

1-

Introdução

O presente trabalho reflete o amadurecimento de uma trajetória que se iniciou há alguns anos, no curso de graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília. No mês de setembro do ano 2000, fomos a uma “festa de Xangô”¹ motivados a realizar uma etnografia daquela cerimônia, o que nos fora requisitado na disciplina de Antropologia Cultural, que então cursávamos. Ficamos muito entusiasmados com aquela “festa” e, a partir dali, decidimos empreender o trabalho de conclusão de curso (TCC) acerca da temática das religiões “afro-brasileiras”. Em abril do ano seguinte, iniciamos nossa pesquisa de campo naquela comunidade, situada na zona rural de Brasília, que se identificava como de “omolocô”². Buscamos apreender, naquele estudo, numa perspectiva fenomenológica, como era “vívda” a experiência religiosa dos orixás pelos “iniciados”³ naquela religião e, subseqüentemente, como essa experiência lhes moldava a relação com o mundo concreto. Para tanto, dialogamos com Luckman & Berger (1985) e Martin Buber (1979).

Foi nessa mesma época que entramos em contato com as publicações da Prof^a. Monique Augras (1983, 1995, 2000) e, a partir de seus trabalhos pioneiros e inovadores na área da Psicologia da Cultura, nutrimos nosso desejo de dar continuidade aos estudos nesse campo. Passamos, então, a contatá-la, o que culminou no pedido de admissão ao mestrado no ano de 2002 na PUC - Rio, sob sua orientação. Naquela ocasião, apresentamos um projeto que se propunha estudar a “questão da morte” em comunidades de omolocô, numa discussão com o conceito heideggeriano de “ser-para-morte”. Fomos admitidos ao curso de mestrado e iniciamos a pesquisa proposta em nosso projeto. Entretanto, após nos dedicarmos por seis meses ao campo do omolocô, percebemos não encontrar ali material suficiente para o empreendimento de uma dissertação. Isso nos levou a trocarmos o objeto e

¹ “festa” é o nome que geralmente designa as cerimônias públicas das comunidades-terreiros e “Xangô” é o orixá da justiça, dos trovões e relâmpagos.

² O “omolocô” se caracteriza como modalidade religiosa que entrecruza os universos simbólicos da umbanda e do candomblé. É também identificado como “umbanda traçada” ou “umbandomblé”.

³ As religiões “afro-brasileiras” em sua maioria são de caráter iniciático. “Iniciados” portanto são aqueles que já passaram pelos processos de iniciação.

o objetivo inicial que adotamos. Acontece que, desde nosso ingresso no curso, acompanhamos e integramos o grupo de pesquisa coordenado pela prof^a Monique Augras. Participamos do projeto integrado de pesquisa *O paradoxo das imagens* (2003), que objetivava estudar o papel das imagens na produção do sagrado, dentre as quais se destacam a “Escrava Anastácia” e o “pai Joaquim”. Observamos que, junto às práticas devocionais dirigidas à primeira, havia espaço para a devoção também aos “pretos-velhos” e, o segundo, ele mesmo é por muitos identificado como um “preto-velho”. Haja vista não encontrarmos nenhum estudo sistemático acerca desse tema e depararmos ali com a presença “quase ignorada” (por parte da academia) desses personagens, a situação nos pareceu um convite a esta empreitada. Dessa forma, finalizando o primeiro ano letivo do curso, apresentamos o projeto que norteou a elaboração deste trabalho.

Este estudo de caráter exploratório recai sobre o campo do imaginário social brasileiro, focalizando a umbanda e os “pretos-velhos”, que são personagens centrais na constituição e formatação dessa religião. Tem como objetivo traçar um esboço da identidade dos “pretos-velhos”; demarcar seus papéis no campo religioso e assinalar o tipo de relação entre esses e os “crentes”.

Tomamos a *Psicologia da Cultura* como marco inicial de nossa reflexão. Esse modo de fazer psicologia não consiste em uma escola academicamente instituída, mas reúne, sob esta rubrica, os esforços de alguns autores em pensar a psicologia, lançando olhares sobre aspectos sociais e históricos específicos para a compreensão do indivíduo. Assim, questionando os postulados, teóricos e metodológicos, universais das escolas clássicas da psicologia. É Marcel Mauss⁴ que introduz as bases da Psicologia da Cultura, visto sua preocupação em compreender o indivíduo, circunscrito ao quadro cultural e histórico em que está inserido, em vez de subentender um modelo universal e eterno, como vemos nas escolas psicológicas clássicas, que assinalam o *homem moderno europeu* como paradigma de entendimento total da natureza humana. Contudo, o termo *Psicologia da Cultura* foi criado por Melville Herskovits⁵, em sua obra *Man and his Works*, na qual buscava integrar possíveis contribuições da Psicologia à Antropologia, o que denominou sob esta designação. Para esse autor, o fenômeno de *enculturação* informa ao indivíduo o

⁴ Cf. Augras, M. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação*, Nau, Rio de Janeiro, 1995.

⁵ Cf. Augras, M (*idem*).

habitus da sociedade, criando condições de sua adaptação à sociedade da qual é membro, ou seja, a troca com a cultura lhe dá formas de estar na sociedade, formas de ser, de individualidade.

Apresentaremos aqui a contribuição que alguns autores, sobretudo das ciências sociais, engajados nessa perspectiva da psicologia da cultura, trazem à nossa reflexão neste trabalho. Iniciamos com o antropólogo americano Clifford Geertz (1989) que, inspirado na perspectiva filogenética da evolução humana, acredita que os hominídeos só puderam chegar à qualidade de *sapiens*, em movimento sincrônico com o início da cultura. Observa que o Pleistoceno⁶ foi o período no qual se forjaram praticamente todas essas características da existência propriamente humana: *seu sistema nervoso perfeitamente encefalado, sua estrutura social baseada no incesto, sua capacidade de criar e usar símbolos (idem, p.50)*. O autor considera que esses diversos aspectos de humanidade surgiram juntos, num complexo processo de interação entre uns e outros, e não em série, como proposto há tempos noutros estudos (teorias inatistas). Isso sugere que *o sistema nervoso do homem não permite apenas que ele adquira cultura, mas positivamente exige que o faça para poder simplesmente funcionar (...). O Homo sapiens, surgindo do arcabouço da cultura humana, não seria viável fora dela (idem, p.50)*. Assim, assinala que a cultura não surge como acréscimo à natureza humana, mas como ingrediente fundamental na produção dela. Geertz entende que o homem seria incapaz de dirigir seu comportamento ou organizar sua experiência como o fazem geneticamente outros animais, sem a orientação fornecida pelos sistemas simbólicos componentes da cultura. Para ele:

As ferramentas, a caça, a organização familiar e, mais tarde, a arte, a religião e a “ciência” moldaram o homem somaticamente. Elas são, portanto, necessárias não apenas à sua sobrevivência, mas à própria realização existencial (idem, p.60).

Esse autor entende cultura como *um sistema ordenado de significados e símbolos... nos termos dos quais os indivíduos definem seu mundo, expressam seus sentimentos e fazem seus julgamentos (idem, p.50)*. Assinala que foge à capacidade humana suportar o caos simbólico; seria avizinhar-se da loucura. Por isso, o homem continuamente cria e recria símbolos e significados que dêem conta de seu mundo. A religião surge como artefato poderoso nesse empreendimento, porque visa a ajustar as ações humanas a uma

⁶ Período evolutivo que abarca de 2,5 milhões a 10 mil anos antes de nossa época atual. É neste período que se dá a ascensão do *Homo sapiens*.

ordem cósmica imaginada e, conseqüentemente, projeta imagens dessa ordem cósmica no plano da experiência humana. Para Geertz, os símbolos religiosos funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – seus valores, estilos de vida, suas disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo. Explica, então, como se estabelece esse *ethos* na crença e na prática religiosa:

O ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (idem, p.67).

Geertz aponta, a partir disso, para a interiorização dos símbolos religiosos, que se inscreve na vida concreta dos indivíduos. Esses símbolos dão significados à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e, ao mesmo tempo, modelando-a a eles mesmos. Nessa complexa dinâmica interacional, estas duas dimensões, humana e religiosa, se constroem e reconstroem mútua e continuamente. A religião, como sistema cultural, portanto, de símbolos e signos correspondentes, reflete a busca de sentido do homem. E esses artefatos, produzidos na cultura, se traduzem em disposições e motivações inscritas nas personalidades, conformando comportamentos individuais e coletivos, como observa o autor: *as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo (idem, p.90).*

Em meio à diversidade e complexidade da obra de Geertz, buscamos nos ater aos conceitos mais gerais, que apontam para a importância da cultura, no que concerne a incessante produção da natureza humana. Finalizando, queremos assinalar com as palavras do autor a fertilidade do campo religioso para compreender o humano em suas dimensões psicológica e social:

uma sinopse da ordem cósmica, um conjunto de crenças religiosas, também representam um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos. Eles permitem que sejam apreendidos (idem, p.90).

Nessa teia, segue os trabalhos dos sociólogos Peter Berger e Thomas Luckman. Dentre esses, dois nos interessam aqui: *O Dossel Sagrado* de Berger (1985) e a publicação conjunta de ambos, sob o título *A construção social da realidade* (1985). Para esses autores, a realidade é, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva. Isso só é possível entender se

pensarmos a sociedade em termos de um processo dialético, *estar em sociedade é participar da dialética da sociedade* (1985, p.173), uma vez que, como assinalam, não nascemos membros da sociedade, mas, sim, predispostos à sociabilidade e a nos tornarmos membros da sociedade. O ponto inicial desse processo é a interiorização, entendida como a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, ou seja, assumir o mundo no qual os outros já vivem. Assim, as atitudes subjetivas de outrem se tornam subjetivamente significativas ao indivíduo. Compreendendo os processos subjetivos do outro, compreendo o mundo em que ele vive, de modo que esse mundo se lhe torne próprio. Isso implica não só a identificação com o outro, mas também uma participação de cada um no ser do outro. É esse grau de interiorização que permite a introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade, e isso se dá pelo processo de socialização. Essa socialização, segundo os autores, divide-se em primária e secundária.

A socialização primária ocorre na infância, quando os outros significativos se encarregam da introdução do indivíduo no mundo, na estrutura social objetiva. São esses outros significativos que medeiam a relação do indivíduo com o mundo. Observamos que não se trata de um aprendizado puramente cognoscitivo, mas também afetivo que tem como resultado o indivíduo conhecer o mundo numa *dupla seletividade*, não somente de acordo com a localização na estrutura social, como ainda de acordo com as idiossincrasias individuais de quem lhe apresenta esse mundo. A interiorização só é possível porque há identificação, e essa se apóia nos modos emocionais que ligam o indivíduo a esses outros significativos. Esta identificação, ocorrida na socialização primária permite uma progressiva abstração dos papéis e atitudes desses outros significativos para papéis e atitudes em geral. Os autores observam que, na socialização primária, a criança não tem a possibilidade de escolha desses outros significativos, o que, conseqüentemente, ocasiona que a interiorização seja entendida não como de *um mundo* dentre muitos mundos possíveis, mas como *o mundo*, o único existente e concebível. No momento em que esse mundo dos outros significativos torna-se próprio à consciência do indivíduo, esse *outro generalizado* é efetivamente interiorizado, e o indivíduo torna-se membro da sociedade, finalizando a socialização primária.

Já a socialização secundária corresponde à interiorização de submundos institucionais. Essa se faz necessária pela divisão do trabalho e distribuição social do conhecimento, características constituintes de toda sociedade; portanto, trata-se da aquisição de conhecimentos e funções específicas. Enquanto a identificação afetiva é pré-requisito para que haja a aquisição de conhecimento do mundo na socialização primária, na socialização secundária, em sua maior parte, essa identificação é dispensada, sendo suficiente a identificação mútua, incluída em qualquer relação entre seres humanos. Na socialização secundária, é possível ao indivíduo perceber o contexto institucional, de modo que aqueles que agora lhe apresentam o mundo são tidos não necessariamente como outros significativos, mas como funcionários institucionais que têm atribuição formal de passar conhecimentos específicos. Assim, revestida de formalismo e anonimato, a socialização secundária tem um caráter menos afetivo e subjetivo, de modo que os conhecimentos adquiridos nesse tipo são mais facilmente postos “entre parênteses”. Enquanto os conhecimentos adquiridos na socialização primária são quase naturalmente interiorizados, os da socialização secundária requerem técnicas pedagógicas (intensificadoras) que tornem subjetivamente plausível a continuidade entre os elementos originais e os novos. Quanto mais isso acontece, mais facilmente adquirem tom de realidade, já que a realidade predominante é aquela apreendida na socialização primária com os outros significativos. Considerando isso, Berger e Luckman assinalam a fragilidade da realidade subjetiva dos processos de socialização secundária, se fazendo necessário muitas vezes que, nesses processos, os *socializadores* se revistam dos outros significativos da socialização primária, de forma que, a socialização secundária *adquire uma carga de afetividade de tal grau que a imersão na nova realidade e o devotamento a ela são institucionalmente definidos como necessários* (*idem*, p.193), o que bem se aplica aos processos religiosos de socialização secundária. Para os autores, esses processos visam à conservação da realidade cotidiana e rotineira, que representa a essência da institucionalização. Observam que assim como a realidade é interiorizada por um processo social, ela é mantida na consciência do indivíduo por outros processos sociais. É na interação do indivíduo com os outros que sua realidade é continuamente reafirmada. Nos dizeres de Berger, *a socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social* (1985, p.42). Considerando que a socialização não é completa, os conteúdos interiorizados são

continuamente ameaçados em sua realidade subjetiva. Então, esses procedimentos de conservação visam a salvaguardar uma simetria entre a realidade objetiva e subjetiva, o que depende essencialmente de estruturas específicas de plausibilidade, ou seja, estruturas que conferem a base social para a conservação da realidade, subtraindo o risco da dúvida, que ameaça esse empreendimento.

Além do processo de socialização, Berger considera essencial o processo de legitimação para a manutenção da ordem social. Que definirá como o “*saber*” *objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social* (*idem*, p.42). Destarte, as legitimações existem como definições disponíveis da realidade, objetivamente válidas. Entretanto, para se tornarem efetivas no respaldo da ordem social, terão de ser interiorizadas e igualmente definir a realidade subjetiva. Por isso, as legitimações têm um aspecto objetivo e um subjetivo. A realidade, sob o aspecto social, deve ser mantida externamente tanto no trato dos homens uns com os outros quanto na maneira como é apreendida na própria consciência do indivíduo. Portanto, o objetivo principal do processo de legitimação é a manutenção da realidade, tanto no nível objetivo como no subjetivo. O autor aponta para a existência de diversos níveis de legitimação, dentre os quais, o da legitimação dos universos simbólicos, que assinala como o nível em que, com maior solidez, se afirma a integração unificadora dos processos sociais.

Berger destaca a religião em relação aos processos de legitimação, assinala que essa *foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação* (*idem*, p.45). O sucesso da eficácia religiosa consiste em relacionar a realidade social à realidade suprema, ou seja, as realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, estando por definição além das contingências dos sentidos e da atividade humana. É esta ordem cósmica que fundamenta e convalida o *nomos* humano. Enquanto funda a ordem social no cosmos sagrado, a religião estabelece a desordem como caos, o que observa o autor:

Ir contra a ordem da sociedade é arriscar-se a mergulhar na anomia. Ir contra a ordem da sociedade como é legitimada religiosamente é, todavia, aliar-se às forças primevas da escuridão. Negar a realidade como foi socialmente definida é arriscar-se a precipitar-se na irrealidade, porque é quase que impossível a longo prazo sobreviver sozinho, e sem respaldo social, manter de pé as próprias contra-definições do mundo. Quando a realidade socialmente definida veio a identificar-se com a realidade última do universo, negá-la assume a qualidade de mal e de loucura (*idem*, p.52).

Os trabalhos desses dois sociólogos descrevem como os indivíduos constroem as suas realidades objetivas e subjetivas numa dialética com a sociedade, sendo, ao mesmo tempo, seus produtores e produtos. Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e, como vimos, a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento, como bem disse Berger: *A religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo* (*idem*, p.41).

Nessa perspectiva são também relevantes os trabalhos de Cornelius Castoriadis, para quem a sociedade e a história são as formas que expressam a construção simbólica do mundo que, por sua vez, revelam a atuação fundadora do imaginário. Esse autor acredita que o homem lançado à sua realidade mortal torna-se enigma para si mesmo e busca, a partir disso, alguma significação no caos de sua existência. Mas não existe um sentido pré-concebido, o homem precisa criá-lo. Diz Castoriadis: *O homem é um ser que procura sentido. E para satisfazer essa necessidade de sentido, cria o sentido* (1992, p.93). Essa dimensão mortal do homem o coloca ante uma alteridade insuportável, e a tentativa de superá-la cria novas fontes de alteridade. Há, portanto, como observa Augras (2000a, p. 124), uma constante dialética entre a alteridade intrínseca e a alteridade “segunda”, produzida pela tentativa de superar a primeira, sendo essa dinâmica o motor da história, da sociedade, e da criação de si próprio em nível individual.

Em *A instituição imaginária da sociedade*, Castoriadis postula este imaginário como radical, ou seja, que está necessariamente na raiz da criação, um imaginário fundante em nível ontológico, do qual só aprendemos as representações. Diz que o imaginário:

É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominados ‘realidade’ e racionalidade’ são seus produtos (1986, p.13).

Esse autor, como assinala Augras (2000a, p. 127), apresenta a psiquê, a sociedade e a história como três dimensões inter-relacionadas, pelas quais fala a alteridade e a necessidade de tentar superá-la.

O homem é primeiramente psiquê. Homem, psiquê profunda e inconsciente. E o homem é sociedade. Ele é apenas na e pela sociedade e suas instituições e pelas significações imaginárias sociais, que tornam a psiquê apta para a vida. E a sociedade é sempre também história (Castoriadis, 1992, p.90).

Uma vez o sentido criado, precisa ser compartilhado, para ser efetivamente significativo. Essa partilha, via linguagem, se dá nas instituições, na sociedade. O indivíduo mesmo é criação desse mundo de significações, e a socialização é o processo de aprendizagem, não só da linguagem e das instituições, como dele próprio. *A socialização é, por conseguinte, promotora de adaptação e origem de conflitos*, pontua Augras (2000a, p.128).

Augras assinala que a teoria de Castoriadis concebe o mundo como sistema de tensões entre o instituído e o instituinte. Enquanto o instituído tende a se perpetuar, o instituinte cria novas formas de romper com as significações das representações herdadas. Então, esse conflito se abre num ciclo eterno, uma vez que, para viver, as sociedades e as pessoas necessitam de instituições estáveis e referências identitárias. Ao mesmo tempo, para viver plenamente, precisam criar novas formas. *A definição do homem como ser da alteridade assume que essa dialética jamais poderá ter fim. E a “criação incessante” que lhe é corolária, é, no fim das contas, aquilo que Castoriadis chama de imaginário* (idem, p.128).

Convém ainda pontuarmos as contribuições de Pierre Bourdieu em *A economia das trocas simbólicas* (2004), restringindo-nos às páginas que se dedicam à análise da religião. A sociologia dos sistemas simbólicos de Bourdieu parte de uma releitura das obras de Durkheim, Marx e Weber. Durkheim assimila a compreensão da cultura, em particular da religião, como linguagem ou sistema de representações, isto é, sistema simbólico de comunicação e de pensamento. É como sistema de pensamento que a religião interessa à sociologia de Bourdieu, já que, opera para uma dada sociedade a ordenação lógica do seu mundo natural e social, integrando-o a uma ordem cósmica estabelecida. Essa ordem, como já observamos nos trabalhos de Geertz e Berger, se inclui na experiência concreta dos indivíduos, lhes serve de alicerce para a construção da realidade. Esta ordem que tudo integra, revestida do sagrado pela *alquimia ideológica*, inibe aos indivíduos o questionamento e a dúvida, ou seja, as relações sociais são transfiguradas em sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas, o que caracteriza a religião em uma força estruturante da sociedade. A eficácia dessa ordem só é possível por uma compatibilidade estrutural entre uma dada religião e a sociedade em que se insere. Embora se expresse em categorias etéreas, os sistemas religiosos se referem às relações sociais (e

políticas) dos grupos, sendo sua função a manutenção de uma dada ordem hierárquica arbitrária em que se funda o sistema de dominação vigente, o que Bourdieu localiza nos discursos de Marx e Weber, como assinala:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (2004, p.32).

Na tentativa de superar as concepções teórico-metodológicas idealistas e materialistas apresentadas por esses interlocutores de seu trabalho, Bourdieu aponta para dois processos que se realizam, e tão somente desta forma, numa relação de interdependência e de reforço mútuo, a saber: a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas, ao que chamará de trabalho religioso. O trabalho religioso se refere à atuação de agentes religiosos que produzem discursos (crenças) e práticas (ritos) revestidos de sagrado que atendam à necessidade de expressão de um determinado grupo. Existem duas modalidades de trabalho religioso. Na primeira, o trabalho religioso é *anônimo e coletivo*, no qual a produção dos bens religiosos é de domínio do grupo, os produtores são os mesmos consumidores, ou seja, de auto-consumo; esta modalidade é comumente encontrada nas sociedades consideradas mais simples (sem divisão social do trabalho), tão como, nas religiões “populares”. Na segunda, a produção concentra-se nas mãos de agentes especializados, que são socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária a essa modalidade, restando aos demais membros do grupo o papel de consumidores. Nessa, incluem-se as religiões “universais”, a exemplo do cristianismo com sua nítida separação, compreendendo os teólogos e os sacerdotes de um lado, e, do outro, os “leigos”. É calcado nesse princípio que reside a constituição de um campo religioso, em que os “especialistas” buscam monopolizar a produção do capital religioso em detrimento dos leigos e qualquer forma de auto-consumo. Assim, observa Bourdieu:

O capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso (idem, p.58).

Nesse modo de relação, destaca-se o poder de *consagração* exercido por esses especialistas que, quanto mais distanciam produtores e consumidores dos bens religiosos, melhor estabelecem a ilusão de a esfera do sagrado sobrepor a esfera social, como se essa primeira pairasse sobre a segunda, de forma a ganhar cada vez maior autonomia em relação a essa. Contudo, essa disposição à completa autonomia do campo religioso “ortodoxo” esbarra em movimentos “heréticos” de grupos inferiorizados, que buscam produzir um capital religioso próprio que explique suas condições existenciais e os atendam em suas necessidades. Assim sendo, estabelecem-se, no interior do campo religioso, relações de força visando ao monopólio do capital religioso. De um lado, disputam “especialistas” e “leigos”, do outro, disputam entre si os “especialistas” (situados em posições opostas), na intenção de atender à demanda dos “leigos”. Para entendermos essas relações de forças no interior do campo religioso, Bourdieu distingue os agentes religiosos na perspectiva de Weber, em: sacerdotes, profetas e magos. Os sacerdotes representam o exercício legítimo do poder religioso: são os agentes que produzem, reproduzem e perenizam o instituído da religião estabelecida numa dada sociedade, de forma que seus discursos e práticas sejam interiorizados nos membros dessa como *habitus*. Os profetas, normalmente, surgem em momentos extraordinários, como os de crise da Igreja⁷ (aqui entendida como a instituição que representam e legitimam os sacerdotes). Esses, muitas vezes saídos do interior desta ou de grupos marginais, e, legitimados pelo carisma pessoal, questionam a ordem estabelecida e produzem discursos e, ou, práticas, voltados a instaurar uma nova ordem simbólica que atenda às necessidades de seus grupos, o que se faz representar na criação das seitas. Os magos (ou feiticeiros), por sua vez, não estão associados à Igreja ou a seitas; são empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, porém utilizam-se do capital religioso produzido por estas visando ao atendimento das necessidades parciais e imediatas de sua clientela. A Igreja “dominante”, na figura de seus sacerdotes, reforça continuamente a legitimidade do exercício de seu poder religioso, marcando a necessidade de perpetuação (rotineira) de seus ritos e crenças; contrasta o novo, representado principalmente na figura dos profetas e restringe a si, na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio, a “divina graça da salvação” (*extra*

⁷ Refere-se à terminologia adotada por Weber inspirada na tradição cristã.

*ecclesiam nulla salus*⁸). As seitas, com seus profetas, em vista de satisfazer suas próprias necessidades religiosas, contestam a validade do poder eclesial, questionando o monopólio dos seus instrumentos de salvação, estando, no entanto, os profetas obrigados a realizar a acumulação inicial do capital religioso pela conquista (e / ou reconquista incessante) de uma autoridade sujeita às intermitências da relação conjuntural entre a demanda e oferta dos serviços religiosos a uma categoria particular de leigos. Os magos, entretanto, são combatidos pelos sacerdotes e profetas, sob a alegação de apropriação indevida (quando não, imoral) dos bens religiosos produzidos por esses, mas não é interesse dos feiticeiros exercerem uma dominação religiosa; antes são submissos ao interesse material e obedientes à encomenda, como Bourdieu assinala:

Por sua vez, o feiticeiro pode alugar abertamente os seus serviços em troca de remuneração material, ou seja, pode assumir explicitamente seu papel na relação vendedor / cliente que constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos (idem, p.61).

Considerando esses modelos dos agentes religiosos, podemos pensar em duas relações no interior do campo religioso: uma de *concorrência* entre os diversos agentes religiosos (sacerdotes, profetas e magos) e a outra de *transação* entre os agentes religiosos e os “leigos”. São das interações dessas relações que se estabelece a lógica do campo religioso, isto é, que os “especialistas” competem pelo monopólio do atendimento às demandas das diversas categorias de “leigos”, assim garantindo sua existência material.

Em *A Invenção do Cotidiano*, Michel de Certeau aponta que o cotidiano é tecido de numerosos gestos e ações, de relações com o espaço e o tempo, de usos da linguagem que geram variadas representações de temporalidades. Por esses *modos de fazer*, como os nomeou o autor, os diversos sujeitos sociais e, particularmente, as camadas oprimidas e exploradas inventam um cotidiano onde podem ser desenhadas estratégias e implementadas táticas que os incluem na condição de protagonistas do jogo social. As estratégias denotam para Certeau os mecanismos de controle social, de dominação dos mais fracos; são de caráter tecnocrático e escriturístico. O que distingue essas táticas *são os tipos de operações nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar* (Certeau, 1994, p. 92).

⁸ Cf. Bourdieu, 2004, p.58

Certeau aponta que os modos de fazer intervêm num campo que os regula num primeiro nível (estabelecido), mas insere aí um modo de tirar partido dele, que obedece a outras regras e constitui como que um segundo nível imbricado no primeiro. A atenção desse autor, então, se recai sobre os usos feitos daquilo que é produzido pela máquina do poder, os “bens culturais”. A apropriação desses bens, ou seja, o consumo é entendido como arte de utilizar produtos que não são próprios, que são impostos. Assim, a sua principal contribuição foi questionar a suposta passividade dos consumidores, como assinala:

É preciso se interessar não pelos produtos culturais oferecidos no mercado dos bens, mas pelas operações de seus usuários; é mister ocupar-se com as maneiras diferentes de marcar socialmente o desvio num dado por uma prática (idem, p.13).

Assinalando esse espaço de combates ou jogos entre o forte e o fraco, Certeau chama a atenção para as “ações” que o fraco pode empreender. Diz que os fracos traçam uma *trajetória indeterminada*, aparentemente sem sentido porque não são coerentes com o espaço construído onde se movimentam. E, embora compartilhem da mesma realidade material (linguagem, tempo, espaço), essas *trilhas* permanecem heterogêneas aos sistemas onde se infiltram e esboçam as astúcias de interesses e de desejos diferentes.

Nessas trajetórias táticas, que seguem critérios próprios, são selecionados fragmentos tomados nos sistemas de produção para, a partir deles, comporem histórias originais. No entanto, esse é um movimento encoberto,

As práticas de consumo são os fantasmas da sociedade que leva o seu nome. Como os “espíritos” antigos, constituem o postulado multiforme e oculto da atividade produtora (idem, p. 98).

Certeau entende as estratégias como manipulações das relações de forças, nas quais se reconhece um tipo específico de saber (sistemas e discursos totalizantes), que sustenta e determina para si um lugar próprio; ao tempo que as táticas se determinam por essa ausência do próprio, tentam circunscrever esse próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro (poderoso).

Para Certeau, o modelo de pesquisa que adotou restaura aquilo que estava sob o rótulo de “cultura popular”, mas para mudar em um arsenal de táticas aquilo que representava como a força matricial da história. *Mantém, portanto, presente a estrutura de*

um imaginário social de onde a questão não cessa de assumir formas diferentes e de surgir sempre novo (idem, p. 106).

Ainda fornece elementos para a nossa reflexão um artigo escrito por Pierre Sanchis, sob o título *Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*, que se propõe a uma revisão crítica da noção de sincretismo. Essa categoria, que consensualmente sempre serviu para caracterizar as religiões brasileiras, hoje parece suscitar problemas, já que:

Alguns analistas do campo religioso “pós-moderno” insistem sobre a existência, em toda parte, de uma particular fluidez, de encontros ontem impensáveis, capazes de generalizar um tipo novo de porosidade, de identidades múltiplas e/ou compósitas, considerando tais fenômenos “sincretismo” (2001, p.9).

São várias e, por vezes, divergentes as abordagens acerca dessa temática. Certamente o sincretismo é variado; o que não põe em xeque a existência e o uso legítimo da categoria, observa Sanchis. Inicialmente, o autor oferece um panorama global do que constituiriam, no Brasil, os fenômenos ditos “religiosos”, acenando para os processos históricos que demarcam o sincretismo.

Embora Sanchis estenda seus comentários às diversas religiões que compõem o cenário brasileiro, inclusive o movimento da Nova Era, restringir-nos-emos àqueles destinados ao campo “afro-católico-espírita” e em como suas reflexões nos orientam a perceber esse campo religioso. Até poucas décadas, os brasileiros se identificavam uníssonos como católicos, quando interrogados acerca de sua identidade religiosa. Já, há alguns anos, não é mais assim. Seguindo um padrão de modernidade, a identidade religiosa brasileira se tornou múltipla do ponto de vista cultural; o que se traduz em dois níveis: estatístico e político. A estatística revela um contínuo declínio institucional do catolicismo. Em termos globais, o autor observa que, no censo de 1980, 88% da população se declararam católicos; já no de 1999, 73%; isto como média nacional. Ainda distingue casos particulares, como o do Rio de Janeiro, onde apenas 57% da população se declaram católicos; o que a classifica como a cidade “menos católica” do Brasil. O fim dessa situação hegemônica, que assinala a estatística, se reflete no campo da política, *da política em nome da religião*, o que podemos perceber nas investidas eleitorais das Igrejas pentecostais em peso, na constituição da “bancada evangélica” no Legislativo, dentre tantas outras iniciativas que pretendem um Brasil politicamente “evangélico”, que Sanchis aponta como

contraponto do que foi a ideologia do “Brasil intrinsecamente católico”, manipulada politicamente pela Igreja desde o início do século até muito recente.

Nesta diversificação religiosa que atualmente compõe o cenário nacional, duas *correntes dinâmicas*⁹ constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil: o cristianismo, destacando o catolicismo e o universo genericamente referido como “afro”, *de experiências e tradições que acompanham ritmicamente as levadas de escravos, como seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável* (*idem*, p.13). No veio do cristianismo, destacam-se a Igreja Católica, as Igrejas protestantes “tradicionais” e as Igrejas pentecostais, sendo a entrada maciça dessas últimas o fenômeno mais chamativo no campo cristão brasileiro. Já o universo religioso “afro”, que se mantém intimamente ligado à experiência do catolicismo no universo popular da “religião”, é representado exponencialmente pela umbanda e pelo candomblé, como as duas modalidades de fidelidade criativa e “brasileira”, que reelaboraram em solo brasileiro as tradições de sua matriz geográfica e sócio-política. O autor assinala que, ao contrário de certa visão folcloricizante, o universo afro:

Não constitui somente permanência, cópia ou repetição, mas recria-se constantemente, dinâmica e conflitualmente, segundo um eixo complexo de representações identitárias que por vezes o faz reivindicar a exclusiva autonomia dos “fundamentos” de sua tradição e, outras, joga-o nos caminhos da assimilação das demais influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso do Brasil (*idem*, p.15-16).

Temos clara demonstração disso no universo da umbanda e em seus múltiplos grupos compósitos, em que sua auto-representação superpõe ciência e religião, e em que se torna matricial o problema da cura; essas tradições se articulam a um terceiro filão, ele próprio compósito, a saber, o espiritismo, que marca de forma tão profunda o campo religioso brasileiro, que alguns analistas se perguntam se, mais que católica, a cultura religiosa brasileira fundamental não deveria ser dita “espírita”. Foi pela mediação do espiritismo como religião (altamente ética no Brasil), que a caridade, valor evangélico, entrou na constituição da umbanda (*idem*, p. 16). Encontramos ainda um quarto filão assimilado pelas correntes umbandistas, que diz respeito às diversas tradições orientais assimiladas “brasileiramente” por essas, tais como hinduísmo de Krishna, Seicho no Iê,

⁹ Embora muitas as referências institucionais que compõem o campo religioso brasileiro, Sanchis, entende que estas possam ser reagrupadas em subcampos, que assinala como correntes dinâmicas, portadoras de lógicas específicas, que ora se aproximam ora se distanciam (Cf. 2001, p. 13).

Igreja Messiânica e outros. Sanchis segue tecendo comentários acerca dos movimentos da Nova Era, Santo Daime ... e, embora não pretenda classificar os numerosos grupos que emergem sem parar, observa que estamos longe de um monolitismo religioso: “*As religiões*” dos brasileiros diferem e, em alguns casos, opõem-se profundamente. No entanto, já pudemos perceber que não formam blocos estanques: existem pontes, relações e transferências de sentido (*idem*, p. 18).

Sanchis singulariza o campo religioso brasileiro e passa a falar na “religião dos brasileiros”. Não se trata de especular o conteúdo dessa “religião”, mas perguntar se, em seu conjunto, suas manifestações não revelariam nas modalidades do jeito de se constituírem:

Analogias, oposições e complementaridades ativadas preferencialmente a margem das instituições que acabariam fazendo desse conjunto um “campo” religioso com componentes mutuamente referidos, e por isso um campo religioso reconhecível, porque determinado e particular (idem, p. 19).

Apresenta, como hipótese primeira dessas modalidades, a existência de uma referência generalizada ao cristianismo, talvez ainda mais ao catolicismo. Entende que essa referência é possível produto da imposição histórica, que não significa aqui adesão ou reverência. Alguns autores apontam o catolicismo como “matriz”, categoria provavelmente significativa do fenômeno, enquanto condição de entendê-la como universo simbólico cuja marca é, em toda parte, detectável, pois é dentro, a partir e ao longo dele, em sua sombra, tão como em face a ele, que as identidades religiosas se definem no Brasil, mesmo quando vêm de fora. Assim sendo, é impossível falar em um universo religioso afro no Brasil como puramente africano; por isso, fala-se em afro-brasileiro, ou seja, entrelaçado com a religião brasileira de origem, o cristianismo. O autor apresenta, como ilustração, alguns casos dessa referência católica no universo afro, que coletou em campo (importância da Bíblia, noção de pecado, de inferno etc.). E observa que, mesmo quando essa referência não se inscreve na experiência institucional, como no caso das religiões orientais, parece que é em torno dela que se desenrola a experiência religiosa de muitos brasileiros, mas num gradiente oscilante entre horizontes de aceitação positiva ou de rejeição condenatória, distingue Sanchis. Posto isso, sugere pensarmos, em médio prazo, numa relativa permanência de certa presença nas consciências de uma referência ao catolicismo e, ao mesmo tempo, na

constituição de pólos autônomos e em crescente processo de independência ou de oposição relativamente a ele.

Ao distinguir famílias, filões e identidades institucionais, Sanchis ressalta que, *muitas vezes, essas diferenças são efetivamente vividas sob forma de indecisão, cruzamento, porosidade, pertença dupla, trânsito, contaminação mútua e/ou empréstimos reciprocamente criativos (idem, p.23)*. E entende que essa característica, em primeiro lugar, deve ser explicada historicamente. Passa, assim, à segunda modalidade que caracteriza o campo religioso brasileiro, que também se refere a esta presença “católica” lancinante, no intento de fazer um esboço histórico desta diversidade religiosa, do qual apresentaremos recortes, para nós, mais significativos. O autor indica a possibilidade desta diversidade articuladamente institucional e subjetiva que apresenta no texto, não ser tão recente no Brasil, embora, a sua riqueza e o seu grau de intensidade atuais sejam novos, tanto quanto suas modalidades representam inflexões criadoras. Alerta, entretanto, que talvez esta brusca emergência se deva, em parte, a mais uma troca de instrumentos de observação e análise do que a uma novidade objetiva, pois, neste aspecto, lhe parece, o Brasil sempre ter sido plural.

Um pluralismo de tipo peculiar que o caráter encompassador e dominador do catolicismo conseguia disfarçar – enquanto, paradoxalmente e na verdade, é ele quem em parte o explica (idem, p.23).

Sanchis aponta o catolicismo como estrutura *virtualmente sincrética*, ou seja, especialmente propenso ao processo sincrético. Isso se entende a partir da contraposição que faz em relação às estruturas teológico-litúrgicas das demais tradições cristãs, ainda por considerar o fato de ser uma religião que se implantou em um *topos* já religiosamente ocupado (especialmente no velho mundo). Em particular, no Brasil, o sincretismo que o caracteriza reside no aspecto do catolicismo português; arrancado do *húmus* particular que assegurava seu crescimento antropológico, vê-se jogado num espaço aberto, onde encontrou sincronicamente universos simbólicos diversos do seu, através da aproximação forçada entre as identidades dos três povos *desenraizados*. O autor assinala a desigualdade estrutural desse encontro, no qual o catolicismo implanta *um macroprocesso persistente de dominação, exploração, etnocídio intencional, quase genocídio (idem, p. 24)*. Mas, apesar dele, deram-se microprocessos de um jogo mais variegado de identidades, ainda que hostilmente confrontadas como dominantes e dominadas. Mas não acontece só dessa forma;

são também correlatas, cruzadas, justapostas, articuladas, sem nunca serem definitivamente confundidas.

Sanchis assinala que a *sociogênese*¹⁰ do Brasil é marcada por uma pluralidade sistemática, que logo se traduz em porosidades e contaminações mútuas, que não se define como um multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças, tampouco homogeneidade de uma identidade nova porque simplesmente indiferenciada do ponto de vista religioso ou cultural. O autor observa que, desde os primórdios, pesa na história brasileira, não só no campo religioso, uma predisposição estrutural à porosidade, mas não à confusão de identidades. Nessa sociogênese, ancora-se o *habitus* da nossa sociedade. Compõe o campo religioso brasileiro não só a crença em Deus, mesmo daqueles que se declaram “sem religião”, mas também o ser humano estar envolvido num universo povoado de forças, espíritos e influências que mantêm relações com as pessoas. Sanchis indica sempre haver um diálogo com esses “outros” e a própria pessoa se constrói no processamento dessa relação. Nessa perspectiva, o fenômeno do transe ou da possessão *não representa senão a forma mais evidente de um processo quase onipresente de complexificação e polissedimentação da personalidade* (*idem*, p.26). É da articulação destes dois traços – *porosidade das identidades e permanência de uma multiplicidade de processos de construção de um sujeito plural* – que assistimos à formação do campo religioso brasileiro, no qual, em torno das componentes “sincréticas” da cultura instaura-se uma verdadeira dialética. Segundo o autor, são necessárias duas distinções: uma, em que as instituições muitas vezes se pretendem estrita e fechadamente definidoras de identidade. Outra, a flexibilidade das fronteiras identitárias e até institucionais ou, ao contrário, o enrijecimento das identidades e instituições, que corresponde às tentativas de alargar o campo de racionalização (buscando o ideal da “modernidade”). Ao que Sanchis observa: *aquele habitus de porosidade entre as identidades não funcionou simples e soltamente, sem contrapeso, em nenhum “momento” da história do Brasil. Seria simplificação primária fazer desta história apenas uma saga de sincretismos* (*idem*, p. 28). Por isso, Sanchis assinala que a história do campo religioso brasileiro é a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador e as conseqüências das investidas das sucessivas racionalidades “modernas”:

¹⁰ Termo que empresta de Norbert Elias, como início de um fato social (Cf. Sanchis , 2001, p.25).

É este embate que contribui para embaralhar categorias, analogias, oposições e paralelismos, revelando-nos relações nada simplistas e reservando-nos freqüentes surpresas em torno do problema global do “sincretismo” (idem, p.29).

Aqui vamos finalizando o recorte que fizemos do trabalho de Pierre Sanchis (2001) que propõe uma compreensão mais ampla e complexa do “sincretismo”, que é produzido numa teia de articulações diversas no interior do campo religioso brasileiro. Esse fenômeno de *porosidade* não seria, como parece evidente, a “essência” desse campo, mas se faz presente em sua história e na montagem, ao mesmo tempo vivenciada e representada, de sua identidade, nesse imenso campo de atribuições (*idem*, p.47). Portanto, talvez seja mais produtivo procurar uma estrutura que uma definição, assinala Sanchis.

E, por último, porém não menos importante, as reflexões de Donald Woods Winnicott (1983; 1990; 1997; 2000) nos são muito férteis para pensarmos o papel dos pretos-velhos (e da umbanda) na vida dos crentes. O eminente psicanalista inglês Winnicott provém da clínica pediátrica, na qual atuou por 40 anos, atendendo aproximadamente 60 mil crianças. Sua trajetória da pediatria à psicanálise se deve ao fato de seu interesse não ter se restringido aos problemas somáticos das crianças, uma vez que ainda lhe interessavam os emocionais. Em sua atividade clínica, observa a relação que se estabelece entre as mães e seus bebês e elabora teorias que apontam para a importância de pensar a constituição da subjetividade humana, considerando a etapa do desenvolvimento emocional primitivo, que se dá na relação da díade mãe-bebê. Winnicott acredita que Freud não deu a devida importância a esse aspecto, como se ele considerasse que todos os bebês passavam com êxito por essa fase, que corresponde ao narcisismo primário na teoria freudiana. Contudo, Winnicott compartilhava da teoria das pulsões elaborada pelo “pai” da psicanálise, ainda que sua prática médica o tenha inspirado a criar novos conceitos, quando não reinterpretar os já existentes. Dentre as elaborações de Winnicott, que se formam como uma rede de fios entrecruzados (o que dificulta recortes), elegemos algumas que nos ajudam na discussão de nosso trabalho, a saber: o “processo de maturação”, o “ambiente facilitador”, os “fenômenos e objetos transicionais” e o “manejo social”.

Para Winnicott, o lactente tem uma tendência natural ao desenvolvimento, à maturação, um potencial hereditário que o impulsiona na direção da continuidade do ser (*going-on-being*). Ele observa, entretanto, que *a maturação (em psicologia) requer e depende da qualidade do ambiente favorável* (1983, p.164). Não é possível para este autor

pensar o bebê sem um “ambiente cuidador”¹¹, que proveja as suas necessidades, evitando intrusões, frustrações, privações e perdas. Nesse momento inicial, é na mãe que se configura esse ambiente de cuidado, de modo a ser algumas vezes adotada a terminologia “mãe-ambiente”. O autor assinala que, considerando a fragilidade e imaturidade do lactente, se privado desses cuidados, sequer sobreviveria, pois em seus primeiros meses de vida, o bebê depende absolutamente dos cuidados da “mãe-ambiente”, que no pronto e adequado atendimento de suas necessidades lhe fornecerá subsídios para emergir enquanto ser.

A essa jornada inicial da existência humana, Winnicott chamou de “processo de maturação”. Ele diz que: *o processo de maturação depende, para se tornar real na criança e real nos momentos apropriados, de favorecimento ambiental suficientemente bom* (1983, p.91). Portanto, para que o infante se desenvolva física e psicologicamente, ele precisa, não somente da provisão de suas necessidades, mas de uma “boa” provisão e isso depende da sensibilidade da mãe em perceber as necessidades do bebê como suas. Se de um lado, há a necessidade de cuidado por parte do bebê, do outro, há o desejo da mãe de cuidar de seu bebê, que é fruto do desejo amoroso em relação ao recém-nascido, que o autor expressa como *uma vontade e uma capacidade de desviar o interesse do seu self para o bebê* (1997, p.21). Winnicott acredita se tratar de um estado muito especial da mãe, um estado psicológico que merece uma expressão para referir-se a ele. Então, propôs chamá-lo de “preocupação materna primária”. Esse estado corresponde a uma sensibilidade exacerbada, quase uma “doença”, que é comum no período dos últimos meses da gravidez às primeiras semanas de vida do recém-nascido. Nele, a mãe torna-se devotada ao seu bebê, preocupa-se com ele a ponto de excluir quaisquer outros interesses, de forma normal e temporária. Assim, podemos destacar que a “boa provisão ambiental” depende da capacidade da mãe em comunicar-se com seu filho e de como atende às suas necessidades. Somente no caso da mãe estar tomada por esta sensibilidade, é que ela poderá sentir-se no lugar do bebê e, então, corresponder às suas necessidades, revelando-se uma “mãe suficientemente boa”. O autor observa que, *à princípio trata-se de necessidades corporais, que gradualmente*

¹¹ Os termos “ambiente facilitador”, “ambiente cuidador” e “ambiente favorável” aparecem indistintamente com o mesmo significado ao longo deste trabalho, tal como na obra de Winnicott.

transformam-se em necessidades do ego à medida que da elaboração imaginativa das experiências físicas emerge uma psicologia (2000, p.403).

É necessário esclarecermos que, embora o “ambiente facilitador” coincida com a mãe, sobretudo nas primeiras semanas de vida, ele não se restringe à sua figura. Corresponde ainda ao pai, aos outros afetivamente significativos e mesmo à cultura que envolve a todos e colore o tipo de relação e atribuição de significados para o bebê em sua relação familiar. Winnicott compreende que cabe ao “ambiente facilitador” exercer três funções básicas, interdependentes e sobrepostas. São elas: a integração, a personalização e as relações objetais. O êxito no exercício dessas funções viabiliza o “processo de maturação” do bebê, que corresponde à passagem de um estado de dependência absoluta, seguido por um de dependência relativa, ao de independência.

Ao nascer, o lactente se percebe como um conjunto de partes indiferenciadas. Não discrimina o que lhe é próprio e o que pertence ao ambiente. Esse estado inicial de não-integração se caracteriza pela ausência de uma consciência própria e da noção de espaço e tempo. Desse modo, o bebê se apóia em um estado de “fusão” com a mãe. A integração é possível a partir do “holding”. Esse termo traduzido por “sustentação” remete ao ato da mãe sustentar o bebê nos braços para amamentá-lo, que envolve não somente o ato físico mas também o ato amoroso. A forma empática de a mãe sustentar, nos braços, o seu bebê é a única forma de expressar seu amor por ele. Dessa maneira, a comunicação da díade mãe-bebê se dá na pele: uma comunicação direta. O infante (“sem fala”) expressa suas necessidades através do corpo e, é a partir desse, que a mãe responde a essas necessidades. Essa é uma comunicação que se dá através da experiência mútua. Ao que assinala Campos (2005): *O ato de cuidar, deixa de ser um ato de superioridade, de desnível, de unilateralidade para ser um ato recíproco, de experiência compartilhada. Logo se vê que não é um ato de dar. Mas de trocar* (idem, p.59).

No “holding”, portanto, propicia-se ao recém-nascido a passagem desse estado de não-integração ao de integração, o que se dá gradativamente e por períodos, permitindo-lhe “somar” essas partes num todo unitário, até que o estado geral de integração se transforme em fato. A esse respeito, Winnicott observa que *em psicologia, é preciso dizer que o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro. Nestes estágios o cuidado físico é um cuidado psicológico* (1990, p.137).

Nessa fase de dependência absoluta, a continuidade do ser do lactente corresponde ao sentimento que resulta da fusão da “mãe suficientemente boa” e seu bebê. É somente pelo empréstimo do ego materno que é possível ao bebê iniciar o processo de elaboração psíquica do esquema corporal. Esta “sustentação” materna funciona como uma “concha protetora” que vai sendo gradualmente retirada com o desenvolvimento do ego infantil.

A mãe, no pronto-atendimento das necessidades de seu bebê, lhe fornece a ilusão de onipotência criadora. Como o bebê, nessa fase, não distingue o “não-Eu”, ela lhe permite “ser-o-seio”, lhe empresta seu próprio ser para que o bebê seja. Winnicott observa: *sabemos que o mundo estava lá antes do bebê, mas o bebê não sabe disso, e no início tem a ilusão de que o que ele encontra foi por ele criado* (1990, p.131). É somente pelo repetido êxito da mãe em encontrar o gesto espontâneo do bebê que será possível que ele desenvolva o seu verdadeiro *self* – confiante e criativo. Destarte, a manutenção da ilusão de onipotência criadora por parte da mãe inspira ao bebê um sentimento de confiança que, internalizado gradativamente, permite que ele acredite em sua capacidade de criar, mesmo quando se descobre “não-criador” do mundo. Em contrapartida, as falhas maternas e as reações do bebê a essas fazem com que ele se aproprie de um falso *self* – defensivo e submisso, ou seja, seu gesto próprio é substituído pelo gesto materno. Dessa função de integração, que se apóia no “holding”, resulta o bebê tornar-se uma unidade (“Eu sou”), ainda que muito dependente.

A função de personalização vem completar a de integração, correspondendo a um processo de inter-relação da psique e do soma, isto é, à localização da psique no corpo, que se estabelece no “*handling*” ou “manejo corporal” do bebê. Winnicott escreve a esse respeito:

Universalmente, a pele é de importância óbvia no processo de localização da psique exatamente no e dentro do corpo. O manuseio da pele no cuidado do bebê é um fator importante no estímulo a uma vida saudável dentro do corpo, da mesma forma como os modos de segurar a criança auxiliam o processo de integração (1990, p.143).

O autor observa que, no início, ou seja, no estado primário do ser, existe a não-integração e não há vínculo algum entre a psique e o soma. Isso precisa ser alcançado. Ao adquirir a capacidade de “residir” o próprio corpo, o bebê passa a perceber sua pele como uma membrana limitante que se coloca entre o “Eu” e o “não-Eu”, entre sua realidade interna e o mundo exterior. O “*handling*” adequado corresponde a que a mãe se envolva

emocionalmente com o corpo do bebê e suas funções, de modo a acolhê-lo sem restrições, satisfazendo ainda as suas necessidades de movimento e expressão corporal. Dessa maneira, continuamente, ela vai apresentando e reapresentando a psique e o soma um ao outro, envolvendo-os em um processo de inter-relação. É nessa função que se inscreve o gesto do bebê no mundo da realidade compartilhada, ainda que não inteiramente.

A outra função do “ambiente facilitador” corresponde às relações objetais, isto é, a apresentação de objetos à criança e sua capacidade em reconhecê-los, distingui-los de si e relacionar-se com eles. Inicialmente, o objeto é um fenômeno subjetivo, ou seja, é percebido pelo bebê como uma criação sua, até que ele venha percebê-lo objetivamente. Winnicott salienta o aspecto criativo dessa experiência, já que se apóia na experiência de onipotência do lactente. Ele diz: *o lactente experimentando onipotência sob a tutela do ambiente facilitador cria e recria o objeto, e o processo gradativamente se forma dentro dela e adquire um apoio na memória* (1983, p.164). Gradualmente, a mãe vai aumentando a porção da realidade compartilhada com seu bebê, tomando o cuidado de não deixar que esta realidade invada o seu *self*, preservando sempre uma porção de ilusão, de forma que ele vá encontrando a realidade conforme a sua busca. Somente se a mãe for bem-sucedida em capacitar o bebê a usar a ilusão, é que ele estará preparado para os momentos de desilusão que virão a seguir, ou seja, perceberá, com facilidade, que a realidade está fora de seu controle mágico e é distinta dele, o que sinaliza o fim desse processo inicial de maturação, estabelecendo-se o *self* autônomo do bebê. São nestas funções exercidas pelo “ambiente facilitador” que se implica a possibilidade de um desenvolvimento satisfatório do bebê, de forma que ele passe do estado de “fragmentação” interna e “fusão” com o ambiente, ao estado de integração e coesão interna e separação do ambiente, constituindo o seu próprio *self*, isto é, tornando-se um indivíduo.

A ilusão que perpassa toda a teoria winnicottiana tem papel fundamental para o desenvolvimento sadio e satisfatório do ser humano. Ao contrário da perspectiva trazida pela psicanálise freudiana que aponta a ilusão como infantilismo, distorção da realidade, engano ou erro, para Winnicott esta é condição indispensável para o viver criativo. Criatividade essa que dá sentido ao estar vivo e sentir-se real.

Com a importância dada à ilusão, Winnicott se destaca como o *teórico das transições*. Ele reivindica uma descrição tríplice da natureza humana e acredita que, além

das realidades interna e externa, existe uma terceira parte no indivíduo, uma região intermediária de *experimentação*, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto à vida externa. Ele explica:

Trata-se de uma área não questionada, pois nenhuma reivindicação é feita em seu nome, salvo a de que ela possa existir como um lugar de descanso para o indivíduo permanentemente engajado na tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas, e ao mesmo tempo inter-relacionadas (2000, p.318)

Inicialmente, esse estado intermediário existe entre a incapacidade do bebê de reconhecer e aceitar a realidade e sua crescente capacidade em fazê-lo. Entretanto, Winnicott observa que esse contato efetivo com a realidade não existe, ele é fruto da ilusão propiciada pela mãe. A realidade e os objetos externos estão irremediavelmente separados do mundo subjetivo e a única ponte possível é estabelecida pela ilusão. Esse autor acredita que, se a criança não for capaz de “criar” o mundo, esse não terá significado para ela.

Na passagem da dependência absoluta à fase de dependência relativa, rumo à independência, a ilusão de onipotência vai sendo dissolvida, mas a ilusão não é destruída, pois os objetos de relacionamento do bebê ainda são subjetivamente percebidos. Assim sendo, nesse período, o lactente ingressa na experiência transicional, na qual comumente irá eleger um objeto apresentado pela mãe (uma fralda, um travesseirinho, um ursinho de pelúcia etc.), que funcionará como “objeto transicional”. Esse objeto vai se localizar na zona intermediária na separação entre a mãe e o bebê e vai permitir que ele tolere a angústia de separação e ausência da mãe, uma vez que esse objeto é, ao mesmo tempo, parte da mãe e parte do bebê. Entretanto, Winnicott observa que, se houver afastamento da mãe além do tolerável pelo bebê, o objeto subjetivo, cuja existência depende da eficácia do objeto externo, é perdido, o mesmo acontecendo, nesse caso, ao “objeto transicional”. Essa perda implica perda de capacidades e funções do próprio bebê, a exemplo da própria criatividade originária. Porém, se a ilusão for mantida e tudo sair bem no “processo de maturação”, o “objeto transicional” será esquecido, nem perdido nem pranteado, mas gradativamente descateixizado, simplesmente cairá no limbo – o que caracteriza o desenvolvimento de interesses da criança pela cultura. Ao se adiantar na inserção social (escola, clube, afiliação religiosa etc.) e, conseqüentemente, na simbologia cultural, a criança substitui o objeto pelo “espaço transicional”, que corresponde ao das criações humanas: arte, religião, filosofia e também o trabalho científico produtivo. Esse “espaço

transicional”, também chamado de “potencial” e ainda “área de ilusão”, é evidenciado na teoria winnicottiana como indispensável não só ao “processo de maturação”, mas, ao longo de toda a vida subjetiva do indivíduo, visto que esse, como assinala Guimarães,

Necessita de um campo imaginário que funcione como espaço de mediação entre o mundo interno e a realidade externa, em função das tensões e dos paradoxos que implicam o existir humano (...), esse campo imaginário funcionaria como um campo residual, de suporte, “digestão” e administração subjetiva (2001, p39).

Ainda nessa fase inicial, com o amadurecimento do bebê, a ilusão de onipotência é ultrapassada, mas a ilusão básica se mantém. Com o tempo, surgirá na criança a compreensão intelectual de que a existência do mundo é anterior e independente dela, contudo, não desaparecendo o sentimento de que o mundo foi criado pessoalmente e que pode continuar a ser criado.

A ilusão de onipotência se transforma gradativamente na capacidade de “acreditar em...”. Winnicott assinala que a crença na realidade é que possibilita a posterior constatação intelectual da existência da realidade externa. Ao contrário, se o ambiente fracassa em fornecer cuidados confiáveis, o bebê é sistematicamente confrontado com algo para o qual não está preparado e tem interrompida a sua continuidade de ser. Nos casos em que a ilusão básica não é experienciada e a capacidade para ilusão não se estabelece, a cisão essencial (interno x externo) se torna significativa (patológica), de forma que o verdadeiro *self* se retrai e isola e o falso *self* se encarrega de manter contato com a realidade externa e lidar com a ameaça que dela advém, numa tentativa de proteger o verdadeiro *self* de nunca mais ser ferido. Desprovido da ilusão básica, o verdadeiro *self* não se dispõe à experiência, o que priva o indivíduo de um *estar-no-mundo* autêntico.

Embora Winnicott não tenha se interessado pela religião como tema, os acenos que lhe faz visam colocá-la entre os múltiplos fenômenos transicionais do mundo adulto. Sendo assim, podemos identificar a religião, e também Deus, como objeto transicional ilusório a partir do modelo winnicottiano. Contudo, não se trata de perceber Deus como um ursinho de pelúcia agigantado, ao modo do “pai todo-poderoso” a quem se refere a psicanálise freudiana, mas como observa Aletti: *si riferisce al processo psichico attraverso cui una certa rappresentazione di Dio si è formata ed è usata dal soggetto, processo assunto come*

*analogo a quello della formazione degli oggetti transizionali dell'infanzia*¹² (2004, p.19). Portanto, o que interessa à psicologia não são os conteúdos religiosos, mas os percursos e processos do homem frente à religião, ou seja, o que há de psíquico na religião. Esse autor observa que o modelo de ilusão proposto por Winnicott vem sendo largamente utilizado pelos psicólogos “da religião”, embora não isento de pontos críticos e problemáticos continuamente debatidos por especialistas, em relação ao conteúdo, à metodologia e à epistemologia. No entanto, não iremos nos reportar a essa diferença de avaliações. Interessa-nos aqui a compreensão de alguns desses especialistas, para os quais o modelo de ilusão permite a plena valorização da função da religião para o psiquismo humano. A citação seguinte nos aponta essa perspectiva:

*Se “illudersi” significa “giocare” con la realtà così come essa si offre al soggetto attraverso i filtri della creatività e dell’investimento personale, ed è funzione pregnante dello psichismo (Aletti, 2004, p.21), anche l’“illusione” religiosa è parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali (Rizzuto, citada por Aletti, idem)*¹³.

Nesse contexto, portanto, a ilusão não contradiz a realidade; ao contrário, diz Aletti: *l’illusione si presenta come ambito germinativo, momento basilare del processo di costituzione della realtà interna ed esterna (idem, p.23)*. Este autor assinala que para Winnicott nossas ilusões são nossas iluminações. A ilusão não é um erro e, também, não é uma verdade, mas *il luogo di emergenza del vero* (o lugar de emergência do verdadeiro), porta aberta de um percurso.

Em uma apreciação geral dos recortes que fizemos da teoria winnicottiana, finalizamos marcando que as experiências ocorridas ao longo do “processo de maturação” infantil têm repercussão e se “repetem” por toda a vida do indivíduo. O “holding” que se estabelece na mais tenra infância requer ser “atualizado” ante as vicissitudes da realidade, nos momentos em que o adulto precisa “de colo”, “sustentação”. Winnicott observa que o trânsito entre os estados de dependência e independência não se encerra na infância. Ele

¹² *Refere-se ao processo psíquico mediante o qual uma certa representação de Deus se formou e é usada pelo sujeito, processo assumido como análogo ao da formação de objetos transicionais na infância.*

¹³ *Se “iludir-se” significa “brincar” com a realidade assim como ela se oferece ao sujeito através dos filtros da criatividade e do investimento pessoal, e é função impregnante do psiquismo, também a “ilusão” religiosa é parte integrante do fato de sermos humanos, autenticamente humanos em nossa capacidade de criar realidades não visíveis mas significativas, que podem conter nosso potencial de expansão imaginativa para além dos limites sensoriais.*

diz: *no decorrer do desenvolvimento o indivíduo transita da dependência para a independência; e o indivíduo sadio conserva a capacidade de transitar livremente de um estado a outro* (1997, p.132). A esse respeito Campos assinala a existência de um movimento de “retorno” que fazemos ao “ambiente familiar” como em busca de “reabastecimento”. Em seus dizeres: *se o holding de algum modo nos estruturou, o retorno a ele nos reabastece* (2005, p.70). E esse retorno é possível nas relações sociais que estabelecemos, o que Winnicott vai chamar de “manejo social”, ou seja, são aquelas relações que contendo os mesmos componentes do “holding” são capazes de “atualizá-lo” e fazem com que o indivíduo se sinta igualmente cuidado pelo ambiente. Empregaremos ainda o termo “suporte social” como sinônimo desse outro, sendo esse oriundo da psicologia social e da saúde coletiva. Campos entende que o “suporte” se estabelece em *as relações interpessoais, grupais ou comunitárias que emprestam ao indivíduo um sentimento de proteção e apoio capaz de propiciar bem-estar psicológico e redução do estresse* (*idem*, p.75). Entendemos que o estresse encontra sua causa nas crises ou situações de vida que ameaçam a integridade física e psicológica do indivíduo. Entrementes, o “manejo” ou “suporte” social visa não a combater os agentes estressantes, mas a oferecer subsídios para uma nova percepção acerca desses e formas autênticas de enfrentá-los.

Somente um “ambiente favorável” permite o “processo de maturação” e de crescimento na confiança, que estão na base da possibilidade de “acreditar em...” e, ao mesmo tempo, da “capacidade de ficar sozinho”. Aletti nos diz a esse respeito: *è solo in continuità con l'esperienza preverbale della "attendibilità umana" colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di "braccia eterne" di Dio*¹⁴. Percebemos na relação entre os pretos-velhos e os crentes na umbanda esta possibilidade de estruturar e reestruturar a subjetividade a partir do “holding” apoiado na ilusão originária.

A partir do diálogo com esses autores, o segundo capítulo apresentará uma caracterização histórica da umbanda, a partir da produção no Brasil de autores das ciências sociais e, ainda, o cosmos da umbanda. Já o terceiro capítulo abordará a pesquisa de campo propriamente dita, fornecerá a etnografia de uma “gira de pretos-velhos” e a apresentação

¹⁴ *É só na continuidade com a experiência pré-verbal da “confiabilidade humana” colhida no sentir-se abraçado que a criança estará em condição de aproximar-se do conceito de “braços eternos” de Deus.*

de dados, juntamente com a discussão com os autores. No quarto capítulo, serão apresentadas as considerações finais.