridades, vale dizer, nossa identidade, tanto mais poderemos nos desenvolver no sentido de construirmos uma sociedade mais solidária e mais rica.

Não é sem razão que se reclama por mais trabalhos brasileiros sobre a sexualidade dos brasileiros. A peculiar alma brasileira, a peculiar sexualidade brasileira, a peculiar identidade brasileira são temas que precisam frequentar com cada vez maior assiduidade os meios científicos brasileiros. Esse imenso e erótico país precisa conhecer-se melhor para ser mais acolhedor e mais fértil solo para cada um de seus habitantes. Conhecer-se mais implica em reconhecer as particularidades da religiosidade brasileira, fruto da maneira como esta terra foi colonizada. Uma religiosidade marcada profundamente por um sincretismo persistente, por uma certa perda de poder das instituições religiosas, por um sagrado, de certa maneira, privatizado e expandido. Esta religiosidade, fruto de integração de culturas diversas e

convergentes, possibilita uma maneira peculiarmente brasileira de exercício da sexualidade e, por extensão, de trabalho em Orientação Sexual na escola.

Penso que já há maturidade para um encontro mais criativo e mais íntimo entre a Orientação Sexual e a religião. Este encontro já está se dando, embora não seja de todo fácil, como não é fácil nenhum encontro que seja potencialmente transformador. O encontro entre a Orientação Sexual e a religião é uma troca, uma troca de influências e de pontos de vista, um encontro que pode se colocar a serviço do ser humano, a serviço da construção de um mundo mais justo e mais amoroso.

Depois de séculos de rígida regulação da sexualidade pela religião, assistimos, principalmente a partir da segunda metade do século XX, embora com começo bastante anterior, a um certo descolamento entre a moral sexual e a religião. Este descolamento, à semelhança do descolamento do adolescente da moral familiar, não pode ser completo e nem pode se iniciar sem conflitos. O caminho da construção de nossos valores morais é semelhante ao caminho da construção de nossa identidade – o adolescente parte da negação de alguns valores familiares para construir seus próprios valores, dentre os quais acabam figurando muitos dos valores familiares. Além disso, o adolescente, ao descobrir seus próprios valores, acaba por modificar alguns valores da família de origem. Entendo que o processo de contato entre os estudiosos da sexualidade humana e a religião é em muito semelhante à trajetória adolescente e acredito que é chegado o momento de se reconhecer que há alguns valores familiares – no nosso caso, religiosos – que valem a pena ser assumidos explicitamente. E também é o momento de se reconhecer que é possível influenciar e modificar alguns valores religiosos que já não atendem às conquistas e ao conhecimento alcançados pelo ser humano até este momento da civilização ocidental.

Acredito que, assim como os pais são importantes na formação de seus filhos, também os filhos são importantes na formação de seus pais. Ser pai ou ser mãe é construção que se dá ao longo da relação com os filhos, uma relação de mútua transformação. O contato entre a religião e a ciência me parece em muito semelhante a este processo: basta nos lembrarmos que a religião nasceu entre os seres humanos a partir de uma necessidade de compreensão do mundo para percebermos onde está a matriz da ciência de nossos dias. Ciência e religião são diferentes, empregam métodos e seguem caminhos diferentes, mas quanto têm para conversar! No campo da sexualidade humana, parece-me que é mais do que hora de que esse diálogo seja incentivado. No campo da Orientação Sexual na escola, idem.

Parafraseando João Paulo II, termino desvelando minha esperança de que a Orientação Sexual na escola possa purificar a religião do erro e da superstição, e que a religião possa purificar a Orientação Sexual na escola da idolatria e do falso absolutismo. Que ambas, Orientação Sexual e religião, possam ser agentes de facilitação para que a sexualidade humana seja fonte de alegrias e de prazeres, de responsabilidades e de autoconhecimento, possa ser fonte de capacidade de comprometimento. Que a sexualidade humana não seja impedida de ser fonte de encontros criativos e amorosos, quiçá alguns deles sagrados.

EBP/set/2003

Os Padres e a sexualidade na visão de um psicoterapeuta[1]

Ênio Brito Pinto

Ao desenvolver mestrado e doutorado em Ciências da Religião na PUC/SP, conheci institutos católicos que ofereciam psicoterapia para o clero. Tornei-me colaborador de um desses institutos, trabalhando como psicoterapeuta de padres. Dessa experiência surgiu um livro, ainda inédito, que busca orientar os psicólogos sobre as peculiaridades dessa clientela. Aqui, neste artigo, baseio-me nesse livro e antecipo parte dele para escrever para os padres sobre um dos temas que abordo no livro: algumas das peculiaridades da vivência da sexualidade por parte dos padres. As reflexões que desenvolvo aqui se fundamentam na minha prática psicoterapêutica de psicólogo leigo com padres católicos e em muitos anos de estudos teóricos e de discussões sobre a questão em epígrafe.

Enfocarei algumas questões que julgo importantes: a delimitação da sexualidade, a vivência do celibato, a orientação sexual, as patologias sexuais. Acompanha-me a esperança de ser útil para os padres.

A afetividade na sexualidade

Se em todo processo psicoterapêutico a sexualidade é tema importante, na psicoterapia de padres este fato toma contornos ainda mais cruciais. Na pesquisa desenvolvida por Hiriart (2002), por exemplo, quando ele estuda os tipos de crises desenvolvidas pelos sacerdotes, a crise mais comum é a que ele denomina "crise afetivo-sexual".

A vivência da sexualidade não se dá apartada dos sentimentos e do campo cultural: a sexualidade é um dos pontos centrais na identidade do ser humano, a ponto de se poder afirmar que a identidade social de cada pessoa começa pela definição do sexo a que pertence, o qual vai determinar, dentre outras coisas, o nome a ser escolhido para o recém-nascido pela família e a maioria das expectativas sociais e familiares quanto ao modo de ser e agir da pessoa. A sexualidade fundamenta os cuidados corporais e as relações de gênero, além de fundamentar também a busca do amor e do contato mais pleno com o outro.

Essas características da sexualidade humana são de há muito consideradas pela Igreja Católica. A Congregação da Doutrina da Fé publicou, em 1975, quando o seu presidente era o cardeal Joseph Ratzinger, uma instrução chamada "Declaração acerca de certas questões de

---

[1] Publicado em "Vida Pastoral – revista bimestral para sacerdotes e agentes de pastoral" , São Paulo: Paulus, maio-junho de 2010, ano 51, n. 272, p. 35-39. http://vidapastoral.com.br/artigos/ministerio-presbiteral/os-padres-e-a-sexualidade-na-visao-de-um-psicoterapeuta/

ética sexual", a qual traz três aspectos importantes no que se refere à sexualidade de um ponto de vista da religião católica: 1) a humanização da sexualidade é relevante na evolução pessoal humana; 2) a pessoa é compreendida como um ser livre e existente a partir de três aspectos (biológico, psicológico e espiritual), além do aspecto cultural, o que implica compreender que "o homem não tem uma sexualidade, ele é sexualidade"; 3) ciência e religião devem dialogar para ampliar a compreensão e facilitar a vivência da sexualidade pelos seres humanos. (*cf* Valle, 2006)

Há ainda uma dificuldade em nossa sociedade no que diz respeito à compreensão do que seja a sexualidade, pois a maioria das pessoas trata sexo e sexualidade como se fossem sinônimos. Sexo e sexualidade são diferentes, têm significados diferentes. Sexualidade, fenômeno inerente ao ser humano, está presente em todos os atos da vida. É um fundamento básico da personalidade que possibilita à pessoa maneiras particulares e individuais de existir, se comunicar, viver e se expressar. Sexualidade é um dos fundamentos da identidade pessoal, é fenômeno muito mais amplo que o sexo e o inclui. Sexo tem a ver com o fato de sermos macho ou fêmea e com o conjunto dos órgãos reprodutores, além de significar também o ato sexual propriamente dito; sexualidade é um conjunto de fenômenos que são ligados ao sexo e que o extrapolam: masculinidade e feminilidade, erotismo, sensualidade, afetos, desejos, posturas e valores.

A vivência da sexualidade humana se dá a partir de suportes afetivos, ou seja, o ser humano vivencia a sexualidade através de seus sentimentos e de sua cognição, e não apenas a partir de sua biologia. A sexualidade humana é mais ampla que o puramente instintual e não se limita apenas na busca de um parceiro e nem se reduz apenas à união dos órgãos genitais no coito. A sexualidade humana é recheada de símbolos que direcionam o desejo e são por ele direcionados. Ela não se limita aos órgãos sexuais, mas todo o corpo humano é sexualizado. Além disso, não podemos esquecer que a satisfação sexual humana pode ser obtida sem a união genital. (*cf* Chauí, 1990)

Desta maneira, quando se fala em sexualidade é importante que se tenha bem claro que se está lidando com um conceito amplo, pois se fenômenos genitais são geralmente sexuais, há uma série de fenômenos sexuais que não têm relação direta com o genital. No que diz respeito a essa visão sobre a sexualidade e sua repercussão nas pessoas de vida consagrada, Dlugos (2006) observa que uma das primeiras tarefas propostas é a busca da compreensão de que a sexualidade é mais ampla, está para além da expressão sexual genital. A possibilidade de que se rompa a idéia reducionista de que a sexualidade está limitada à expressão sexual acaba se tornando uma fonte de liberdade e de tranquilização: "para pessoas

que lutam com a confusão ou a ansiedade em torno de sua orientação sexual, chegar a ver que a sexualidade é muito mais que seu tipo preferido de parceria é um convite à integração".

A sexualidade é um dos aspectos mais importantes do existir humano. Ela é um meio, não um fim em si mesma. O fim da existência humana é a busca de relações, é o autodesenvolvimento baseado na troca com os outros e com o ambiente. A sexualidade é um meio por excelência para esse fim e é nesse sentido que ela deve ser entendida. Por ser meio, por ser fundamentada na vivência, a sexualidade se faz presença no cotidiano de todas as pessoas. No caso dos religiosos católicos, uma das maneiras pelas quais a sexualidade aparece é nos questionamentos acerca do voto de castidade no celibato.

O celibato

É importantíssimo salientar que, ao tratar das repercussões do voto de castidade no celibato, há que se levar em conta que o religioso não abdica de sua sexualidade, mas, sim, renuncia à expressão genital dessa sexualidade. Não há como alguém abdicar de sua sexualidade, uma vez que essa é uma característica estrutural da personalidade de cada pessoa.

Na maioria das tradições religiosas há o preceito da castidade. Esse preceito é geralmente mal entendido porque se lhe é dada uma interpretação moralista, numa tentativa de excluir ou destruir a força da sexualidade, o que não é possível. Como a sexualidade é inerente ao ser humano, não há como suprimi-la. O máximo que se pode alcançar por esse caminho é a repressão da sexualidade, o que é danoso para o ser como um todo. As alternativas que existem para se lidar com a questão do celibato são, ao contrário da visão moralista, a afirmação e/ou a transformação da sexualidade. Nesse caso, "não se trata de excluir a energia do sexo, mas de renunciar ao seu uso e à sua dissipação nas relações físicas comuns e procriadoras com indivíduos do outro sexo. Conserva-se o seu potencial, que é, contudo, destacado do plano 'dual' e aplicado a um plano diferente." (Evola, 1976)

Para Duffy (2006), "desde uma perspectiva espiritual, o celibato não é somente a liberdade de dedicar-se ao apostolado, mas um chamado e uma opção por relacionar-se com Deus e com os outros em relações não-genitais que geram vida para o sujeito e para os demais." Segundo Evola (1976), na principal maneira para que tal intuito aconteça, o celibato não pode depender meramente de uma derivação de uma pulsão sexual, mas, sim, ter o propósito de *transcender* o sexo, o que é bem diferente. O resultado dessa verdadeira conversão "não é a aversão puritana pelo sexo, mas sim a indiferença e a calma sentidas perante ele." Tal resultado não pode ser conseguido, acredito eu, por obediência.

Se essa é a proposta mais claramente religiosa, há que se convir que ela é para poucos, como, aliás, levanta Valle (2003):

> o problema no caso dos padres, possui uma dupla especificidade: a Igreja propõe a eles um ideal de vida que supõe a castidade celibatária por causa do reino. Ora, essa proposta só tem sentido, psicologicamente falando, para quem tem um nível razoável de maturidade psicoespiritual. O nó do problema é portanto saber se os padres são ou não emocional, afetiva e sexualmente integrados e se a dimensão da fé se insere ou não nesse arranjo de sua personalidade total.

Para muitos religiosos essa proposta de celibato enquanto transcendência está bastante distante da prática de suas vidas, de modo que não é raro encontrarmos tentativas moralistas de se lidar com a proposta de celibato. Afetos reprimidos não são afetos integrados e, por causa disso, tendem a provocar sofrimento e crises, ou uma vida de aparências, com práticas sexuais escusas, culposas, dissociadas.

Como bem afirma Duffy (2006), é necessária uma formação integral e um trabalho pessoal que possibilite o desenvolvimento de uma espiritualidade que integre a afetividade e a sexualidade para que não haja uma cisão entre a oração e a conduta. Às vezes, diz Duffy, uma cisão entre vida emocional e espiritualidade deriva de falta de conhecimentos sobre a própria sexualidade, que é percebida com temor e como tentação, o que faz com que a pessoa, em vez de escutar-se e discernir o que acontece em seu íntimo, fuja, negue ou se critique duramente pelo que está sentindo. Duffy, então, conclui que "se isso acontece, a formação recebida antes da ordenação não permitiu a internalização dos valores e o desenvolvimento das habilidades necessárias para enfrentar a solidão e as demandas do ministério."

Optando pela vivência do celibato, é possível a um padre viver o celibato como uma escolha consciente e livre, fundamentada em uma religiosidade intrínseca. Isso não quer dizer que, uma vez feita essa escolha, o padre não mais terá problemas com relação ao celibato. A escolha pelo celibato não é algo que se faça uma única vez, mas é trabalho que se realiza durante toda uma vida. É preciso "clarear a realidade de que o celibato é uma experiência difícil e cheia de tensão e que se supõe que seja difícil." Isso porque "a realidade é que uma vida de castidade celibatária é inevitavelmente solitária, e essa solidão é o ponto mesmo do celibato, não um efeito secundário incômodo." Dlugos (2006) conta ainda que é comum as pessoas de vida consagrada sentirem-se "imensamente aliviadas quando se dão conta de que a experiência de uma solidão dolorosa tem valor, sentido e propósito, em vez de ser um sinal de que são débeis, inadequados ou inaptos para o estilo de vida celibatário."

O que indica a integração, ou não, da sexualidade para uma pessoa, é o sentido que a sexualidade ocupa em sua vida, e isso independe da prática de relações sexuais. A vida sexual promíscua, por exemplo, não pode ser tida como integrada, por mais relações sexuais que tenha, da mesma forma que a vida celibatária heterônoma também não pode ser tomada como integrada.

Para Dlugos (2006), integração é "o processo que permite que todos os diversos aspectos da personalidade humana funcionem juntos, sem o domínio desordenado de um sobre os outros e sem o menoscabo de algum aspecto em relação a outros." Quando eu me refiro a uma sexualidade integrada, estou falando acerca de uma afirmação existencial: a pessoa que tem uma sexualidade integrada é aquela que pode dizer, com todas as letras, e tomando posse de sua fala, *"eu sou um ser sexual, e isso é uma de minhas qualidades"*. Esse é o ponto no qual a psicologia pode, a princípio, ajudar o padre a chegar, para então, e só então, fazer melhor sentido a discussão sobre *como* se é sendo um ser sexual, pois, como escreve May (1973), "somos incapazes de dar atenção a alguma coisa enquanto não pudermos de algum modo sentir um 'eu-posso' em relação a ela". Reconhecer-se como ser sexual é uma das forças que possibilitam uma vida celibatária saudável e integrada, é um dos fundamentos da identidade sexual.

Um outro aspecto da sexualidade, quer seja no que se refere ao celibato, quer seja no sentido mais amplo da sexualidade, é que ela é sempre uma vivência individual. Cada pessoa tem o seu jeito próprio e único de perceber sua sexualidade e tem que desenvolver seu jeito próprio e único de viver a sua sexualidade. Assim é que se para alguns a vivência do celibato, é tarefa pouco trabalhosa, para outros é tarefa que demanda um imenso trabalho, lutas dolorosas, difícil integração, e, para outros, ainda, é tarefa impossível.

Não podemos, no entanto, deixar de provocar debates acerca do celibato obrigatório, um debate ao qual nenhum católico pode ficar alheio. Nas considerações acerca de sua pesquisa, Valle (2003) comenta que a questão do celibato deve "ser trabalhada com mais realismo e humildade no seio de toda a Igreja." Ele completa:

> (o celibato obrigatório) não pode mais continuar sendo objeto de interditos extrínsecos. O debate não pode se restringir à discussão só do lado 'disciplinar' e 'canônico' da questão. (...) Não é uma questão de 'lei'. Contam aqui o carisma e a vocação pessoal. Os próprios padres precisam perceber que o essencial é se ajudar a chegar a uma 'maestria' teologal (não a teológica!) da vivência da sua sexualidade, como ponte para uma espiritualidade que ajude o povo de Deus a viver esse dom com maior liberdade e responsabilidade.

Valle termina sua discussão como uma inquietadora questão: “de que o celibato, ‘este’ que vivemos, é, afinal, um sinal em um mundo como o nosso?”

A heterossexualidade e a homossexualidade

Robert Stoler (1993) diferencia os termos *sexo* e *gênero*. Sexo define biologicamente o macho e a fêmea; gênero diz respeito aos aspectos culturais e individuais dessa vivência, definindo o masculino e o feminino. A identidade de sexo é a consciência do sexo a que se pertence biologicamente; a identidade de gênero se refere aos aspectos culturais e individuais dessa consciência. A identidade sexual é a soma da identidade de sexo e da identidade de gênero.

Embora a homossexualidade não seja, por si, patologia, ela pode, tanto quanto a heterossexualidade, ser vivida de maneira patológica. É preciso considerar que há grandes diferenças, no que diz respeito à vivência da sexualidade, se a pessoa é um religioso homossexual ou heterossexual. Nesse aspecto, penso que a posição homofóbica da sociedade (e da maioria das instituições religiosas) é muito mais patologizante que a própria homossexualidade.

Ao psicoterapeuta não compete tratar a orientação sexual de seu cliente buscando uma cura ou uma maneira universal e supostamente correta de se viver a sexualidade; o que lhe compete é ajudar seu cliente a viver de maneira integrada sua sexualidade, respeitando sua originalidade e suas circunstâncias. Em psicoterapia, de maneira geral, a demanda dos clientes homossexuais é diferente da demanda dos clientes heterossexuais, e é sobre o trabalho com os homossexuais que quero discorrer com mais ênfase agora. Justifico essa minha escolha pela relevância do tema e pelo fato de que o percentual de pessoas homossexuais parece ser maior entre o clero que entre a população em geral (*cf* Duffy, 2006).

A questão mais importante para o olhar do psicólogo é verificar como a pessoa vivencia sua sexualidade. A sexualidade está bem apossada como algo da pessoa, e não como algo que acontece na pessoa? Qual o nível de conforto da pessoa ao se ver como ser sexual? Como ela se sente sendo hétero, homo ou bissexual? Qual o grau de confiança para tratar do tema? Como é a história dessa pessoa no desenvolvimento de sua identidade sexual? Que prazeres ela vive no que diz respeito à sua sexualidade? Como ela vive esses prazeres? Que incômodos vive no que diz respeito à sua sexualidade? Como vive esses incômodos? Como se relaciona a identidade sexual dessa pessoa com o todo que ela é?

A vivência da homossexualidade em uma cultura homofóbica como a nossa é, não raro, penosa e cheia de sofrimentos que os heterossexuais não conhecemos mas que podemos

compreender. A expressão dos afetos, os chistes, a falta de compreensão, dentre outras questões, são obstáculos importantes para que alguns homossexuais consigam alcançar auto-aceitação e um bom ajustamento social. Por isso, importa muito que não se reduza a pessoa à sua sexualidade, pois há o risco de se perder de vista a pessoa como um todo, ou seja, tomar a parte pelo todo. Se procedemos assim, corremos o risco de repetir o erro da Igreja, que pretende que não haja homossexuais nos seminários ou no clero. Como afirma Duffy (2006), essa atitude da Igreja só pode provocar que haja silêncio e repressão quanto ao tema: "quando a homossexualidade é um tabu, a regra de 'não conte a ninguém' aumenta a possibilidade de postergar o processo de integração sexual e, às vezes, a longo prazo, tem como resultado condutas não apropriadas."

As patologias sexuais

A sexualidade não integrada pode direcionar-se para condutas patológicas, algumas delas bastante graves e que necessitam de criterioso acompanhamento clínico. É bom conhecermos o mais claramente possível o que se deve e o que não se deve considerar como patologia sexual.

É importante que não se qualifique como patológico algo que é imoral. Patológico e imoral em sexualidade humana são coisas diferentes. A princípio, o patológico em sexualidade é: a) aquilo que repetidamente não está integrado e que gera comportamentos, sentimentos ou pensamentos compulsivos; b) aquilo que repetidamente provoca danos ou sofrimento para a pessoa em questão e/ou para aqueles que com ela convivem; c) formas de comportamento sexual que repetidamente se caracterizem, além da compulsividade, por serem obrigatórias, únicas e extremamente necessárias. Variações sexuais não são desvios; um ato isolado não significa patologia; a delimitação do patológico ou saudável em sexualidade humana está circunscrita por contextos históricos, geográficos e culturais.

A patologia sexual pode ser entendida como resultado do empobrecimento do contato da pessoa consigo mesma e com seu meio, como sintoma de um processo de alienação de si recente ou antigo. Tratam-se de sintomas importantíssimos, pois chamam a atenção e propõem um esforço no sentido da retomada do crescimento. Tratam-se de sintomas de imenso significado e prenhes de sentido, que trazem em si uma importante mensagem, um pedido de socorro que deve ser ouvido com muito respeito e muito cuidado.

Também no caso de patologias sexuais é preciso atenção ao clima organizacional, o qual tem importante peso na vivência da patologia sexual. Este clima, composto por aspectos estruturais e culturais da congregação ou da diocese, pode influir significativamente na saúde ou no sofrimento de um clérigo, podendo mesmo exercer uma influência às vezes até maior

que a própria personalidade ou os valores da pessoa. Muitas vezes, aquele que é tomado como o doente ou o problemático de uma congregação ou diocese nada mais é do que o porta-voz de um distúrbio da própria diocese ou congregação.

A formação da pessoa de vida consagrada é perene e depende de um constante aprofundamento do contato com a própria humanidade. Parte fundamental desse contato com a própria humanidade é o contato com a própria sexualidade, o diálogo, às vezes tão difícil, com esse aspecto seminal do próprio ser. Esse contato será tão mais profícuo quanto mais e com mais liberdade pudermos debater essas questões com o clero, entre o clero, com os fiéis e entre os fiéis.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, Marilena. (1990) *Repressão Sexual, essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Círculo do Livro

DLUGOS, RAYMOND. (2006) Enfoques Psicoterapéuticos a las dificultades afectivas y sexuales en sacerdotes y religiosas (os). Revista *Humanitas: Revista de Investigación*. Nº 2, volumen 2, número extraordinario. San José : Universidad Católica de Costa Rica, p. 68 - 86

DUFFY, Kevin Flaherty. (2006) Espiritualidad, afectividad e integración psicosexual en el acompañamiento de sacerdotes y religiosas (os). Revista *Humanitas: Revista de Investigación*. Nº 2, volumen 2, número extraordinario. San José : Universidad Católica de Costa Rica, p. 104 - 124

EVOLA, Julius. (1976) *A Metafísica do Sexo*. Lisboa: Edições Afrodite

HIRIART, Gonzalo M. (2002) *La Vida Sacerdotal en Tiempos de Cambio: Trabajo, sentido de pertenencia, redes sociales y crisis en los sacerdotes chilenos hoy*. Santiago do Chile: Centro de Investigaciones Socioculturales

MAY, Rollo. (1973) *Eros e Repressão: Amor e vontade.* Petrópolis: Vozes

PINTO, Ênio Brito. (2007) *Gestalt-terapia de curta duração para clérigos católicos: elementos para a prática clínica.* Tese de Doutorado – Núcleo de Ciências da Religião, PUC – SP, São Paulo

STOLLER, Robert. (1993) *Masculinidade e Feminilidade – Apresentações do gênero.* Porto Alegre: Artes Médicas

VALLE, João Edênio R. (org.) (2003) *Padre, Você é Feliz?: Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil.* São Paulo: Loyola

_____ (2006) Sexualidade humana e experiência religiosa. Em: *Estudos da Religião, Ano XXX,, p. 66-84*

Reflexões sobre a psicoterapia para pessoas de vida consagrada[1]

Ênio Brito Pinto[2]

Vou desenvolver aqui algumas reflexões derivadas de um trabalho que realizo há muitos anos e que foi tema de meu livro mais recente, a psicoterapia para pessoas de vida consagrada. Contarei sumariamente sobre minha aproximação com o tema, para depois discutir um pouco sobre algumas questões que me parecem interessantes, como a contextualização da psicoterapia e os possíveis trabalhos do psicólogo com pessoas de vida consagrada.

Comecei o trabalho com essa clientela quando eu já tinha mais de 20 anos de prática clínica em psicologia e estava fazendo meu mestrado em Ciências da Religião da PUC/SP. À época, fundou-se em São Paulo o ITA, Instituto Terapêutico Acolher, especializado no atendimento a pessoas de vida religiosa católica. A princípio, trabalhei no ITA como convidado, ministrando palestras e promovendo discussões sobre a sexualidade humana, tema de meu mestrado, no qual estudei a influência da religião no processo de Orientação Sexual na escola. Aos poucos, fui me aproximando dos colegas do corpo clínico do ITA até passar a fazer parte da equipe.

Ao atender religiosos e religiosas, notei uma peculiaridade interessante com relação aos padres: muitos deles vinham para São Paulo para uma terapia e precisavam voltar logo para sua cidade de origem. Tendo isto em vista, propus ao Pe. Edênio Valle, então presidente do ITA e professor da PUC/SP, realizar um estudo sistemático sobre um trabalho de psicoterapia de curta duração para esta clientela. Da proposta ao projeto tudo foi muito rápido e logo comecei meus estudos de doutoramento nas Ciências da Religião da PUC, com apoio da Fundação Porticus. Em 2007 defendi minha tese, "Gestalt-terapia de curta duração para clérigos católicos: elementos para a prática clínica", da qual derivaram dois livros, um, em 2009, sobre psicoterapia de curta duração, pela Summus Editorial, e outro, em 2012, pela Editora Ideias e Letras, do grupo Santuário. Este segundo livro, intitulado "Os Padres em Psicoterapia: Esclarecendo singularidades", foi recebido com especial atenção tanto por colegas psicoterapeutas quanto por

---

[1] Publicado na revista Paróquias, ano 7, nº 40, p. 24 – 29, fevereiro de 2013

[2] Psicólogo (CRP 06/14675), mestre e doutor em Ciências da Religião, pós-doutor em psicologia clínica.

religiosos, a ponto de ter sua segunda edição lançada ainda em 2012, menos de seis meses após a primeira. Nesta obra trato de questões relativas ao trabalho terapêutico com padres, um tema que ainda precisa de mais estudos e mais aprofundamentos, por vasto e complexo que é.

No livro comento doze diferenças que percebi entre o atendimento psicoterápico prestado a pessoas de vida consagrada e o atendimento prestado a pessoas leigas, buscando compreender cada uma dessas diferenças de modo a facilitar ao psicoterapeuta o trabalho com essa clientela; também é função do livro explicar aos religiosos o que é e qual a função de um processo de psicoterapia em sua formação pessoal, quer seja nos momentos de crise, quer seja nos momentos de busca de crescimento pessoal e desenvolvimento dos próprios dons. Faço também considerações úteis aos psicólogos, cada vez mais numerosos, que fazem assessorias a casas religiosas colaborando na formação dos presbíteros.

Estes trabalhos de assessoria compõem uma das interfaces entre os profissionais *psi*, especialmente os psicólogos, e a vida consagrada. Feito especialmente nas casas religiosas é um suporte para a formação. Aqui o psicólogo não faz psicoterapia, mas assessoria, no sentido de facilitar, especialmente através de trabalhos de reflexão em grupo, o discernimento das pessoas que começam a se dedicar à vida consagrada. De maneira geral, o que se faz são os chamados "grupos de crescimento", espaços de conversas e reflexões sobre o que é vivido pelos participantes. Também aqui se pretende um incremento no autoconhecimento e na autonomia, mas de maneira e através de caminhos diferentes da psicoterapia, ou seja, embora terapêutico, este trabalho não é psicoterapia. Nesse tipo de atividade, o psicólogo vai até a casa de formação regularmente, realiza esses grupos e também ajuda os formadores a se posicionarem ante as questões levantadas na formação. O psicólogo que faz este trabalho não é o mesmo que faz a psicoterapia, pois se ele fizer as duas atividades com o mesmo grupo se deparará com questões éticas muito delicadas, graves mesmo, as quais não posso discutir aqui por falta de espaço. Em outros termos: os clientes do psicólogo nestes trabalhos não são exatamente as pessoas com quem ele trabalha, mas a congregação ou a diocese, quer dizer, o psicólogo trabalha para que aquele grupo de pessoas conviva bem, para que a vida naquela comunidade seja mais enriquecedora e mais propiciadora de bons discernimentos, de crescimento e de convivências estimuladoras para cada um dos membros daquele grupo.

No que diz respeito especificamente à psicoterapia, percebo que, mesmo nos dias de hoje, não é raro encontrarmos algumas más compreensões acerca do que é esse processo. Muito se fala dessa atividade na imprensa e em diversos outros lugares, mas ainda são poucas as pessoas que compreendem bem o que seja um processo psicoterápico. Vou destacar dois mal-entendidos bastante comuns com relação à psicoterapia.

Uma das más compreensões mais comuns com relação ao processo psicoterápico é a fantasias de que se trate de algo sempre agradável, um caminho suave. A psicoterapia é, basicamente, um processo de autoconhecimento, de descoberta de si com a ajuda de um especialista, o psicoterapeuta, via de regra um psicólogo. Conhecer-se, descobrir-se, explorar-se, aprender sobre si não são processos sempre suaves e agradáveis. Muitas vezes, conhecer-se significa penetrar em dúvidas e angústias antes camufladas, explorar aspectos de si que nem sempre são bonitos e facilmente aceitáveis, deparar-se com as contradições e a complexidade humanas presentes em cada um de nós, rever relações pessoais tóxicas em busca de transformá-las em relações nutrientes, fechar situações inacabadas que se mantém abertas por falta de coragem, assumir posições mais autênticas e livres, mais críticas e autônomas. De maneira geral, o processo psicoterapêutico, quando bem desenvolvido, traz, durante o seu transcorrer e até o seu final, a vivência, essa, sim, prazerosa, de crescimento conquistado após o enfrentamento de muitas questões e o desenvolvimento de muitos potenciais antes estagnados; traz autoatualização através de mudanças e de novas posturas mais cuidadosas e responsáveis; traz o crescimento da autoestima, e da compreensão da pertinência da existência pessoal, além da aceitação de si, da gratuidade da vida e da necessidade de convivência harmoniosa com as diferenças.

Outra questão dessa área que não é conhecida por muitas pessoas é que a área *psi* é múltipla, composta por diversas correntes, o que gera diversas maneiras de se fazer psicoterapia. *Grosso modo*, podemos dizer que as teorias *psi* se dividem hoje em três grandes áreas, distinguidas umas das outras especialmente pela visão de ser humano que as orienta. Essas três grandes áreas são as psicanálises, as teorias cognitivistas-comportamentais e as psicologias fenomenológicas, das quais derivam, pela ordem, as psicoterapias psicanalíticas (ou análise, ou, ainda, psicanálise), a psicoterapia cognitivo-comportamental e a psicoterapia fenomenológica (ou, para alguns, psicoterapia humanista). Cada uma dessas grandes áreas tem diferenças teóricas em seu interior, compondo a existência de abordagens distintas dentro de uma mesma área. Assim é que, por exemplo, na área das psicanálises, temos a chamada “psicanálise clássica”, mais

próxima das proposições de Freud, temos a psicanálise winnicottiana, a lacaniana, dentre outras psicanálises; na área das psicologias fenomenológicas, temos a Gestalt-terapia, a Daseinsanalyse, a Abordagem Centrada na Pessoa, de Carl Rogers, a Logoterapia, de Vitor Frankl, dentre outras. Nenhuma dessas grandes áreas é, a princípio, mais correta ou mais profunda ou mais forte que as outras: são maneiras diferentes de se conceber e estudar o complexo ser humano. São olhares de ângulos diferentes, muitas vezes divergentes, muitas vezes próximos, frutos da imensa necessidade que tem o ser humano de se conhecer e se compreender. Cada psicoterapeuta necessariamente se especializa em uma dessas áreas e é a partir daí que ele orienta seu trabalho clínico e o contato com sua clientela. Por isso, considero de suma importância que o terapeuta esclareça seus clientes sobre a orientação teórica básica de seu trabalho. Não é por outro motivo que começo meu livro discutindo sumariamente as bases da Gestalt-terapia, abordagem que fundamenta meu olhar.

Isso posto, quero falar um pouco mais sobre essa especificidade que venho estudando, a psicoterapia para pessoas de vida consagrada. Não vou tocar aqui nos assuntos que abordo no livro, mas buscar esclarecer algumas dúvidas colocadas para mim por pessoas que, depois da leitura do livro, desejam ainda saber um pouco mais sobre o tema.

Uma das questões mais comuns diz respeito a como saber se o que se deve procurar é a psicoterapia ou outro tipo de ajuda. O primeiro ponto a se destacar numa possível resposta a essa questão é que a psicoterapia não é para todos nem para todos os momentos. Ela é uma forma de ajuda específica, limitada como todas as formas de ajuda. Assim, a ajuda psicoterapêutica pode ter lugar em, basicamente, duas circunstâncias. A primeira, e muito raramente usada, é quando a pessoa sente que tem potenciais que precisa desenvolver e não sabe bem como fazer esse desenvolvimento. Há um crescimento que precisa se dar e a pessoa percebe que precisa de uma ajuda de um especialista para verdadeiramente incrementar esse crescimento. Um seminarista que atendi me enviou o seguinte e-mail ao fim da terapia:

> Gostei de ter feito a terapia; aprendi a ter mais energia e equilíbrio diante dos conflitos da Casa; fiquei mais autoconfiante, porém prudente em relação ao reitor. Os meninos diziam que era o reitor quem precisava ir ao psicólogo e não eu, mas compensou, porque eu percebi muitas coisas positivas em mim e ao meu redor, de onde eu poderia tirar forças para conviver e ir adiante em minhas buscas.

A segunda forma de procura da psicoterapia, a mais comum, é quando a pessoa se percebe em um momento de crise, percebe que há mudanças importantes que precisa fazer e não sabe como. Nesses casos, há um sofrimento que se repete, uma angústia, um mal-estar existencial que não é suprimido através dos recursos que a pessoa costuma utilizar comumente. Há um sofrimento repetitivo mostrando que não dá mais para postergar atitudes, para resolver solitariamente a angústia, somente conversar com amigos ou familiares, somente aconselhar-se com o padre, unicamente procurar um médico ou utilizar drogas ou medicamentos que apenas atenuam o sofrimento. É preciso mudar, a vida exige importantes correções de rumo, pessoalíssimas correções de rumo, geralmente para que a pessoa possa conhecer melhor, preservar, ampliar e utilizar livremente as riquezas mais nucleares que tem. Ao fim de um trabalho com essa motivação o padre meu cliente enviou um e-mail com a seguinte conclusão:

> A terapia me ajudou a ver a realidade de maneira mais real, sem grandes angústias. Eu agradeço à terapia que me ajudou a ver os problemas com menos ansiedade e a encará-los sem a necessidade de fazer o impossível para resolver o que não está ao meu alcance. A programar bem minhas atividades e confiar na programação. Saber dizer não ao que não posso atender, respeitar os meus limites e aprender das crianças que falam o que pensam com naturalidade. É verdade que são muitos os desafios, mas não impossíveis de ser enfrentados. Tenho presente que a próxima obediência será de muito trabalho, muitas exigências, mas me sinto tranqüilo e sem medo do que virá pela frente.

Nem sempre é a própria pessoa que percebe a necessidade de uma psicoterapia. No caso dos padres, por exemplo, é até mais comum o contrário: alguma pessoa da convivência cotidiana do religioso aponta para ele como ele está vivendo ou causando repetidamente sofrimentos que poderiam ser evitados através da ajuda de um psicoterapeuta. Um dos casos mais comuns em que isso ocorre é quando os fieis ou os irmãos começam a se dar conta de que o padre está se irritando por pouca coisa, fica facilmente exasperado, se queixa muito e pouco faz para mudar aquilo de que se queixa. Outro caso, também bastante comum, é quase que o oposto: as pessoas percebem que o padre está apático, deprimido, com pouca disposição para a vida, muito postergador. Isso para não falar das patologias mais graves, como algumas depressões severas a que alguns presbíteros estão sujeitados e não admitem, além de questões como a falta de sentido existencial, o alcoolismo ou uso de drogas, vivências desajustadas da sexualidade, busca desmesurada de poder, dentre outros comportamentos igualmente danosos perceptíveis para o

observador mais atento. Um padre que viveu uma dessas situações escreve ao fim de sua psicoterapia:

> Pude trabalhar a minha personalidade e pude me conhecer melhor e tomar decisões que muito me ajudarão na convivência comigo mesmo e na vivência do meu sacerdócio. Minhas qualidades poderão me ajudar na superação de minhas limitações. É preciso que eu saiba reconhecer os meus limites e os limites dos outros e que eu saiba tomar posições maduras. Começo uma nova etapa, onde sou chamado a fazer diferente, sendo mais eu. Fico com a sensação da missão realizada e do desafio de saber conviver com o novo jeito de ser. Sinto que quero mudar e quero fazer diferente. Desejo dar um testemunho e ser mais eu na condução da minha vida sabendo cultivar os valores éticos, morais e religiosos.

Para citar um exemplo de sofrimento que pode levar uma pessoa religiosa à terapia, vou comentar rapidamente sobre uma possível crise vocacional. Mais comumente essas crises aparecem por um de dois caminhos, embora haja outros caminhos pelos quais ela possa eclodir. O primeiro é quando há um certo descompasso entre a vocação que a pessoa percebe que tem e a estrutura da instituição à qual ela está ligada. A pessoa sente que tem que rever os caminhos trilhados, buscar novas trilhas que lhe possibilitem um maior senso de autorrealização e de sentido para a vida; percebe que tem que mudar atitudes e posturas ante seus irmãos ou ante seus paroquianos e sente que precisa de ajuda para fazer essas mudanças com o menor prejuízo possível para si e para os outros e com o maior ganho possível para si e para os outros. São vivências geralmente muito sofridas e difíceis que envolvem um profundo ressignificar da vida.

Outro tipo de crise vocacional, cada vez mais comum e de solução sempre complicada, aparece quando a pessoa religiosa se sente fortemente atraída ou mesmo amando outra pessoa e é colocada ante um dilema complexo, em grande parte artificial: escolher entre viver uma vocação religiosa que tem e que dá sentido a sua vida ou entregar-se a esse amor que tem e que dá sentido a sua vida. Tenho acompanhado dores implacáveis relacionadas a esse dilema, geralmente vividas de forma muito solitária e ante pouca solidariedade ambiental. Imaginemos, por exemplo, o caso de um padre que vive um amor muito verdadeiro por uma mulher, um amor tão verdadeiro quanto sua vocação presbiteral. Ele vai ter que optar entre essas duas possibilidades, ambas naturais, mas proibidas de coexistência em função de uma norma institucional. Este padre dificilmente terá o apoio ou a compreensão de seus pares, submetidos, ao menos potencialmente, a essa mesma aflição ou interessados em que ele coloque mais ênfase em sua vocação sacerdotal

que em sua vocação amorosa. Este padre dificilmente terá apoio ou compreensão dos fieis, que, geralmente de forma superficial, condenarão ou o padre por desejar uma mulher, ou a Igreja por insistir na norma do celibato. No campo da dúvida, da angústia, da decisão que precisa ser tomada, ele, o padre em questão, estará sozinho. Se ele puder contar com um psicoterapeuta sensível e atento, que não tenha respostas ou caminhos a lhe dar, mas que o ajude a se aventurar em seu sofrimento e, assim, decidir e assumir com coragem sua decisão, poderá transformar esse dilema em mais um degrau de crescimento para si e para aqueles com quem convive. Este tipo de acolhida, inerente ao bom trabalho em psicoterapia, independentemente do tipo de questão que traz o cliente, foi vivido por uma cliente que, ao terminar o trabalho terapêutico, escreveu o seguinte:

> Meu muito obrigada também por você ter dedicado o espaço para eu me colocar e ter tido o gesto de acolhida, escuta e compreensão. Conte com minhas orações, meu carinho e gratidão.

Para finalizar, quero falar sobre algo que percebo em meu trabalho e que muitas vezes surpreende as pessoas: embora a área da sexualidade seja uma área sensível na vida de todos nós, embora a questão do celibato seja sempre difícil e exija constante reflexão crítica, não é esse o aspecto da vida que mais leva as pessoas de vida consagrada a procurarem psicoterapia. Como na população leiga, o que mais leva as pessoas religiosas a sofrimentos que demandam psicoterapia são a necessidade de ampliar autonomia e congruência e as dificuldades referentes às relações interpessoais. Mas isso é conversa para outra oportunidade.

RELIGIÃO, UTOPIA E CORPO

ÊNIO BRITO PINTO

Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-SP, psicólogo, professor da SBRASH (Sociedade Brasileira de Estudos em Sexualidade Humana) e autor dos livros Orientação Sexual na Escola – a importância da psicopedagogia nessa nova realidade, São Paulo: Editora Gente, 1999 e Sexualidade – um bate-papo com o psicólogo, São Paulo: Editora Paulinas, 2001

Rua Bastos Pereira, 485
Vila Nova Conceição
CEP 04507.011
Tel/fax: (11) 3887.4546
e-mail: eniobrito@uol.com.br

RELIGIÃO, UTOPIA E CORPO

RELIGION, UTOPIA AND BODY[1]

Ênio Brito Pinto[*] (PUC/SP)

RESUMO

Depois de delimitar o que se entende por utopia, é dada atenção ao conceito de imaginação utópica. Segue-se um breve relato sobre como se dá a interseção entre a religião e a imaginação utópica, abordando a importância do sacrifício corporal no ideário cristão. Aborda-se o momento atual da sociedade ocidental, no qual o mercado vem progressivamente substituindo a religião no trato com a imaginação utópica. Também aqui é dada ênfase ao corpo humano e à manutenção da inversão surgida na Idade Média. Finalmente, e aproveitando que os Parâmetros Curriculares Nacionais colocam, no capítulo dedicado à orientação sexual, o corpo, matriz da sexualidade, como um dos blocos de conteúdo, mostrar-se-á como a orientação sexual pode lidar com o corpo utópico do mercado.

Palavras-chave: utopia, religião, sexualidade

ABSTRACT

Once the meaning of utopia has been determined, focus is placed on the concept of utopian imagining. There follows a brief account on the intersection between religion and utopian imagining attending to the significance of the sacrifice of the body within the christian ideology. A glance is taken at the present state of the western society in which religion is gradually losing ground to market in the approach to utopian imagining. Furthermore, emphasis is placed on the human body and on the maintenance of the inversion which emerged in the Middle Age. ***Finally, and utilizing what the Brazilian Curricular Parameters places, in the chapter dedicated to sexual education, the body, matrix of sexuality, as one of the content blocks, it will be shown how sexual education can deal with the utopian body proposed by the market***

Key words: utopia, religion, sexuality

[1] Trabalho publicado na "Revista Acadêmica Multitemática da Associação dos Pós-graduandos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo", ano X, n ° 28, 2002, pp. 63-77

A sexualidade, enquanto possibilidade e caminho de alongamento de nós mesmos, de produção de vida e de existência, de gozo e de boniteza, exige de nós essa volta crítico-amorosa, essa busca de saber de nosso corpo. Não podemos estar sendo, autenticamente, no mundo e com o mundo se nos fechamos medrosos e hipócritas aos mistérios de nosso corpo ou se os tratamos, aos mistérios, cínica e irresponsavelmente.

Paulo Freire

O termo *utopia* designa um projeto irrealizável, uma quimera, uma fantasia humana que pretende encontrar a possibilidade da sociedade e da vida perfeitas. A utopia pressupõe um alvo definido, um estágio onde serão vencidas as ambigüidades e as ambivalências da vida.

Quando se procura a etimologia da palavra *utopia*, encontra-se que ela é relativamente recente. Segundo Teixeira Neto (1989), a palavra utopia é de 1516, ano em que Thomas More publica "um livro onde se relata a vida melhor levada pelos habitantes de uma ilha situada em algum lugar, a ilha de Utopia, de *ou-topos*, o não-lugar, lugar nenhum, nenhures..." (p. 86)

Alguns autores, dentre eles o próprio Teixeira Neto, afirmam que Thomas More foi buscar inspiração para seu livro em *A República*, de Platão, um livro no qual também se cria uma sociedade que busca a perfeição. Isso nos faz pensar que, se a origem do termo é relativamente nova na história humana, a idéia que subjaz a ele é bastante antiga, certamente anterior mesmo a Platão. Para compreendermos melhor isso, é preciso verificar um conceito que Teixeira Neto lança em seu livro (1989): ele fala da *imaginação utópica*,

> ponto de contato entre a vida e o sonho, sem a qual o sonho é uma droga narcotizante como outra qualquer, e a vida, uma sequência de banalidades insípidas. É ela que, até hoje pelo menos, sempre esteve presente nas sociedades humanas, apresentando-se como o elemento de impulso das invenções, das descobertas, mas também das revoluções. É ela que aponta para a pequena brecha por onde o sucesso pode surgir, é ela que mantém em pé a crença numa outra vida. Explodindo os quadros minimizadores da rotina, dos hábitos circulares, é ela que, militando pelo otimismo, levanta a única hipótese capaz de nos manter vivos: mudar de vida. (p. 82)

A imaginação utópica é própria e típica do homem, independe de época histórica (embora sua maneira de se manifestar assuma formatos diversos dependendo da época) e de condição social. Ela é atávica no ser humano. "A imaginação utópica se impõe, quer desenrolar-se. Sempre existiu e continuará existindo, sob pena, em caso contrário, de aniquilamento do homem." (Teixeira Neto, 1989, p. 84) A imaginação utópica é que realiza o impulso da aventura humana. Não é delirante porque parte de fatores subjetivos individuais que ganham força de representação social objetiva.

---

[*] Ênio Brito Pinto, 44, é psicólogo, mestrando em Ciências da Religião e autor dos livros "Orientação Sexual na Escola – a importância da psicopedagogia nessa nova realidade" e "Sexualidade – um bate-papo com o psicólogo"

Assim posto, podemos entender que o ser humano sempre precisou e sempre precisará de um horizonte. Da possibilidade da consciência dos três tempos – passado, presente e futuro – , decorre para o ser humano a importância do futuro como mantenedor das esperanças que aliviam e facilitam a vivência do presente e prometem algum sentido ao passado. O 'lá-e-então' justifica, confirma e consola o 'aqui-e-agora'. Mas a imaginação utópica não se refere somente ao futuro. Ao partir de uma insatisfação com o presente, a imaginação utópica não pode atingir somente o porvir, pois os tempos – passado, presente, futuro – são inegavelmente interligados na compreensão humana do mundo. Assim, ao se referir ao futuro, a imaginação utópica alcança também o passado e o tenta reconstruir ou explicar. Se o horizonte futuro é algo a ser idealmente alcançado, há também um ponto de partida, igualmente ideal, que, uma vez perdido, pode retornar no futuro. Esta idéia está na base da grande maioria das religiões, como nos lembra Eliade (s/d): "a profunda nostalgia do homem religioso é habitar um 'mundo divino', ter uma casa semelhante à 'casa dos deuses'... Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador." (p. 61)

Fato inerente ao homem, a imaginação utópica tornou-se, na história humana, objeto de atenção de diversas instituições, as quais fizeram dela a mola básica de seu impulso em direção ao poder social. Assim foi com as religiões, assim é atualmente com o mercado.

Por ora, concentremo-nos na maneira como as religiões lidam com a imaginação utópica, uma maneira que faz pensar que as origens da imaginação utópica e da religião, se não são as mesmas, são bastante próximas:

> ... entre as sociedades históricas, como as de que se originou esta civilização, as formas do pensamento religioso encarregam-se de servir como veículos primeiros para a imaginação utópica. A idéia de um paraíso a alcançar, depois, mais tarde, ao fim de alguma coisa – em todo caso, no futuro - , ou a intuição de um paraíso perdido, esquecido lá para trás e do qual o homem teria saído ou sido expulso, são as formas mais comuns de manifestação religiosa da vontade utópica. (Teixeira Neto, 1989, p. 85)

Teixeira Neto (1989) afirma ainda que

> constitui um erro relativamente comum desprezar o pensamento religioso como fonte da imaginação utópica, ao acusá-lo de misticismo e de provocador de ilusões, de alienação. Muitas das propostas vinculadas ao pensamento religioso – melhor seria dizer, ao pensamento do sagrado – dirigem-se para objetivos tão concretos e realizáveis quanto os defendidos pelas grandes utopias nascidas posteriormente entre as sociedades ditas civilizadas, como a Grécia da época áurea e a Europa da Renascença ou da Revolução Industrial. (p. 86)

Pode-se depreender do que vimos até agora que a imaginação utópica pretende, no fim das contas, encontrar um caminho de transcendência, entendendo aqui o transcendente como aquilo que ultrapassa os limites da possibilidade atual. Este conceito nos remete, é claro, à idéia de Deus ou de deuses, mas também nos remete a uma superação dos limites humanos. Em outros termos, podemos dizer que o conceito de transcendência tanto pode ter uma conotação religiosa, ligada ao

sagrado, quanto profana, ligada ao puramente humano. Ou pode até partir de um para chegar ao outro, como veremos adiante.

SACRIFÍCIO E UTOPIA

Se olharmos para o mito cristão da criação do mundo, nele veremos que Adão e Eva são expulsos do paraíso (utopia de origem) porque ofenderam a Deus. Deus não pode perdoar, pois é justo e foi ofendido. Como Deus é infinito, também fica infinitamente ofendido. Aí se instala um problema: o ser humano, finito, só pode pagar finitamente por seu pecado. Como pagar finitamente algo infinito? A vinda e o sacrifício de Jesus são a única forma de se fazer este pagamento, uma vez que ele é humano e Deus, podendo, portanto, pagar infinitamente. Daí a idéia de que Jesus vem redimir os pecados humanos.

A lógica cristã tem como marco categorial o sacrifício, como nos ilustram os exemplos de Abrahão, de Ifigênia e de Jesus Cristo. Segundo esta lógica, o sacrifício existe para não existir mais, ou, dito de outra maneira, a vítima existe para que não haja mais vítimas. Assim, o sacrifício de Jesus aconteceu para que não seja mais preciso que as outras pessoas se sacrifiquem. O mesmo podemos perceber no mito de Ifigênia[2], que é sacrificada para que os gregos possam vencer a guerra contra Tróia. Neste raciocínio, o sacrifício é um mal que vai gerar um bem.

Esse tipo de pensamento está baseado naquilo que é chamado de teologia da retribuição, base das igrejas: Deus premia os bons e pune os maus. Também se dá a isso o nome de meritocracia. A existência e a necessidade de sacerdotes está diretamente vinculada a essa forma de relação com o sagrado, uma vez que se não houvesse a necessidade de sacrifícios não haveria a necessidade de sacerdotes, pois suas principais funções são coordenar o sacrifício e legislar sobre ele. A sociedade, tal como a conhecemos na história do Ocidente, está organizada com base neste pensamento, a ponto de Platão, na utópica *A República,* segundo Teixeira Neto (1989), imaginar uma sociedade revolucionária na qual "ninguém praticaria o bem (ou melhor, deixaria de praticar o mal) apenas porque assim não seria punido pela lei, mas porque teria a convicção íntima de que sua própria e plena realização somente poderia ser obtida quando os outros também a conseguissem." (p. 91)

O raciocínio da retribuição é o que vigora no mundo Ocidental e é o que orienta o cristianismo. A Bíblia fala de progresso ao falar de futuro – progredimos para um mundo melhor que nos será dado por Deus. Mas a vinda de Jesus, se redimiu os pecados, não trouxe a recompensa prometida, uma vez que depois de seu sacrifício o reino de Deus não veio. A explicação encontrada pela igreja medieval não poderia ser a da inutilidade do sacrifício de Jesus, de maneira que o que

[2] Embora o mito de Ifigênia não seja originariamente cristão, foi utilizado largamente pelos doutrinadores cristãos da Idade Média.

acaba ocorrendo é uma inversão: o reino não veio porque ainda há quem não creia. Desta maneira, justifica-se a perseguição aos não-cristãos, pois é preciso convertê-los para que o reino venha.

Segundo Hinkerlammert (1995),

> os cristãos declararam culpada a vítima, e divinizaram o vitimador. O que resulta disso é uma cultura de agressão e dominação... Isso implica uma inversão completa. Na visão do cristianismo conservador medieval, a vítima não é unicamente vítima culpada, mas na verdade é vitimador... Por isso é chave a censura que se faz aos judeus: ter crucificado a Cristo, ter cometido o assassinato de Deus. À luz desta censura, os que resultam ser aparentemente vítimas são na essência vitimadores. Vitimadores de Cristo, aos quais combate a vítima, que é o cristão perseguidor... Origina-se, então, um mundo onde tudo parece ser o contrário do que é. A vítima passa a ser vitimador, e o vitimador é a vítima. (p. 153)

Ainda segundo Hinkerlammert (1995),

> essa lei de Deus, em nome da qual o Império Cristão legitima sua dominação, não é um conjunto de normas, mas um princípio para dele derivar normas. É antes uma inversão da realidade imediata a partir da qual o real significa o contrário do que é. Isso se vê claramente nas Cruzadas que se organizaram para a conquista do Oriente Próximo. Os cruzados que irrompem no Oriente Médio ... fazem, desde sua ótica, uma guerra justa de defesa. Os árabes, que se defendem, fazem, desde essa mesma ótica cristã, uma guerra de agressão, que é injusta. (p. 153)

A SUBJUGAÇÃO DO CORPO

Essa forma de agir dos cristãos têm um substrato básico que é o domínio sobre o corpo, como, mais uma vez, salienta Hinkerlammert (1995):

> o centro dessa inversão do mundo é a negação do corpo. O corpo humano é para o homem a fonte de todos os seus gozos. Até o gozo mais sublime é gozo que se sente como gozo corporal. Na Idade Média transforma-se o corpo no lugar do demônio, e as reações corporais se interpretam como a porta do inferno. Essa transformação realiza-se em nome da vida verdadeira da alma, que é a instância que tem de dominar o corpo. O que a alma pede ao corpo é reação legítima do corpo; o que não lhe pede, é pecado. O corpo é uma Besta para domar. (p. 154)

Depois de lembrar que a alma só pode existir em um corpo e que todas as necessidades, mesmo as mais sublimes, só podem ser satisfeitas através do e no corpo, Hinkerlammert (1995) conclui: “para a alma poder domar este corpo, pode tomar seus conteúdos só da negação das satisfações corporais. Com efeito, assim se constitui a ética medieval.” (p. 154)

Hinkerlammert (1995) comenta ainda que se trata de um dualismo, mas um dualismo diferente do gnóstico ou do neoplatônico, uma vez que “o dualismo cristão da Idade Média é de dominação sobre o corpo, de subjugação , de escravidão.” (p. 154)

Para justificar sua análise, Hinkerlammert cita Bernardo de Claraval:

> não pode esperar o reino celestial o que ainda não reina sobre os próprios membros. Por isso a voz diz: *Ditosos os mansos, porque vão herdar a terra*. É como se dissesse: ‘Sossega os movimentos que escapam ao controle da vontade; amansa essa besta feroz. Estás atado. Tenta escapar do que não podes romper. *És tu Eva.*’ (Claraval, cit. em Hinkerlammert, 1995, p. 155)

Neste discurso da Igreja da Idade Média há uma relação puramente masculina com o corpo, uma vez que a mulher, dentro desta lógica, é vista como tentação. O que se pretende domar, no fim das contas, é a sexualidade, e a maneira para isso é transformá-la em função cuja eficácia possa ser medida e/ou comprovada:

> da alma anticorporal surge o pensamento da eficácia formal. Em relação ao Império, essa eficácia se expressa na expansão imperial. Com referência ao sujeito, porém, vive-se no nível da negação da sexualidade. Domar o corpo é domar a sexualidade (grifos meus). No antissexual se legitima somente a sexualidade que assegura a procriação. O corpo é domado à medida que a sexualidade é orientada pelo serviço funcional à procriação. Toda espontaneidade corporal é combatida. Ao gozo dessa agressividade contra o corpo se chama agora de espiritualidade. (Hinkerlammert, 1995, p. 155)

Uma espiritualidade que está alicerçada numa negação do desejo e num submetimento do corpo à vontade (não ao desejo, é importante frisar), gerando desumanização (a vontade, ao negar o desejo, desumaniza). Mais uma vez, é em Bernardo de Claraval que Hinkerlammert busca um exemplo deste modo de pensar medieval:

> que nosso gozo seja sua mesma vontade realizada em nós e por nós... Todos os afetos humanos se fundem de modo inefável, e se confundem com a vontade de Deus. *Seria Deus todo em todos se ficasse ainda algo do homem no homem*? (Claraval, cit. em Hinkerlammert, 1995, p. 156)

Verifica-se neste texto de Bernardo de Claraval que ainda há um gozo (corporal, como todo gozo), mas um gozo que limita e impede o gozo espontâneo. Em nota de rodapé, Hinkerlammert (1995) afirma que há uma inversão: "quando o inquisidor tortura a bruxa nua diante dele, tem um gozo sexual que ele interpreta como espiritual. Só que é um gozo derivado da destruição do objeto sexual. É a inversão da sexualidade." (p. 156)

O pensamento medieval cristão, ao espiritualizar tudo, torna-se ameaçado pela sexualidade, e acaba por associar o desejo sexual – e todo aspecto não procriativo do sexo – à soberba. Tudo o que se refere ao prazer através do corpo e da sexualidade transforma-se, sob essa ótica, em concupiscência. O resultado disso é que "unem-se corporeidade, concupiscência e rebelião contra Deus. Em conjunto, são a maldade luciférica." (Hinkerlammert, 1995, p.156)

O propósito desse tipo de pensamento é transformar – como efetivamente o faz – o cristianismo em uma religião adequada para o império, uma vez que é transformada em tentação (da qual se deve fugir) qualquer coisa que possa ameaçar a dominação imperial. "Logo, a autoridade agora é inteiramente livre porque luta com Deus contra a concupiscência. O seu exercício é moralizado." (Hinkerlammert, 1995, p. 156)

É desta nova força dada à autoridade que vai surgir o Ocidente. Na Idade Média, essas idéias, que aparecem no princípio do cristianismo, foram elaboradas, como vimos, principalmente por Bernardo de Claraval, além de Anselmo de Canterbury. O que resulta disso tudo é que a autoridade fica sem limites, uma vez que tudo o que pode representar limites é o demônio, portanto

algo a ser combatido e submetido. A autoridade se absolutiza, uma vez que toda liberdade é demoníaca. Para Hinkerlammert (1995),

> essa é precisamente a condição para a mal chamada secularização. Ao negar a liberdade sem limites, o poder absoluto já não pode aceitar nenhum limite para sua ação. Tudo lhe está sujeito. Portanto, toda imaginação mágica do mundo é vinculada com o luciférico, que é preciso negar. A secularização começa pela queima das bruxas. A magia particular, um dos grandes obstáculos para o exercício do poder na sociedade pré-moderna, é destruída. É substituída pela magia da sociedade e da natureza como totalidade. Trata-se do que Marx chama de fetichismo. Essa 'desmaginazação' e posterior 'remagização' fetichista do mundo é a condição para o exercício indiscriminado da racionalidade formal da sociedade burguesa. A queima das bruxas é a revolução cultural de que nasce a sociedade burguesa. (p. 157)

O CÉU NA TERRA

Parece-me importante neste momento não perder de vista que todas essas reflexões que até aqui fizemos têm como base a utopia. Estamos, em outros termos, falando de uma forma de imaginação utópica que é incrementada pelo cristianismo e que se baseia na conquista de uma vida futura (depois da morte) melhor se nesta vida se sacrifica o corpo e, por via disso, a espontaneidade.

Continuemos ainda com Hinkerlammert, o qual afirma que esse movimento, essa 'revolução cultural de que nasce a burguesia', é maniqueísta, como toda dominação. Todavia, o que se alcança a partir da Idade Média é um maniqueísmo absoluto que se manifesta na sociedade ocidental. "Com a reforma, a secularização e a revolução burguesa, esse espírito e eficiência passa ao mercado." (Hinkerlammert, 1995, p. 157) Com essa passagem, a utopia do céu, a possibilidade de uma vida melhor depois desta vida, transforma-se em uma utopia para esta vida, uma utopia na qual o ideal é o progresso científico e material, baseados na possibilidade de se banir três formas da morte, a violenta, a miserável e a natural. A transcendência não é mais a vida no outro mundo, mas pode se realizar neste aqui mesmo, como progresso infindável.

Essa passagem para o mercado traz uma diferença na maneira de lidar com o corpo, embora ele ainda deva ser domado:

> não mais o doma a alma, mas o cálculo do dinheiro no mercado. As satisfações do corpo adquirem legitimidade somente se se expressam no mercado, ao passo que toda satisfação fora do mercado e contra ele se diaboliza, se bem que agora em termos seculares, como algo caótico. (Hinkerlammert, 1995, p. 158)

O que se quer dizer com um corpo domado pelo mercado? É o corpo cujas necessidades só são satisfeitas legitimamente "se servir produtivamente e redundar em divisa suficiente que permite cobrir como demanda outras necessidades. Fora deste círculo da produtividade não há legitimidade da vida corporal." (Hinkerlammert, 1995, p. 158) Para o mercado, só há legitimidade dentro das leis do mercado, numa estrutura de ordenação em muito semelhante à da Idade Média.

SUJEITO E INDIVÍDUO

Assim a sociedade burguesa enfrenta e coloniza o mundo, aniquilando as sociedades pré-burguesas, mas também destruindo o sujeito, "para impor-lhe as leis do mercado como sua única ética." (Hinkerlammert, 1995, p. 158) Já não há mais o sujeito, mas, antes, o indivíduo, o qual só tem valor no mercado, numa lógica de exclusão jamais vista antes. Também as sociedades que não se submetem ao mercado têm o mesmo destino, em guerras com ideologia e pontos de vista semelhantes aos que orientaram as cruzadas cristãs. A inversão entre a vítima e o vitimador se repete: "a burguesia, que fundou seu poder graças ao mito da erradicação da morte em suas três formas (violenta, miserável, natural) só garante a paz interna à custa de gigantescas carnificinas (na I Guerra Mundial)." (Latouche, 1994, p. 25)

Complementando Hinkerlammert, Latouche (1994) nos mostra que, no processo de controle da vida corporal, também a noção de tempo e a consciência da morte merecem atenção da ideologia dominante:

> o projeto da ética burguesa de eliminar a morte sob todas suas formas e impor como valor a *vida* pura e simples só pode se enraizar onde a morte biológica é igualmente percebida como indesejável. É certo que as sociedades tradicionais dão um *sentido* muito forte à morte, à miséria, à doença, enquanto que a exaltação da vida biológica como valor supremo é desumana e destrói o próprio sentido da existência em sua dimensão qualitativa. O Ocidente, ao desencantar o mundo, faz da vida terrestre o valor por excelência. Quando não se tem mais eternidade diante de si, a vida é uma luta tormentosa contra o tempo. É bem verdade que o tempo terrestre se torna infinito, mas esta infinitude se resume em dar um campo ilimitado à ansiedade do homem moderno. A acumulação infinita de obras é um substituto fantástico da imortalidade. Essa luta obsessiva *contra* o tempo, indiferente ao desfrute do instante, é próprio do homem ocidental.(...) O projeto ocidental de morte à morte é verdadeiramente totalitário e exige um abandono total das práticas sociais de integração do 'negativo', morte, miséria, tristeza... (p. 64)

A resistência a este estado de coisas aparece através de uma reivindicação da emancipação humana. Emancipação de gênero, racial, étnica, ecológica, ética. Reivindica-se uma subjetividade que é negada pelo mercado. "Trata-se de um sujeito que é anterior ao mercado e a todas as instituições, e que tem necessidades que são legítimas por si mesmas e não pela demanda que se pode exercer." (Hinkerlammert, 1995, p. 159)

Segundo Hinkerlammert (1995), "a sociedade burguesa confronta-se com eles (os movimentos de emancipação e de resistência) como o seu pior inimigo, e se lança contra eles criando um mecanismo que podemos descrever como inversão antiluciférica, que visa tratá-los como monstros." (p. 159) Estes movimentos de emancipação humana são vistos como o mal absoluto. Todos os seus valores e, por extensão, os valores do sujeito humano e os valores anteriores ao mercado são vistos como caos, como destruidores da humanidade, como demoníacos. A utopia burguesa repete a visão da Idade Média européia, agora através do mercado e de suas leis,

e não mais através da religião. É bem verdade que às vezes há uma maneira aparentemente menos violenta de se combater este monstro: a 'domesticação' dele, ou, em outros termos, a apropriação, a assimilação e a transformação daquilo que é espontâneo em algo a ser aproveitado pelas leis do mercado, como nos adverte Octávio Paz (s/d):

> o caráter eminentemente popular da rebelião erótica foi percebido imediatamente pelas grandes empresas que manipulam os meios de comunicação e pelas indústrias de entretenimento e da moda... E nesta divisão não foram nem a indústria de espetáculo - cinema, teatro, televisão - nem a antiga pornografia literária que ficaram com a parte do leão, mas a publicidade. A boca e os dentes, o ventre e os seios, o pênis e a vulva - signos alternativamente sagrados ou malditos dos sonhos, mitos e religiões – se converteram em slogans deste ou daquele produto. O que teve início como uma liberação se transformou em negócio... É a expropriação da utopia pelos negócios privados. Em seu momento de ascensão, o capitalismo humilhou e explorou o corpo; agora o converte em um anúncio de publicidade. Da proibição à abjeção.

A base dessa visão continua sendo a negação da corporeidade, que fica subordinada à vontade e à funcionalidade, tendo negada a espontaneidade, embora pareça, a olhos mais desavisados, que há uma valorização do corpo no discurso de nossos tempos. Mas é importante nos lembrarmos de que o mercado é anterior, de maneira que a aparente valorização do corpo é, na verdade, valorização do mercado, como, aliás, já nos mostrou Octávio Paz. Confirmando isso, Hinkerlammert (1995) afirma que "a negação do corpo é uma negação da espontaneidade corporal que goza sem nenhum cálculo da finalidade do gozo, e que reivindica o direito de cada ser humano ter acesso aos meios de viver sem ser sacrificado em prol da maximização do rendimento." (p. 161)

A lógica seguida é aquela que diz que uma vez que haja alguma emancipação, alguma liberdade, esta emancipação e esta liberdade não mais conhecerão limites, transformando-se em libertinagem, orgia, concupiscência, caos, violência. "Trata-se de uma inversão antiluciférica. O bem – a liberdade dos sentidos – aparentemente se revela como o intrinsecamente perverso. O portador da luz resulta ser o demônio. Converte-se num monstro, a que se quer exterminar." (Hinkerlammert , 1995, p. 162)

Esta mesma inversão se aplica aos movimentos ecológicos, aos movimentos pacifistas, enfim, a todo e qualquer movimento que vise contrapor-se às leis do mercado. A violência que gera este tipo de inversão tem uma justificativa utópica. Rígida, é bem verdade, mas utópica, como a nos lembrar que a utopia não é por si só boa nem imune a ideologias.

O CAMPO RELIGIOSO

No campo religioso,

> aparece, então, um cristianismo sem amor ao próximo, que combate a este como tentação diabólica. No campo protestante, trata-se do fundamentalismo dos Estados Unidos, e no campo católico sobretudo o do Opus Dei. São cristianismos que condenam todo ato de amor ao próximo como tentação de um mundo cujo senhor é Satanás. O Opus Dei exerce o apostolado do *não* dar. São filhos das trevas que se consideram muito superiores aos filhos da luz. (Hinkerlammert , 1995, p. 197)

O que resulta nos dias de hoje é um mundo no qual o amor perde espaço para a violência, a ponto de se enfatizar tremendamente o aspecto violento da natureza humana, quase como se o ser humano fosse somente violento e só capaz de chegar à possibilidade da convivência com outros seres humanos através da educação ou de condicionamentos. Os temas ligados ao amor, como a solidariedade, a compaixão, a empatia e a alegria, são reprimidos como se não fossem também eles naturais no ser humano. Pela inversão lógica vigente, esses sentimentos só podem ser alcançados através de uma educação que os crie, mas o limite da educação é despertá-los e, com eles, despertar a espontaneidade. Não se desperta o que não existe.

Com relação ao corpo e à sexualidade, essa inversão baseada na lógica medieval que trata a possibilidade amorosa despertada pelo sexo como algo demoníaco pode ser encontrada, por exemplo, em René Girard, orientando a análise que ele faz do homem primitivo.

Para René Girard (1990), "a necessidade sexual, ao invés de unir os homens, divide-os" (p. 262), obrigando a existência de uma entidade reguladora e normatizadora, que seria a religião. Argumenta o autor que "a sexualidade faz parte do conjunto de forças que dominam o homem com uma facilidade ainda mais soberana pelo fato de que ele pretende dominá-las" (p. 49) e por isso

> uma interpretação fundada na violência concederá sem dificuldade alguma ao sexual o lugar considerável que ele ocupa em qualquer pensamento religioso primitivo. Seria tentador acreditar que a violência é impura por relacionar-se com a sexualidade. Mas apenas a proposição inversa mostra-se eficaz no plano das leituras concretas. A sexualidade é impura por relacionar-se com a violência. (Girard, 1990, p. 49)

Para Girard (1990), "a estreita relação entre sexualidade e violência, herança comum de todas as religiões, apoia-se em um conjunto bastante impressionante de convergências" (p. 50), dentre as quais ele destaca o rapto, a violação, a possibilidade de morte da mãe ou da criança no parto, o adultério, o incesto, para dizer que "a sexualidade provoca inúmeras desavenças, ciúmes, rancores e lutas; é uma ocasião permanente de desordem, mesmo nas mais harmoniosas comunidades." (p. 50)

Este tipo de postura de negação do corpo e da sexualidade, como vimos, se teve seu auge na Idade Média com o cristianismo, prolongou-se até hoje através do mercado. Neste sentido, é interessante a observação que Lowen (1993) faz ao contar de sua experiência na faculdade de Medicina. Diz ele que

> naquela época e mesmo agora, num grau ligeiramente menor, a lacuna mais importante no ensino da medicina é a sexualidade humana, ainda que todo médico saiba que essa é uma função de grande importância na vida e na saúde das pessoas. Embora a função reprodutiva tenha merecido extenso tratamento, a sexualidade foi ignorada porque, em vez de limitar-se a um órgão, envolve sentimentos que abarcam todo o corpo. (p. 33)

Depois de tudo o que lemos em Hinkerlammert, não fica nada difícil entender o porquê desta lacuna e do extenso tratamento dado à função reprodutiva nos cursos de Medicina atuais.

A SEXUALIDADE NA EDUCAÇÃO

Se até nos cursos de Medicina, cujo principal objeto de estudos é o corpo humano, a postura do mercado vai de encontro à sexualidade, o que se dirá dos demais cursos, o que se dirá dos ciclos básicos da educação. A sexualidade tem sido tratada nas escolas muito mais pelo silêncio que pelas palavras, embora sejam eloqüentes estes silêncios, como nos explica Foucault (1977). Ao se referir às escolas do século XVIII no tocante à sexualidade, ele argumenta que aparentemente este não é um assunto levado em conta, mas só aparentemente, pois

> ... o espaço da sala de aula, a forma das mesas, o arranjo dos pátios de recreio, a distribuição dos dormitórios (com ou sem separações, com ou sem cortinas), os regulamentos elaborados para a vigilância do recolhimento e do sono, tudo fala da maneira mais prolixa da sexualidade das crianças. (p. 30)

Estas afirmações de Foucault são válidas também para a maioria de nossas escolas neste fim de século XX, haja vista que, se conseguimos alguns progressos, no essencial a escola ainda lida com a sexualidade com o mesmo tipo de prolixidade encontrado no século XVIII:

> queira ou não, a escola intervém de várias formas, embora nem sempre tenha consciência disso e nem sempre acolha as questões dos adolescentes e jovens. Seja no cotidiano da sala de aula, quando proíbe certas manifestações e permite outras, seja quando opta por informar os pais sobre manifestações de seu filho, a escola está sempre transmitindo certos valores, mais ou menos rígidos, a depender dos profissionais envolvidos no momento. (Brasil, MEC, 1998)

Parece-me que fica claro que a maneira de a escola lidar com a sexualidade não difere significativamente da maneira como a sociedade vem lidando com o corpo e com a sexualidade nestes tempos de domínio do mercado. No entanto, a educação é provavelmente a melhor ferramenta disponível para que se facilite aos seres humanos o reencontro com o corpo e com a espontaneidade. É na educação que Morin (2000) vai encontrar o que se poderia chamar de bases para uma nova utopia:

> se é verdade que o gênero humano, cuja dialógica cérebro/mente não está encerrada, possui em si mesmo recursos criativos inesgotáveis, pode-se então vislumbrar para o terceiro milênio a possibilidade de nova criação cujos germes e embriões foram trazidos pelo século XX: *a cidadania terrestre*. E a educação, que é ao mesmo tempo transmissão do antigo e abertura da mente para receber o novo, encontra-se no cerne dessa nova missão. (p. 72)

Assim como Hinkerlammert, Morin (2000) encontra na base da resistência à visão predominante hoje sobre o mundo (e sobre a sexualidade) o que ele chama de contracorrentes regeneradoras:

> freqüentemente, na história, contracorrentes suscitadas em reação às correntes dominantes podem-se desenvolver e mudar o curso dos acontecimentos. Devemos considerar: a contracorrente ecológica; a contracorrente qualitativa; a contracorrente de resistência à vida prosaica puramente utilitária, que se manifesta pela busca da vida poética, dedicada ao amor, à admiração, à paixão, à festa; a contracorrente de resistência à primazia do consumo padronizado; a contracorrente, ainda tímida, de emancipação em relação à tirania onipresente do

> dinheiro; a contracorrente, também tímida, que, em reação ao desencadeamento da violência, nutre éticas de pacificação das almas e das mentes. (p. 72)

Outra contracorrente que eu me permitiria acrescentar a essas tantas elencadas por Morin seria uma que busca a possibilidade de uma vivência mais plena da espontaneidade e um resgate do corpo e da sexualidade como modos de busca de felicidade e de incremento da autonomia das pessoas. A orientação sexual, um trabalho educacional relativamente novo, é um dos frutos dessa contracorrente, na medida em que tem como uma de suas mais importantes bases a idéia de que

> a abordagem deste tema (o corpo, matriz da sexualidade) com os alunos buscará favorecer a apropriação do próprio corpo pelos adolescentes, assim como contribuir para o fortalecimento da auto-estima e conquista de maior autonomia, dada a importância do corpo na identidade pessoal .... Do ponto de vista dos alunos, isso implica construir noções, imagens, conceitos e valores a respeito do corpo em que esteja incluída a sexualidade como algo inerente, necessário e fonte de prazer na vida humana. (Brasil, MEC, 1998)

Pretende-se, a partir do trabalho de orientação sexual, facilitar para os jovens uma postura crítica diante da realidade e da sexualidade. Na orientação sexual trabalham-se as questões básicas da sexualidade humana, com ênfase no contato, aceitação e respeito para com o próprio corpo, o que implica em favorecer aos jovens um melhor conhecimento dos sentimentos e o consequente maior questionamento e melhor crítica sobre o modelo padrão de beleza que o mercado impõe a serviço da objetificação das pessoas e da transformação do corpo em mercadoria.

Em artigo na *Folha de São Paulo*, Rubem Alves (1998) comenta que "Émile Durkheim disse que os povos não são feitos só 'da massa de indivíduos que os compõem, dos territórios que ocupam, das coisas que usam, dos movimentos que executam. Eles são feitos, sobretudo, com as idéias que os indivíduos têm de si mesmos.'"

Tenho para mim que as idéias que as pessoas têm de si mesmas passam pelas idéias que essas pessoas têm sobre a sexualidade e sobre a própria vida sexual, pois é exatamente a sexualidade que denuncia e amplia o desejo de amor, o mais puro desejo humano e o desejo mais puramente humano. Lidar com as possibilidades de conscientização e ampliação desse desejo é uma das tarefas e o principal propósito da orientação sexual, o caminho através do qual ela se torna verdadeiramente Educação.

Não que a sexualidade seja o único caminho para se lidar com o desejo amoroso. Não, longe disso! Ela é um dos caminhos. Mas é um dos caminhos mais importantes, porque é exatamente o caminho por onde o discurso objetificador de nossos tempos mais se faz presente em sua faina de convencer as pessoas que elas não passam de objetos impossibilitados de sonhar.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem, Caro Senhor Ministro da Educação, *in Folha de São Paulo*, p. 1-3, 27/05/98

BRASIL, Ministério da Educação e Cultura, Secretaria de Educação Fundamental. p*arâmetros curriculares nacionais : terceiro e quarto ciclos : apresentação dos temas transversais.* Brasília : MEC/SEF, 1998. disponível na internet, http://www.sinepe-sc.org.br/5a8tt.htm

ELIADE, M. , *O Sagrado e o Profano*. Xerografia sem citação de dados

FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1977

GIRARD, René, *A Violência e o Sagrado*, São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 1990

HINKERLAMMERT, Franz J. , *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo, Paulus, 1995

LATOUCHE, Serge, *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*, Petrópolis, Vozes, 1994

LOWEN, Alexander, *A Espiritualidade do corpo*, São Paulo, Cultrix, 1993

MORIN, Edgar, , *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo, Cortez, 2000

PAZ, Octávio, ensaio *La mesa y el lecho: Charles Fourier*, disponível na internet: http://www.memorial.org.br/revista/paz2.html

TEIXEIRA C. Neto, José, *O que é Utopia*, Coleção Primeiros Passos, vol. 3, São Paulo, Círculo do Livro, 1989

Sexualidade e ética: um olhar do psicólogo[1]

Ênio Brito Pinto

A questão que conduz este artigo diz respeito a **como** estamos vivendo a sexualidade em nossa cultura hoje. **Como** estamos fazendo nossas escolhas no campo da sexualidade? Quais valores nos norteiam hoje em dia? **Como s**e estabelecem alguns valores fundamentais para nossa cultura e para cada um de nós?

Colocar a ênfase no *como* é fundamental para que não se percam de vista os progressos – tantos! – que temos conseguido, especialmente após a segunda metade do século XX. Progressos materiais e progressos relacionais, mais os primeiros que os segundos. Vou comentar brevemente os progressos materiais que temos conseguido; depois, vou me focalizar nos progressos relacionais, pois me parece que, embora nesse aspecto haja significativas evoluções nas últimas décadas, paradoxalmente, é aí que mais o ser humano precisa evoluir.

Como exemplo dos progressos que temos alcançado, posso citar as mudanças na expectativa de vida para as pessoas no Brasil: em 1960, a expectativa de vida era de 54,6 anos; hoje ela está em 72,3 anos. Espera-se que, em 2030, os brasileiros vivam em média mais de 80 anos. Apontam-se duas causas mais marcantes para esse progresso: a melhora das condições alimentares e sanitárias e os avanços da medicina. Mais do que um aumento do tempo de vida, temos conseguido evoluções no que diz respeito à qualidade de vida, especificamente quanto aos confortos.

Não há só progressos a comemorar: além do que ainda não alcançamos, existem os efeitos não-intencionais dos progressos alcançados, os quais acabam por gerar retrocessos e dores. Êxodo rural, problemas de moradia e trânsito nas grandes cidades, devastação de florestas, efeito estufa, poluição, drogas, má distribuição de renda e de oportunidades, dentre tantos, são problemas materiais a serem melhor enfrentados ainda.

Todos esses progressos trazem mudanças, propõem novos horizontes e demandam novas posturas éticas, gerando importantes discussões. Quanto mais progredimos materialmente, mas

---

[1] Publicado na Revista "Vida Pastoral", novembro-dezembro de 2010, ano 51, nº 275, p. 06-11 http://www.paulus.com.br/institucional/wp-content/uploads/2012/07/novembro-dezembro-de-2010-ano-51-n.275.pdf

estamos desafiados a rever nossas relações conosco mesmos, com os outros, com o ambiente, com o mundo, até com o sagrado.

Além daqueles efeitos não-intencionais, as conquistas materiais que a humanidade vem conseguindo têm repercussões no jeito de viver, nas relações que cada um de nós tem consigo mesmo e com os outros. À medida que uma cultura progride materialmente, esse progresso provoca a queda de alguns valores e exige o surgimento de novos valores. Esse processo, geralmente lento, nem sempre é retilíneo e muito raramente é tranquilo. Passamos por um desses momentos de transição. Há uma série de valores que já não nos servem mais, mas ainda não desenvolvemos novos valores que acalmem nossos corações. Vivemos, por assim dizer, uma crise de valores. Somos em parte conservadores e em parte inovadores, e temos, a todo momento, nossa coerência desafiada. São tempos difíceis esses nossos! Difíceis principalmente porque hoje a ninguém escapa a constatação de que inevitavelmente escolhemos. Mesmo aquelas pessoas que escolhem obedecer, sabem que estão escolhendo e que poderiam escolher diferente. Isso coloca como um de nossos valores mais importantes a liberdade.

Ao percorrermos a história da humanidade, verificamos que o nascimento da sociedade capitalista trouxe uma grande mudança no posicionamento humano diante do mundo e da vida: antes do capitalismo havia uma certa predeterminação à espera do homem quando ele nascesse, ou seja, nas comunidades anteriores ao capitalismo a pessoa já nascia com um lugar social determinado e com um destino, de certa forma, já traçado, de modo que, por exemplo, quem nascesse camponês, camponês morreria. A partir do advento do capitalismo, o ser humano já não está mais inserido de maneira natural e imutável numa situação social. Pelo menos em tese, o ser humano já pode escolher seu lugar no mundo, já pode escolher seus valores, o que acabou por enfraquecer uma ética baseada nos costumes, na repetição, de geração a geração, dos valores e comportamentos. Dessa maneira, a ‘liberdade’, enquanto categoria ética, acaba por viver um crescimento perante os outros valores, substituindo, de certa forma, a antiga busca da felicidade como valor supremo. Se antes a liberdade sequer era pensada como valor, agora a felicidade depende da liberdade e de sua consequente – e, às vezes, angustiante – possibilidade de escolher. (*cf* Heller, 1985)

Nossas escolhas são feitas em um ambiente, em uma cultura. Essa cultura configura a maneira como fazemos nossas escolhas pela vida afora; configura, inclusive, a maneira como escolhemos nossos valores. Assim como uma cultura muda em função de suas conquistas,

mudam também as pessoas nelas inseridas e mudam os valores dessas pessoas e da cultura. Cada novo saber nos coloca diante da obrigatoriedade de escolher. Nossas escolhas não são feitas APESAR da cultura em que vivemos, mas NA cultura em que vivemos, concordemos com a cultura, ou não. E cada cultura também faz suas escolhas e privilegia determinados jeitos de ser.

Do ponto de vista da psicologia fenomenológica, cada cultura em cada época tem uma personalidade típica, um jeito de ser que vai ao encontro da ideologia que sustenta a cultura, compondo uma personalidade da cultura. Essa personalidade da cultura se torna tão poderosa, que acaba por se tornar o ideal de grande parte das pessoas, num movimento circular, retroalimentador, em que a cultura alimenta o indivíduo, o qual, por sua vez, alimenta a cultura. Ninguém está imune a isso, ninguém sobrevive se não se ajustar ao ideal cultural. Esse ajustamento se dá a partir das peculiaridades e da força de cada pessoa, de tal maneira que uns se ajustam mais que outros, e a cultura premia mais uns que outros. De maneira geral, os mais frágeis emocionalmente se adaptam melhor à cultura.

Com isso não quero dizer que uns são mais felizes ou mais realizados do que outros por causa dos ideais culturais. A adesão ou a não-adesão a esses ideais não é medida de realização ou de felicidade. A medida é o quanto de si a pessoa tem que ceder nesse processo de ajustamento, de modo que cada um de nós é mais feliz ou realizado na medida que é mais consciente e autêntico consigo mesmo, independentemente do reconhecimento cultural. É a possibilidade de, levando os outros em consideração, se orientar por si mesmo que dá o grau de realização ou de felicidade para cada pessoa.

Essa auto-orientação não se dá, como já disse, independentemente da cultura: fazemos nossas escolhas na cultura na qual vivemos. Hoje a cultura ocidental, Brasil incluído, pode ser caracterizada como uma cultura narcisista. Como tal, o indivíduo privilegiado por essa cultura é a pessoa narcisista. Grande parte dos problemas que enfrentamos hoje tem estreita correlação com o nosso narcisismo cultural, o qual configura como vivemos hoje.

Para delimitar o narcisismo nosso de cada dia, quero lembrar que todos nós temos em nossa personalidade – e precisamos ter – uma certa dose de narcisismo. Quando bem dosado, podemos dizer que, *grosso modo*, o narcisismo é o amor próprio. O problema começa quando esse narcisismo começa a ficar exagerado, porque aí ele gera prejuízos, sofrimentos e dores.

Quando falo em narcisismo, estou me referindo ao mito grego no qual Narciso, depois de rejeitar tantos quantos tentassem aproximar-se sensualmente dele, acaba por apaixonar-se pela sua própria imagem refletida em um lago cristalino. Este mito descreve um jovem tão vaidoso, mas tão vaidoso que não é capaz de amar a ninguém além de si mesmo. Desse exagero da vaidade é que surge na psicologia o termo narcisismo, o qual nos serve para designar um jeito de ser cuja característica principal é uma exagerado apreço pela própria imagem, a exemplo de Narciso.

De maneira sucinta, podemos descrever um indivíduo narcisista a partir de algumas características: a) preocupa-se mais em aparentar que em ser; b) tem imensas dificuldades com a proximidade, ou seja, teme a intimidade e o compromisso amoroso; c) tem extrema sensibilidade a críticas, pois percebe toda crítica como ameaça pessoal; d) tem dificuldade de lidar com os aspectos simbólicos da vida; e) é egocêntrico, com dificuldade de empatizar com os outros; f) orgulha-se de não precisar dos outros ou imagina-se como não influenciável; g) é extremamente competitivo; h) tem grande dificuldade para lidar com os aspectos femininos da existência; i) trata-se como um objeto e faz o mesmo com os outros; j) tem dificuldades de lidar com o tempo e com o envelhecimento; k) é francamente hedonista; l) tem imenso potencial, mas teme realizá-lo, de modo que, enquanto não realiza esse potencial, a profundidade é trocada pela ostentação. (*cf* Schwartz-Salant, 1995) Essa relação de características diz respeito ao indivíduo adulto; ela só demarcaria o narcisismo de um adolescente se muito exacerbadas.

A cultura ocidental pode ser entendida como uma sociedade narcísica porque tem características típicas do narcisismo e, principalmente, porque exige de cada membro, para ser aceito, que se comporte segundo esses parâmetros que listei. Ou, nas palavras de Lasch, a sociedade narcísica é aquela “que dá crescente proeminência e encorajamento a traços narcisistas”.

Por causa do pouco espaço que tenho, vou destacar desta lista de traços narcisistas quatro características: a relação com o tempo, o hedonismo, a relação com o corpo e a dificuldade com a empatia.

O tempo narcísico é um tempo de imediaticidades e de hedonismo. *Fast food*! Compre hoje, aproveite já, e só comece a pagar daqui a dois meses. Cursos superiores em menos de dois anos, viagens a jato, trens-bala, carros supervelozes, responsabilidades precoces, “ a vida é uma correria”. Vivemos como se o tempo fosse algo que nos fosse dado e tivesse que ser aproveitado

ao máximo, antes que se esgote. Mas o tempo não é somente algo que é dado ou pelo qual simplesmente passamos! O tempo é uma construção humana. Para o ser humano o tempo mais importante é o tempo vivido, não o tempo cronológico. No tempo vivido, uma vida pode passar depressa demais; ou, ao contrário, uma hora, às vezes, dura um século. Então, se o tempo humano é o tempo vivido, como é o tempo narcísico?

O tempo vivido narcísico é imediatista. Tudo tem que ser para aqui e agora. Conceitos como paciência, espera, conquista paulatina, construção ao longo do tempo, e outros semelhantes, não nos servem mais. Aquela velha passagem da Bíblia que diz que tudo tem seu tempo, está superada. O tempo é agora! Imediatamente! Como isso repercute nas relações amorosas? Elas também se tornam rápidas. E, porque rápidas, tendem a ser mais e mais superficiais. Essa escolha pela rapidez, essa preferência pelo vertiginoso, tem nítida conotação ética e importantes consequências na vivência da sexualidade.

O tempo de cada pessoa é construído e vivido a partir do tempo biológico e do tempo cultural. O tempo biológico nos lembra que envelhecemos a cada segundo e que caminhamos para a morte; o tempo cultural nos grita a plenos pulmões que devemos permanecer jovens, que a beleza é essencialmente juvenil, e que a morte deve ser negada, ou, pelo menos, banalizada. E nenhum de nós escapa hoje desse conflito, pois cada um de nós vive o tempo mas não o determina.

Pulando rapidamente de assunto, vou tratar agora daquele que é um dos mandamentos mais fortes da cultura narcisista: o hedonismo. Entendo aqui o hedonismo como uma ideologia que defende que o prazer é o bem supremo, a finalidade e o fundamento da vida, ou seja, a ideologia hedonista defende que se deve ter o maior prazer possível a cada momento, com pouca atenção às consequências de cada ato, pouco importa de onde venha esse prazer. A vida abundantemente vivida é confundida com a vida inconsequentemente vivida.

O prazer é importante, mesmo fundamental na vida. Ele não é a finalidade da vida. O prazer é meio, um dos melhores meios, mas não o único. A finalidade da vida são as relações, é o desenvolvimento ao máximo dos potenciais de cada pessoa em sua relação com as outras pessoas e com o mundo. Quando uma cultura coloca como máxima suprema o “apenas goze a vida”, há um buraco nela. Porque, se a vida é gozo, ela é também, talvez até principalmente, a difícil assimilação das frustrações tantas a que estamos sujeitados desde que nascemos. Em nossa cultura, a maneira mais comum do hedonismo se manifestar, especialmente para os mais jovens,

é no constante fazer. É preciso ação, movimento, agitação, para que uma pessoa se sinta viva. A superestimulação é desumanização e logo se torna compulsão. Quando a quantidade de experiências sexuais é mais importante que sua qualidade, o resultado acaba sendo ansiedade e depressão, não vitalidade.

Agitar-se prazerosamente é bom e saudável, desde que não se perca a capacidade de aquietar-se e contemplar as estrelas. Cada coisa na sua hora. A vitalidade, a vida em abundância, vem do ritmo entre ação e contemplação, entre agitação e quietude, entre pensar e sentir, entre ser e fazer. Na nossa cultura hedonista a hora da quietude é sempre adiada em prol do máximo proveito do prazer advindo da ação. A ação excessiva se torna ação compulsiva, de maneira que a pessoa acaba como que dominada pelos sentidos, reduzindo sua capacidade de reflexão, reduzindo sua capacidade de cuidar-se, inclusive sexualmente.

Outra questão delicada quanto pensamos sobre sexualidade e narcisismo é o corpo. É no cuidado com o corpo que encontramos os maiores problemas com a ideologia narcísica, especialmente para os mais jovens.

Uma primeira coisa que nos chama a atenção quando estamos diante de um indivíduo narcisista é a sua imensa dificuldade em sentir e perceber emoções. O contato do narcisista com os sentimentos é extremamente deficiente, embora o contato com as sensações seja intensificado. O indivíduo narcisista exagera os sentimentos em busca da sensação de estar vivo: em vez da coragem, vive temeridade; em vez do medo, pânico; no lugar da tristeza, depressão; em vez da alegria, euforia; no lugar da raiva, competitividade; em vez de amor, manipulação e culpa.

Isso só pode ser feito se a pessoa considerar seu corpo, fonte dos sentimentos, como um objeto. O narcisista lida com o corpo como se ele fosse um objeto a serviço de um ego, algo a ser usado, e não vivido. O corpo passa a ser algo que se tem, em vez de algo que se é. A maneira como o narcisista lida com seu corpo vai determinar diretamente a maneira como ele lidará com sua sexualidade. O sexo passa a ser performance, meio de impressionar o parceiro ou parceira, de maneira que o indivíduo narcisista se torna uma pessoa capaz de fazer sexo, mas incapaz de fazer amor.

O corpo, aparentemente bem cuidado, atraente ao olhar, não mostra os olhos durante a relação sexual. Aliás, não mostra os olhos, as “janelas da alma”, em nenhuma relação. A relação íntima, face a face, é muito penosa para a pessoa narcisista. Ela prefere comer vendo TV,

conversar vendo TV, se isolar vendo TV, como bem salienta Mário Quintana quando diz que “os que olham a tevê vivem eternamente de perfil, separados uns dos outros...”.

O olhar é a janela por onde os sentimentos podem aparecer, uma janela fechada pelo narcisista. É também a janela por onde passam a espontaneidade, a empatia e a solidariedade, o que significa que o narcisista não é capaz de vivenciar plenamente essas formas de ligação com o outro. As barreiras ante a espontaneidade, a empatia e a solidariedade, bem como a exagerada atenção ao desempenho são marcas de nossa cultura.

Uma das mais importantes barreiras à empatia e à solidariedade é uma certa falta de atenção para com os pequenos gestos, as pequenas atitudes. Uma ampliação da conscientização sobre a importância da empatia e da solidariedade só poderá ser verdadeiramente formada se vinculada ao cotidiano das pessoas, ao dia-a-dia das pequenas atitudes e posturas, ao concreto da existência de cada pessoa. Caso contrário, a solidariedade nunca deixará de ser algo especial para se fazer em momentos especiais. O que quero dizer é que devemos banalizar a solidariedade, torná-la algo comum em nosso dia-a-dia. Isso poderá ser alcançado se iniciado pelos mais próximos, se voltado a princípio para aqueles que nos são iguais socialmente ou próximos afetivamente.

Não é verdade que a solidariedade para com os mais próximos seja inevitável ou suficientemente existente, a não ser em momentos extremos. Momentos extremos, entretanto, não são parte do cotidiano e são raros o bastante para que possamos olhar com mais atenção para a possibilidade da solidariedade nos outros momentos, aqueles do dia-a-dia, aqueles nos quais até parece que a solidariedade não tem cabimento. Quase não se percebe em nossa cultura, quer seja nas escolas, quer seja nas famílias, uma educação preocupada com esse tipo de postura diante da vida: somos educados e educamos principalmente para a competição e para o raciocínio, quase nada para a solidariedade e o sentimento. Isso gera a troca do “sexo com” pelo “sexo em”.

Nesse sentido, seria interessante que passássemos a prestar atenção aos laços afetivos com o ambiente, à possibilidade de se compreender o diferente, o outro, quer ele seja de outro sexo, quer ele seja de outra orientação sexual. Tentar compreender o diverso, tentar compreender o outro, é combustível para acender a chama da compaixão, farol da solidariedade.

Necessitamos urgentemente de um incremento da empatia, pois, à medida que conseguimos acentuar a capacidade de empatia, também ampliamos nossa intolerância à dor

alheia, o que pode nos levar a ações de maior cuidado e atenção para conosco mesmos, para com o outro e com o ambiente.

Para finalizar, há uma questão crucial que quero abordar. Quando coloquei aquela lista de características da pessoa narcisista, eu terminei com a seguinte característica: l) tem imenso potencial, mas teme realizá-lo, de modo que, enquanto não realiza esse potencial, a profundidade é trocada pela ostentação.

Isso quer dizer que a pessoa ou a cultura narcisista não é assim por acaso: tanto a pessoa quanto a cultura têm potenciais imensos, que precisam ser melhor explorados para que se possa trocar a ostentação pela realização, o parecer pelo ser. Isso vem acontecendo em nossa cultura em diversos aspectos: são as resistências à ideologia narcísica, as quais aparecem através de reivindicações por uma maior autonomia. São inúmeras essas reivindicações e vêm de inúmeras fontes: vêm de questionamentos acerca de questões de gênero, de raça, étnicas, ecológicas, éticas, sexuais. Essas buscas todas se fundamentam na possibilidade de que narciso crie coragem e se aventure pelos rios do amor (*cf* Morin, 2000). Com calma, com curiosidade, com humildade, com a capacidade de se admirar ante o diferente e dialogar e conviver mesmo ante a diferença.

Essa emancipação acontece em meio a buscas por novas perspectivas, integradoras e mais complexas, em direção a redes e vivências comunitárias nas quais possamos nos descobrir como parte de algo maior. Vivemos hoje uma necessidade de colocar em seu devido lugar o “eu” para darmos o merecido valor a esta outra palavra cheia de beleza e mistério: “nós”. Mas atenção: falo de um “nós” que inclui o diferente, não apenas o semelhante; o aparentemente distante, não apenas o próximo. Um “nós” que nos permita exercer com confiança a sensibilidade solidária, a empatia, a compaixão, as quais possibilitarão, por sua vez, a convivência aprendente, respeitosa e amorosa com o outro, tão diferente e tão igual.

Bibliografia

HELLER, Agnes. (1985) *O Cotidiano e a História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra

LASCH, Christopher (1983). *A Cultura do Narcisismo.* Rio de Janeiro: Imago

MAY, R. (1992) *A Procura do Mito*. São Paulo: Manole

MORIN, Edgar. (2000) *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez

PINTO, Ê. B. . (2000) Para que Mundo Educa(r)mos. Revista Psicopedagogia, São Paulo, v. 19, n. 52, p. 48-56

_____ (2005) O Narcisismo Nosso de Cada Dia. Sampagt Revista do Instituto de Gestalt de São Paulo, São Paulo, v. 2, p. 57-62

SCHWARTZ-SALANT, N. (1995). *Narcisismo e Transformação do Caráter.* São Paulo: Cultrix