



Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico

*Psychology of Religion and Spirituality in Brazil
from an ethnopsychological approach*

José Francisco Miguel Henriques Bairrão*

Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil

Resumo

A pesquisa etnopsicológica pode ser útil para descobrir e mapear intersecções e distinções do emprego de categorias analíticas como “religião” e “espiritualidade” e traz à luz a multiplicidade de concepções e vivências de espiritualidade e de religião vigentes em épocas e sociedades distintas. Neste artigo defende-se a combinação entre pesquisa etnopsicológica e o estudo científico das religiões e das espiritualidades e a precedência da primeira sobre o segundo. O argumento é ilustrado mediante alguns exemplos de resultados de pesquisa obtidos no Brasil e parte do pressuposto de que

* JFMHB: Doutor em Filosofia, e-mail: bairrao@cnpq.pq.br

a religião, pelo menos de um ponto de vista psicológico, não pode ser estudada independentemente dos sujeitos humanos que lhe dão suporte.

Palavras-chave: Psicologia da Religião. Etnopsicologia. Cultos Afro-brasileiros.

Abstract

The ethnopsychological research can be useful to discover and map intersections and distinctions of the use of analytical categories such as "religion" and "spirituality" and brings light into the multiplicity of prevailing concepts and experiences of spirituality and religion in distinct times and societies. In this paper the combination of ethnopsychological research and scientific study of religions and spiritualities and the precedence of the former over the latter is defended. The argument is illustrated by some examples of research results obtained in Brazil and stems from the notion that religion, at least from a psychological point of view, can not be studied independently from human subjects that support it.

Keywords: *Psychology of Religion. Ethnopsychology. Afro-Brazilian Cults.*

Introdução

A Etnopsicologia é uma área de conhecimento em geral situada na fronteira entre a Psicologia e a Antropologia. Embora os termos Psicologia Antropológica e Antropologia Psicológica também sejam encontráveis, a denominação Etnopsicologia tende a consolidar-se e apresenta a vantagem de sublinhar a pertença desse campo de saber ao conjunto das etno-ciências e de deslocar a ênfase do âmbito de uma polêmica estéril sobre o que seja substantivo ou adjetivo na delimitação de regiões de saber acadêmico, sempre sujeitas a rivalidades profissionais, para o que realmente é relevante, o reconhecimento de que todos os povos e em todas as épocas produziram saberes lato senso psicológicos (LUTZ, 1985).

No caso da Psicologia, deve-se considerar que o desvendamento empírico dos saberes etnopsicológicos, na medida em que se encarnam em comportamentos sociais e autocompreensões pessoais, é uma condição preliminar e imprescindível a qualquer projeto de construção de uma Psicologia democrática e em diálogo com os seus utentes (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2011).

A Etnopsicologia levanta desafios teóricos notáveis tanto para a Antropologia como para a Psicologia, nomeadamente se as teorias psicológicas aceitas numa época e desenvolvidas em sociedades ocidentais específicas poderiam ter validade universal ou seriam apenas algumas entre diversos constructos psicológicos; bem como se categorias culturais nativas, embora necessárias ao entendimento do comportamento social, seriam suficientes para compreendê-lo ou se deveriam ser associadas à suposição de processos mentais e de uma natureza humana universal (LEVINE, 2005). O mesmo autor recomenda que estudos etnopsicológicos, os quais geralmente têm sido feitos por estrangeiros às sociedades em estudo, sejam feitos igualmente por nativos dessas sociedades, os quais em princípio poderiam ter acesso a ressonâncias e sutilezas linguísticas e psíquicas a que forasteiros não teriam acesso. No caso da sociedade e da espiritualidade brasileiras, este tipo de estudo etnopsicológico direcionado para comunidades tradicionais e religiões brasileiras que poderiam constituir-se em campo empírico para a pesquisa etnopsicológica tem sido desenvolvido, entre outros, pelo Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo (DIAS; BAIRRÃO, 2013).

Para a Psicologia da Religião, a investigação etnopsicológica é relevante por diversos motivos, entre os quais merece destaque, em primeiro lugar, o fato de permitir precisar o uso de palavras como “religião” e “espiritualidade” ou de encontrar termos aproximadamente equivalentes em diferentes sociedades ou em grupos culturalmente diversos da mesma sociedade. Deste modo também contribui para o esclarecimento do que efetivamente possa ser universal no entendimento de categorias analíticas relevantes para a pesquisa psicológica, tais como “sociedade”, “cultura”, “religião”, “espiritualidade” etc.; bem como é útil para o discernimento de

diferentes formas de extensão e de incidência da experiência considerada religiosa em diferentes contextos.

Para embasar o argumento e a título de ilustração, consideram-se alguns dos principais resultados de pesquisa obtidos pelo Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo, campus de Ribeirão Preto. Para efeito dessa apresentação, selecionaram-se aqueles que seriam capazes de contribuir para um ensaio de caracterização do que poderia ser entendido como uma religião brasileira.

Também serão resumidamente introduzidos alguns dos desafios propostos por este enfoque nesse campo de estudos, que se estabelece na fronteira entre Psicologia Cultural (BELZEN, 2010) e Etnopsicologia (LUTZ, 1998), sempre com o propósito de sublinhar a relevância da pesquisa etnopsicológica para a Psicologia da Religião e da Espiritualidade, no atinente ao seu caráter propedêutico à prevenção de projeções culturais e de preconceitos etnocêntricos, bem como o seu valor heurístico para a descoberta de nuances da experiência religiosa em distintos grupos culturais. Parte-se do princípio de que não conviria estudar a religião, pelo menos de um ponto de vista psicológico, independentemente dos sujeitos humanos que lhe dão suporte e que, por isso, o entendimento dos fatos religiosos como concomitantemente processos sociais e psíquicos é imprescindível.

Metodologia

Dado o cunho dialógico inerente ao processo de pesquisa de um “objeto” de estudo que, na qualidade de uma alteridade interpelante, se apresenta como alguém que se comunica e se manifesta como irreduzível a uma coisa, um desafio adicional prende-se ao fato de na maior parte das vezes o pesquisador ver-se envolvido. Deste modo, embora muitas e diversas modelagens metodológicas sejam admissíveis em pesquisa etnopsicológica, em primeiro lugar e sempre em alguma medida é necessário recorrer a estratégias etnográficas e a pesquisa participante.

Os métodos, como deveria ser sempre o caso, em última análise dependem da natureza dos problemas enfrentados. É a qualidade dos

resultados alcançados que pode justificar a sua escolha e, dependendo do assunto a ser pesquisado, pode ser necessário adotar diferentes modalidades metodológicas. Uma vez que se considera que o estudo psicológico da espiritualidade e da religião deve se ancorar solidamente na experiência social e cultural, e por isso os procedimentos adotados têm sido, na sua quase totalidade, de base etnográfica, com algumas nuances motivadas pelos aspectos sutis e subjetivos destas vivências espirituais e religiosas (BAIRRÃO, 2012a), pelo menos no que estas apresentam de mais característico no contexto brasileiro (COELHO; BAIRRÃO, 2015). Sublinhe-se, no entanto, que, até mesmo uma observação participante, se situada em um ponto de vista puramente exterior à experiência religiosa, é insuficiente para alcançar a descrição etnográfica de processos psíquicos associados à essa espiritualidade (BAIRRÃO, 2015a).

A participação não é uma opção, mas um requisito, o que por sua vez envolve desafios de cunho metodológico e psicológico que não podem ser desconsiderados. Frequentemente, se não sempre, para se encontrarem as filigranas do fenômeno, para que ele se manifeste na sua natureza própria, é necessário calcular que o faz não como uma coisa ou estrutura objetivável, mas como uma enunciação relativa ao ser próprio dos fiéis que o interpelam e que o incluem nas suas conversas, não apenas como tema de debate, mas como interlocutor interveniente e, o mais das vezes, para discorrer a respeito do próprio pesquisador, do que ele faz ali e do alcance e limitação dos resultados que poderão vir a ser alcançados (BAIRRÃO, 2005). Isto não obstante em muitos casos essa “comunicação” carecer de palavras e por vezes requerer mesmo uma situação de silêncio mental.

Mesmo quando esse terceiro se manifesta em palavras, nos cultos afro-brasileiros a linguagem denominativa costuma ter um papel muito secundário, o que tem como consequência imediata uma dificuldade em determinar categorias e de encontrar terminologias generalizáveis. Nem sequer é seguro definir exatamente onde começa e acaba um culto, sendo clássico seu entendimento como um contínuo mediúnic (CAMARGO, 1961).

De fato, a experiência de pesquisa tem mostrado que, no contexto das, por assim dizer, religiões brasileiras, as denominações não se

estabelecem isoladamente. Não apenas os fiéis circulam bastante entre elas, como as entidades espirituais, objeto de culto e de interlocução, podem igualmente transitar e apresentar-se diversamente, mas de forma reconhecível, por entre elas. Entendida como uma religião nacional, por se propor como uma síntese da experiência social e étnica brasileira, a denominação Umbanda foi objeto da maioria dos estudos do Laboratório de Etnopsicologia. No entanto, à medida que a pesquisa se expande para outras designações religiosas, tem ficado cada vez mais claro que não se trata de continentes isolados. Talvez por isso e por não terem tanta importância há tantas denominações. Algumas das quais em si mesmas indiciam o cunho de transição e composição entre práticas religiosas. Entre outras, registram-se Santidades, Umbanda, Catimbó, Babassuê, Pajelança, Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha, Jurema, Babassuê, Encantaria, Vale do Amanhecer, Superior Racional, Candomblé, Batuque, Tambor, Xangô, Tambor de Mina, Macumba, Canjerê, Quimbanda, Umbandaime, Umbandomblé, Mesa Branca, Jurema de Mesa etc., com a ressalva de que não apenas dialogam como eventualmente se recobrem e surgem evidências de que esses termos não tenham importâncias e possam estar no lugar de outros mais fundamentais e reservados ou de algo sem nome, que seria o que realmente importa (BRANT CARVALHO, 2016).

Resultados

Possivelmente esse despreço ou cautela relativa à linguagem verbal proposicional e denominativa, com a qual em outros horizontes religiosos se explicitam crenças e representações sociais, pode advir de uma reação à intolerância religiosa e perseguição social a esses cultos; presumivelmente também do imbricação e inversão entre o que de um ponto de vista eurocêntrico se conceberia como arte e religião sem alcance cognitivo mas na África subsaariana se valida como estratégia de apreensão e conhecimento do outro (KRAMER, 1993); mas provavelmente também da percepção farta e facilmente comprovada de que o mais das vezes na retórica religiosa, independentemente do seu valor doutrinário ou teológico, serve para as pessoas mentirem umas às outras e principalmente

enganarem a si mesmas. A experiência direta do sagrado, em diversos cultos afro-brasileiros experimentada no próprio corpo mediante a possessão ou por meio da ingestão de enteógenos como a ayahuasca ou a jurema, parece se sugerir como uma garantia contra esse tipo de manipulações e uma forma de escapar a formas de controle por meio da manipulação de crenças e de representações.

Os traços elencados deixam patente a fluidez e o dinamismo do universo religioso dito afro-brasileiro e tornam praticamente impossível estabelecer uma visão de conjunto. Um ensaio nessa direção, de qualquer modo, não poderia deixar de salientar que basicamente ele se organiza interativamente entre os seus diversos agentes, pessoas e agrupamentos, mediante contrastes, incorporações e recomposições de segmentos de uma vasta conversa intercultural baseada em mal-entendidos que remontam aos primórdios da colonização e que, na realidade, pode ter replicado ampliadamente, com novas fontes e atores, processos de maleabilidade e de ajuste que já estariam presentes no catolicismo ibérico (ESPÍRITO SANTO, 1993), ao que se somam raízes indígenas, e o paciente e cuidadoso trabalho de uma arquitetura conceitual africana e que se alimenta.

Essa espiritualidade em forma de aquarela permite sempre novas sínteses criativas e recombinações originais, para as quais as denominações são de somenos importância, assim com as fronteiras entre vida social e espiritualidade, cientificismo e religião, vida familiar e culto aos mortos etc. Apenas para citar alguns exemplos, encontram-se colônias espirituais indígenas decalcadas da utopia espírita do “Nosso Lar” (Legião Branca Mestre Jesus), sínteses entre espiritismo e pesquisa fitoterápica (Terras de Ismael), articulações entre o domínio espiritual do tempo e previsão meteorológica (Fundação Cacique Cobra Coral), transplantes amazônicos de personagens bíblicas (União do Vegetal), raízes africanas numa palmeira nativa (Tumba Jussara), encantaria franciscana (Barquinha) etc. Todas essas exemplificações são redutoras e apenas se prestam a sugerir um painel da complexidade, variedade e sofisticação envolvida pela espiritualidade afro-brasileira que, antes de mais nada, não se detém aos limites do que tradicionalmente é idealizado como religião.

Elas também não se reduzem ou se conformam às suas supostas origens, mas apenas para um olhar exterior aí haveria uma condição de

perda de tradicionalidade ou de heresia. Conforme já dito, poderia mesmo asseverar-se que a “pureza” da tradição afro-brasileira ainda está por vir e se situa sempre no futuro. O passado é reagendado para compor o futuro e sempre está se ressignificando e talvez o estatuto de cosmologias (sempre) em construção (SENA ARAÚJO, 1999) seja o que melhor as caracterize, não apenas num caso, mas em todos.

Deste modo muita pesquisa há a fazer, mas talvez nem tanto com vista apenas a um entendimento propriamente dito dessas religiões de um ponto de vista teórico e conceitual, pelo menos numa perspectiva exaustiva (tarefa impossível, uma vez que há indícios de que, se não cada uma em particular, o seu conjunto se apresenta incompleto e em devir), mas pelo prisma do conhecimento das pessoas e da sociedade brasileira que as cultivam. A falta de pesquisa psicológica, numa perspectiva histórica, sobre esses diálogos, prováveis conflitos e negociações, dificulta uma melhor compreensão desses processos.

Se não for levada em conta uma prévia exploração desse universo religioso por uma perspectiva etnopsicológica, não se dará conta da especificidade desse tipo de religiosidade. Ela proporciona maleabilidade para reconstruir os olhares e métodos analíticos que se debruçam sobre fenômenos religiosos desse tipo e provavelmente é útil para o estudo de todos, na medida em que viabiliza a adaptação e renovação dos instrumentos e conceitos analíticos, em consonância com uma inflexão crítica embasada na enunciação do outro espiritual, mas sem colapsar numa demissão da finalidade da pesquisa, o que não raramente sucede quando o pesquisador se demite do seu papel e recua da colocação de si mesmo como um convite a eliciar a atividade simbólica interpretativa do outro espiritual para uma adesão crédula a uma representação de si paralisante desse processo, na qual, entretanto, se tenha alienado.

De fato, infelizmente, é bastante comum que a perturbação provocada por uma situação em que o investigador se percebe subitamente deslocado para a posição de interpretado em vez de intérprete, numa aparente inversão de papéis, desencadeie inversões de uma atitude prévia de incredulidade numa credulidade ingênua e dogmática, fazendo soçobrar a pesquisa, num misto de confissões e de elucubrações autorreferenciais, no melhor dos casos inócuas ou estéreis relativamente às metas do estudo

proposto. Nesses casos desconhece-se que a credulidade já está em germe na incredulidade e vice-versa e, que são ambas dois lados de um mesmo processo psíquico insulado no ego do observador, um fenômeno irrelevante do ponto de vista do acontecimento espiritual como alteridade efetiva e alheio a uma investigação atenta à revelação do outro espiritual, na forma de uma compreensão do sujeito da pesquisa na pessoa do pesquisador (ROTTA, 2014).

Os pesquisadores acadêmicos com menos familiaridade com este universo ou estritamente atidos a estratégias de pesquisa não interativas nem participantes poderão apreciar e valorizar uma descrição dos procedimentos que têm viabilizado uma observação suficientemente próxima e meticulosa de tais fenômenos. Está fora do escopo deste artigo descrever caso a caso essas interações, não apenas pelo escopo proposto para este ensaio como também porque esse desenvolvimento excederia os limites do artigo, mas também porque essas informações estão publicadas e são amplamente acessíveis mediante a consulta às referências indicadas. No entanto, algumas indicações gerais podem ser úteis.

O ponto crucial a ser levado em conta é a natureza, por assim dizer, agencial dos fenômenos espirituais considerados. Não são nem comportamentos humanos objetivos nem redutíveis a representações previamente dadas. Apresentam uma intencionalidade significativa e compreensiva, e o primeiro passo da pesquisa é permitir-se ser significado e apreender o lugar em que se foi situado. É desse lugar que o diálogo procede e a reconstituição dessa posição é imprescindível a uma decifração da estética e da linguagem em que lato senso se consubstancia o fenômeno espiritual. A consideração deste ponto é uma das riquezas da tradição de pesquisa psicanalítica (a noção de transferência) que infelizmente, muitas vezes, é ignorada, com resultados desairosos. A espiritualidade dirige-se a alguém, ela se endereça ao pesquisador e nessa medida a impossibilidade de se permitir ser participante, o mais das vezes, tem o custo dos resultados obtidos pecarem pela trivialidade ou pelo arbitrário e não senso.

Isto não significa de forma alguma que seja necessária uma espécie de conversão religiosa, ou de estratégia de engano e falta de sinceridade na interação. O pretendido é apenas que o pesquisador compreenda que o revelado é contado a ele e que ao longo do tempo a estrutura do fenômeno

é a de uma conversa. A habilidade para o diálogo e poder situar-se nessa situação é imprescindível. Portanto, os eventos da pesquisa devem ser entendidos num quadro temporal, em que está em jogo algo que veio antes, um acontecimento atual, e algo que virá depois. Por isso, a explicitação do interesse e do estatuto de pesquisador são imprescindíveis, pois a clareza dessa formulação será levada em conta pelo fenômeno na articulação da sua resposta.

O pesquisador deve e tem de formular com clareza a sua questão de pesquisa a todos os interlocutores, humanos e espirituais, mas não deve esperar que a resposta surja num formato previamente convencionado. Boa parte das dificuldades de pesquisa e da aparente vacuidade de resultados devem-se à rigidez da formação e das expectativas do estudioso, que erroneamente fantasia que pode trazer para as suas categorias, para o seu vocabulário e para os seus esquemas procedimentais a interação com o outro, seja ele humano ou espiritual.

Para ter um termo comparativo do teor de fundo dessas interações tem se mostrado relevante dar ouvidos, não apenas à interpelação direta entre pesquisador e fenômeno espiritual, mas também observar outras interações em campo. Isso permite particularmente examinar o que permanece constante em interações com distintos interlocutores. Claro que esta estratégia comporta algumas complexidades e não é algo tão obvio de alcançar, se for levar em conta que os médiuns, por exemplo, costumam dizer que muitas vezes o que os espíritos relatam aos seus consulentes é algo que eles deveriam ouvir e que, portanto, há uma multiplicidade de endereçamentos concomitantes.

Além disso, não se podem ter expectativas muito rígidas quanto à forma pela qual o interlocutor vai se comunicar. Ele pode dizer que se comunicou por meio de um episódio acontecido aparentemente aleatório, ou sugerir que o fez mediante um sonho ou alguma outra forma de experiência subjetiva. Portanto, a multiplicação de interlocuções e de parcerias e uma estratégia de atenção flutuante podem aumentar o repertório de atos a eventos significativos, que podem vir a ser sancionados pela manifestação espiritual em estudo como sua comunicação. Esta sanção, obviamente, é imprescindível à definição dos elementos que serão considerados para análise, bem como a composição final, inclusive o sentido

geral da resposta à questão da pesquisa, devem ser submetidos e apresentados de uma maneira aceitável para a comunidade estudada, de maneira a confirmar a conclusão do estudo.

Por comunidade estudada, sempre se considere, não os egos dos interlocutores humanos, mas a sua experiência de alteridade e convivência com o fenômeno espiritual em pauta. E muitas vezes o principal resultado do estudo poderá ser a constatação de que a pergunta inicial estava mal formulada, como na pesquisa de Brant Carvalho (2016) ou que as condições de resposta só seriam alcançáveis à revelia dos meios expectáveis, como no caso do estudo de Barros (2010).

De certo modo, o campo aprecia revelar-se, não se furta a uma interlocução nem a uma decifração. Vai mais propriamente mostrar-se do que responder a questionários, e sempre tendo em vista a sua natureza prestativa e caridosa.

Para uma definição precisa do sentido do que se revela nos atos de significar a interlocução, é importante levar em conta que em cada episódio interpelativo estão geralmente em jogo duas cenas e dois tempos: um relativo ao encontro empírico e datado cronologicamente do pesquisador com os seus colaboradores; e outro que leva em conta o significado dos signos que esses interlocutores comportam, tal como foram significados no contexto simbólico desses cultos. Ou seja, por exemplo, um espírito das águas dirá outra coisa ou dirá de outra forma se for enunciado a partir de um filho ou de uma filha das águas ou do fogo, para um filho do ar ou da terra, e essas nuances devem ser levadas em conta, derivando em nuances que permitem produzir uma espécie de precisão estética impactante ao que se enuncia em cada uma dessas interações. Ou seja, as insígnias simbólicas de que se revestem os interlocutores humanos e espirituais pesam significativamente na definição e interpretação do sentido do que é, de como é significado.

É importante deixar-se conduzir pelo olhar do campo para ir apreendendo essa linguagem. As denominações, os pontos cantados, o que se repete, o que insiste no tempo, o cancionero praticado e quaisquer outros ingredientes dos cultos são elementos relevantes do repertório idiomático, em pauta nessas comunicações e, a sua progressiva

aprendizagem faculta o acesso ao entendimento de sentidos que, de outra forma, passarão totalmente despercebidos.

Por mais que o pesquisador pretenda ser neutro em relação aos eventos espirituais comunicantes nesse processo, os mesmos eventos nunca serão, pelo que se requer um preparo psicológico e não apenas teórico-metodológico do pesquisador.

Análises

Tendo em vista esse desafio, estratégias vêm sendo desenvolvidas para precisar os processos dessa linguagem religiosa e as formas de sua comunicação subjetiva e inerentes à experiência (BAIRRÃO, 2011). No caso de religiões afro-brasileiras, estes costumam estar articulados a vivências estéticas e sensoriais (BAIRRÃO, 2007), que não necessariamente se traduzem em crenças e em representações verbais (BAIRRÃO, 2008a). A sua interpretação passa por uma atenção aos efeitos no corpo que seriam produzidos pela sua replicação cinésica (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008). O silêncio e a suspensão do pensamento são imprescindíveis para que haja uma sintonia fina entre o ser humano e a realidade espiritual comunicante (BAIRRÃO 2012b).

Essa comunicação não apenas mobiliza a experiência corporal na sua totalidade, recorrendo à sensorialidade e à expressão artística (BAIRRÃO, 2015b), como também requer um reposicionamento ético do homem religioso relativamente à representação subjetiva e à memória social dos mortos que se fazem representar no panteão religioso (LEMOS, 2014). Mortos esses que não apenas são supostamente os interlocutores da comunicação espiritual, como também personificam e mobilizam a totalidade da experiência social como mediadora de uma interlocução com o radicalmente Outro (MACEDO; BAIRRÃO 2011).

Sem sombra de dúvida aí reside um dos maiores desafios da pesquisa nesse campo. Na medida em que o morto se situa como a principal autoridade e o mais relevante informante, é necessário proceder a uma espécie de etnografia do invisível, que não pode ser substituída por

quantidade superlativa de observações exteriores ou pela fidedignidade de registros audiovisuais, nem compensada pela engenhosidade da fabulação de estruturas de sobrevoos ou especulações de cunho teológico ou sociológico, que muitas vezes apenas fazem eco aos devaneios “científicos” ou metafísicos do pesquisador.

Conforme anteriormente dito, a mera observação é insuficiente para alcançar a descrição dos processos subjetivos associados à essa espiritualidade, que ocorrem numa esfera invisível para um observador externo (BAIRRÃO, 2008a). As estratégias investigativas que se têm mostrado mais frutíferas para efeito desse estudo consistem em dar ouvidos a uma promoção de diálogo entre os especialistas do próprio campo, uma vez que, dessa forma, pode haver o registro da perspectiva e dos meandros mediante os quais o outro (espiritual) se dá a conhecer aos seus fiéis, na maioria dos casos por meio de sinais que impactam estética e afetivamente, aparentemente casuais ou sem significado evidente (BAIRRÃO, 2012b).

Ao proceder dessa forma, o que salta aos ouvidos, em primeiro lugar, é que o universo em que o pesquisador se insere é muito mais habitado por diversos e complexos interlocutores do que à primeira vista se poderia pensar. A introdução a esses seres, que gozam de grande prestígio e supostamente têm acesso à intimidade psíquica, inclusive do pesquisador, é um dos principais achados estritamente etnopsicológicos e contribuições que se deve esperar de etnopsicologias aplicadas ao desenvolvimento da psicologia da religião e da espiritualidade com base em cultos religiosos afro-brasileiros. Nestes, a divinização e a atribuição de agência a fenômenos naturais e pessoas defuntas, que desta forma são tratados como interlocutores legítimos, são a regra; e a generalidade da prática religiosa acontece em diálogo com esses “seres” (ROTTA; BAIRRÃO, 2012).

No entanto, deve-se ter em mente que só superficialmente esses sistemas religiosos assemelham-se a uma forma de animismo, uma vez que a manifestação dessas “entidades” prima pelo não realismo e pela inobjetividade (BAIRRÃO, 2008b). Nem sempre “elas” estão preocupadas em se apresentarem verossímeis e se encaixarem em representações previamente disponíveis a seu respeito, sejam as nativas, sejam as acadêmicas. Além disso, em contextos bastante precisos e em sintonia com a

necessidade de repercutir subjetivamente e de sublimar em sentidos espirituais processos sociais em curso, novas classes de espíritos ou combinações originais das anteriores podem surgir (BAIRRÃO, 2004).

Desta maneira, há uma infinidade de “coisas” que na realidade podem ser “gente” (MARTINS; BAIRRÃO, 2011) e percorrer caminhos não apenas pela subjetividade dos adeptos, como também transitar dentro do mesmo ou entre cultos supostamente distintos, às vezes trocando de nome (como os mestres da jurema que reaparecem na umbanda como linha de baianos), outras com o mesmo nome, mas alterando os hábitos (como os exus de umbanda que ressurgem como mentores ou médicos na mesa branca), ou simplesmente salvaguardando o seu direito de deambular pelos cultos com a mesma identidade (principalmente caboclos e crianças, mas também exus e pretos-velhos).

Os fiéis apreciam muito relatar e ouvir a respeito desses reencontros, muitas vezes à revelia e em ruptura com as doutrinas oficiais dos lugares estabelecidos. Em geral estão muito mais preocupados em comunicar-se com esses outros que, tais como eles, perambulam pelo universo religioso, do que em entenderem e se conterem nas fronteiras das identidades religiosas.

Discussão

Tendo isso em vista, uma apreciação geral do que possa ser comum a uma espiritualidade brasileira deve-se ater menos a definições doutrinárias sistemáticas que distingam agências religiosas, que às características peculiares a essa forma de devoção e interlocução, que caminham, pois, como gente: têm pernas e em tudo o mais se propõem à imagem e semelhança humana. O seu cunho antropomórfico, que se poderia propor como um “defeito” ou imaturidade dessa espiritualidade, pode ser entendido pelo avesso, como uma vocação para um espelhamento em profundidade de todos os matizes do humano, de modo a assegurar tanto uma revelação do outro espiritual à máxima medida do humanamente experienciável, como a reconhecer que isso só é possível na medida em que o espiritual revele o humano a si mesmo (CORBIN, 1981; CORBIN,

1983). Parece decorrer de uma estratégia cognitiva que leva em conta as capacidades compreensivas do corpo e dos órgãos dos sentidos, não reduzidas às razões do olhar sublimadas em contemplação e teoria (STOLLER, 1995). Ou seja, que aceita uma ampliação e uma delimitação das formas e dos meios do conhecimento humano, subordinada à experiência corporal, ou mais precisamente às estruturas do que em psicanálise se denomina de pulsional (GODOY; BAIRRÃO, 2014). O recurso à possessão nada mais seria do que uma decorrência dessa “orientação metodológica”.

Encontra-se na generalidade desses cultos, de fato, uma divinização e atribuição de agência a fenômenos naturais e pessoas defuntas, que dessa forma, são tratados como interlocutores legítimos. A prática religiosa acontece em diálogo com esses interlocutores e eles são tão óbvios e pervasivos que qualquer questionamento relativo a uma necessidade de crê-los soaria deslocado e descabido, assim como não parece haver, da parte desses outros, nenhuma necessidade de se assegurarem a si mesmos mediante uma profissão de fé de cunho intelectualista por parte dos seus interlocutores.

Muito pelo contrário, não é raro encontrar testemunhos de pessoas que praticam o culto independentemente de acreditarem e até à revelia da sua vontade e quando isso ocorre torna-se um sinal corroborador da realidade espiritual e não algo que a põe em causa. Se não se levar em conta essa peculiaridade ficam incompreensíveis alguns fatos relativamente comuns, como líderes religiosos que se afastam de locais de culto para evitarem ser “tomados” pelos espíritos e ainda assim são reconhecidos pela comunidade como grandes autoridades do culto, ou pessoas que confessam a estes que são praticantes de outra religião, sem qualquer constrangimento com o aparente contrassenso de tal declaração.

Os próprios espíritos podem ter as suas crenças, diversas dos ritos em que se manifestam. Não é raro, por exemplo, que distintos sacerdotes católicos e recatadas freiras se manifestem em sessões espíritas; e tem-se o registro de pelo menos um caso de um espírito de confissão de fé atea que se autodeclarou materialista, não crendo na vida depois da morte.

Em resumo, neste universo a religiosidade não reside na crença, o que se insere num quadro de profundo desapareço por representações e de grande valorização da experiência em primeira pessoa e da percepção

direta. O que importa são as pessoas, vivas ou mortas, encarnadas ou desencarnadas, humanas ou não. O culto sempre reenvia à esfera social, à geografia humana, ao mundo natural e à história, sem nenhum particular apego pela transcendência.

A vida natural e social é entendida como o campo por excelência da experiência religiosa. Não é numa esfera de transcendência e numa ambiência de recolhimento e de retiro da esfera mundana, na qual usualmente se esperaria encontrar o sagrado, que se pode esperar ir ao encontro dessa religiosidade. Os cultos quase sempre implicam uma relação com o outro homem e a vida social, tanto ou talvez mais do que o meio natural, é o seu verdadeiro altar (até porque o segundo em última análise se concebe à semelhança e à medida do entendimento humano, na forma de seres que, embora em última análise sejam irreduzíveis a significados humanos, se revelam familiares).

Portanto, o acento desta espiritualidade recai na sociabilidade e na vida comunitária e não numa ascese individual, o que torna o estudo desta espiritualidade relevante não apenas na perspectiva estrito senso de uma psicologia da religião e da espiritualidade, mas de uma psicologia social em sentido lato. Ao dar-lhes ouvidos encontra-se não apenas uma representação de problemas e desafios coletivos, tal como compreendidos pela rede dessas coletividades, mas também uma definição de prioridades e a indicação de caminhos e atitudes para a sua superação, na forma de implícitos éticos.

Um dos campos em que mais nitidamente isso se salienta é a área da Saúde. A doença, mais radicalmente do que uma moléstia física ou psíquica é entendida como uma categoria ética (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2009) e a sua terapêutica costuma requerer um reposicionamento do paciente relativamente à sua representação de si e ao sentido da sua vida, assim como uma reconciliação amistosa com a perspectiva da própria morte, mediada por intervenções espirituais atribuídas a cuidadores que são concebidos eles próprios como estando mortos (LEMOS; BAIRRÃO, 2013). Não raramente, a cura mais radical incide sobre os acompanhantes e não sobre a pessoa portadora de moléstia. O ativismo fóbico contra a doença e contra a morte é refletido como, no mínimo, um equívoco.

Outro campo no qual a interlocução etnopsicológica com os cultos afro-brasileiros permite um contraste com pontos de vista diversos do entendimento comum é o da Educação (FONSECA, 2016). Neste caso, especialmente quando se trata de transmissão do conhecimento religioso, o valor do exemplo é determinante. O mestre deve evitar ferir o educando, nomeadamente por meio de censuras e de críticas verbais. Se for necessário corrigir o discípulo, isso deve ser feito pelo exemplo, em silêncio, e preferencialmente o aprendiz deve assimilar a lição pela observação e participação. Uma pergunta é uma abertura para ouvir uma resposta que requer responsabilidade relativamente ao ensinado (FERNANDES, 2011). Uma pergunta é uma abertura para ouvir uma resposta que requer responsabilizar-se relativamente ao aprendido. O tempo de saber é o tempo instaurado pela pergunta.

Há aqui uma óbvia desautorização de uma espécie de “síndrome de capataz” em larga medida difusa pela sociedade brasileira, por meio da qual mesmo em relações interpessoais e íntimas, como a relação entre pais e filhos, a violência se sobrepõe ao direito, a gritaria ao argumento e a dignidade do outro (inclusive do familiar e muito próximo) se subordina ao instrumental. Não se legitima à redução, ainda que inadvertida ou por hábito irrefletido, de gente a coisa. A inversão do servir ao outro (inclusive na forma do serviço público, por exemplo) em servir-se do outro é imediatamente significada como corrupção ético-religiosa e personifica o mal.

Considerações finais

Entre uma religião popular portuguesa com raízes arcaicas anteriores ao processo de romanização e os subsídios provenientes das ideologias da Nova Era, um amálgama e caldo cultural criativo parece ter-se estabelecido, na forma de um contínuo sistema de vasos comunicantes, sem prejuízo de soluções originais, mas intercambiáveis, que admite diferentes recortes e fusões de contribuições da referida religião popular portuguesa, de diferentes fontes africanas, de elementos indígenas, do

espiritismo “científico” europeu e do ocultismo da mesma proveniência (especialmente do martinismo).

A edição final é muito variável, ainda que amplamente inteligível por todos os intervenientes. São necessárias mais pesquisas para identificar o que poderia ser universal e qual o colorido especificamente local, posto que parece estar em jogo uma combinatória em contínuo, na qual parece ser impossível isolar elementos discretos que eles próprios remetem a contornos definidos e não sejam por sua vez amálgamas. Em muitos casos parece ser uma questão de princípio reconhecer uma primazia indígena (por exemplo, a umbanda teria sido fundada por um espírito que, segundo a sua história, embora tenha tido uma encarnação como padre católico, preferiu apresentar-se como índio), ater-se a uma espécie de gramaticalidade e reelaboração mítica baseada num legado africano e, quando é o caso, recorrer a uma interface pública “racionalista” europeia (o kardecismo), mas dificilmente a generalidade dos adeptos se reconheceriam numa descrição como esta, talvez porque o que realmente parece estar em jogo é a recriação atual de uma tradição futura (brasileira) que incorpora e se alimenta dessas fontes, mas cujo formato é impossível antecipar.

Um entendimento do religioso tão diverso e inscrito na experiência social pode ser interpretado como uma incapacidade para níveis superiores de abstração ou de devoção, mas dessa forma, em vez de o compreender, procede-se a um julgamento valorativo. Neste caso, também se perde a oportunidade para elucidar o modo como extensos segmentos da sociedade brasileira não apenas vivenciam o sagrado, como nele se apoiam para dar sentido à sua existência individual e coletiva e às suas relações sociais e com o meio ambiente.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: Criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e Crítica* 17, p. 61-73, 2004.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Linguagem e corpo na umbanda. In: Marília Ancona-Lopez e Irena Gaeta Arcuri (org.) *Temas em psicologia da religião*. São Paulo: Vetor Editora, 2007, p. 165-184.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A evolução dos espíritos: perspectivas analíticas umbandistas”. In: Valdemar Augusto Angerami-Camon (org.). *Psicologia e Religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008a. p. 245-268.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Tulipa: Subsídios para uma Etnopsicanálise da Possessão. *Olhar* v. 10/11, p. 53-68, 2008b.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Nominação e agência sem palavras: O audível não verbal num transe de possessão In: Francisco Verardi Bocca et al. (org.). *O Movimento de um Pensamento: Ensaio em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 2011. p. 155-172.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Religião: Desafios epistemológicos e condicionantes interdisciplinares para a psicologia. In: Freitas, M. H.; Paiva, G. J.; Carvalho, C. M. (Org.). *Psicologia da Religião no mundo ocidental contemporâneo: desafios da interdisciplinaridade*. *Universa*, Brasília, v. 2, p. 59-78, 2012a.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *A Eloquência do Morto: Inclusão e sciência na umbanda*. Tese (Docência em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2012b.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Faire de l’ethnographie avec la psychanalyse: Les psychologies d’un point de vue empirique. *Cultures-Kairós- Revue d’anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*, v. 5, 2015a. Disponível em: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1180>. Acesso em: 02 nov. 2015.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Dança Vida: A Aldeia de Jupiara. In: BAIRRÃO, J. F. M. H.; COELHO, M. T. A. D. *Etnopsicologia no Brasil: Teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFBA, 2015b, p. 386-415.

BARBOSA, M. K.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Análise do movimento em rituais umbandistas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 24, n. 2, p. 225-233, 2008.

BARROS, M. L. *Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz das pombagiras de umbanda no Brasil*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2010.

BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Désir et responsabilité au féminin afro-brésilien. *L'Autre: Revue transculturelle*, v. 16, p. 52-61, 2015a.

BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Performances de gênero na umbanda: A pombagira como uma interpretação afro-brasileira de mulher? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 62, p. 126-145, dez. 2015b.

BELZEN, J. A. *Para uma Psicologia Cultural da Religião: princípios, enfoques, aplicação*. São Paulo: Idéias & Letras, 2010. Trad. José Luiz Cazarotto, Edênio Valle.

BRANT CARVALHO, J. B. *Trânsitos religiosos e memória social afrodescendente na região de Ribeirão Preto*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2016.

CAMARGO, C. P. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira-Edusp, 1961.

COELHO, M. T. Á. D. BAIRRÃO, J. F. M. H., *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados*. Salvador: EDUFFBA, 2015.

CORBIN, H. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris: Éditions de l'Herne, 1981.

CORBIN, H. *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris: Flammarion, 1983.

DIAS, R. de N.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Trajetórias Investigativas da Possessão: uma Abordagem Etnopsicológica. *Psicologia em Pesquisa*, v. 7, n. 2, p. 220-229, 2013.

LEVINE, R. A. Levy's "tahitians": a model for ethnopsychology. *Ethos*, v. 33, n. 4, p. 475-479, 2005.

ESPÍRITO SANTO, M. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.

FERNANDES, C. G. *Transformações Pessoais na União do Vegetal*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2011.

FONSECA, L. *Conhecimentos e religião: Espaços religiosos como espaços de educação não-formal*. Blumenau: EDIFURB, 2016.

GODOY, D. B. O. A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A psicanálise aplicada à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão. *Psicologia Clínica*, v. 26, p. 47-68, 2014.

KRAMER, F. *The red fez: Art and spirit possession in Africa*. London: Verso, 1993.

LEMOS, D. T. A. *Pai Cacique e o os Filhos da Estrela Guia: processos identitários e cura na Legião Branca Mestre Jesus*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2014.

LEMOS, D. T. A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Doença e Morte na Umbanda Branca: A Legião Branca Mestre Jesus. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 13, p. 677-703, 2013.

LUTZ, C. *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesian atoll and the challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

LUTZ, C. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: WHITE, G. M. (Ed.); KIRKPATRICK J. (Ed.). *Person, self and experience: exploring Pacific Ethnopsychologies*. California: The University of California Press, 1985. p. 35- 79.

MACEDO, A. C.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, v. 21, n. 49, p. 207-216, maio/ago. 2011.

MANTOVANI, A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Saúde e doença como categorias éticas na umbanda: estudo de caso em um terreiro de Ribeirão Preto – SP. In: CUNHA, V. M.; PASIAN, R. S.; ROMANELLI, G. (org.). *Pesquisas em psicologia: múltiplas abordagens*. São Paulo: Vetor, 2009. p. 265-288.

MARTINS, J. R.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Psicanálise e encantaria: a enunciação insurgente. *Memorandum*, v. 21, p. 208-216, 2011. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a21/martinsbairrao01>>. Acesso em: 11 set. 2016.

PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de Abrigo. *Revista da SPAGESP*, v. 12, p. 43-55, 2011.

ROTTA, R. R.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum: memória e história em psicologia*, v. 23, p.120 -132, 2012. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/revista/wp-content/uploads/2012/11/rottabairrao01.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2016.

ROTTA, R. R. *Olhares que narram: Perspectivas umbandistas de articulação visual do sentido*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, 2014.

SENA ARAÚJO, W. *Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Ed. da Unicamp/Centro de Memória, 1999.

Stoller, P. *Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge, 1995. 226 p.

Recebido: 03/11/2016

Received: 11/03/2016

Aprovado: 03/02/2017

Approved: 02/03/2017