

FACES DA IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA: UM ESTUDO DO ESTIGMA E PRECONCEITO RELIGIOSO

Eduardo P. de Aquino Fonseca¹

Introdução

As religiões afro-brasileiras foram, nas primeiras décadas deste século, alvo de intolerância, sofrendo várias perseguições, com direito a incursões policiais, fechamento dos terreiros e prisão de alguns de seus líderes. Na realidade, não gozavam de boa reputação social, sendo observadas sempre com muitas suspeitas pela imprensa, a Igreja Católica, a medicina e a polícia.

Na década de 1930, o psiquiatra Ulysses Pernambucano e auxiliares iniciaram um trabalho de controle científico das religiões afro (nem sempre bem compreendido pelos intelectuais e a comunidade afro-pernambucana), impedindo a perseguição aos terreiros. Esse controle científico consistiu num acordo visando afastar a Secretaria de Segurança Pública da tarefa de fiscalizar os terreiros, passando a responsabilidade para o Hospital da Tamarineira, que assumia a tarefa de expedir os alvarás de funcionamento. Em contrapartida, os terreiros ficavam obrigados a aceitar a presença dos auxiliares de Ulysses Pernambucano no interior dos cultos para investigar a fim de distinguir os “falsos” dos “verdadeiros” terreiros e sacerdotes (Hutzler Ribeiro, 1987).

A tolerância e a convivência pacífica entre os terreiros, a polícia e o hospital psiquiátrico duraram pouco tempo. Alguns anos depois, no governo de Getúlio Vargas, período do Estado Novo (1937-45), a situação se transformou e as religiões afro-brasileiras voltaram a sofrer discriminação legal e policial. No

¹ Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco

Recife, em 1937, três anos após a realização do 1º Congresso Afro-Brasileiro – tal como ocorreu noutras capitais que também possuíam tradições religiosas de origem africana –, a Secretaria de Segurança Pública expediu uma circular proibindo o funcionamento dos terreiros. Segundo noticiaram os jornais da época, os locais dos cultos das religiões afro-brasileiras, considerados centros e feitiçaria, estavam proibidos de funcionar em decorrência de quatro contravenções: (i) explorar a boa fé popular, (ii) profanar símbolos, santos e imagens católicas, (iii) colaborar para esconder líderes e/ou divulgar idéias comunistas e (iv) praticar o charlatanismo, isto é, a utilização indevida da atividade médica. Naquele período, os terreiros foram coibidos de exercer suas atividades religiosas, sob pena de terem seus objetos de culto apreendidos e os participantes detidos. Entretanto, as atividades sagradas não cessaram, passando a acontecer na clandestinidade. Os terreiros, visando burlar a repressão, resolveram funcionar sem o som dos atabaques e a altas horas da madrugada e/ou escondidos, assumindo identidades de agremiações carnavalescas e maracatus. Sem querer estender esse assunto, podemos assinalar que, passados mais de sessenta anos da expedição daquela circular, a situação das religiões afro-brasileiras mudou, e elas não mais constituem caso de polícia. Contudo, apesar de existir cobertura legal para esta prática religiosa, seus adeptos ainda experimentam preconceitos e estigmas. Em outras palavras, há o respeito do Estado pelos diversos credos religiosos, sem, no entanto, haver legitimidade social para todos (Brown, 1985; Braga, 1995).

Baseando-me, inicialmente, nas discussões acerca das identidades estigmatizadas, inspirado em Goffman (1980; 1988; 1989), tentarei compreender esse processo de estigmatização dos devotos das religiões afro-brasileiras, dando ênfase a determinados preconceitos e estigmas de que são alvo. Procurei desdobrar este objetivo central em algumas questões, a saber: (i) Como é construída a identidade dos adeptos dessas religiões? (ii) Como acham que são vistos pela sociedade? (iii) Quais os preconceitos e estigmas a eles dirigidos? Devo esclarecer que não intento pesquisar os estigmas decorrentes das relações inter-

religiosas, muitas vezes marcadas por tensões e conflitos na disputa pelas *almas*².

No intuito de responder a essas indagações, realizei pesquisa de campo antropológica com religiões afro-brasileiras no Recife, constando de observação participante e entrevistas semidiretivas com sacerdotes e fiéis de dois terreiros, cobrindo um período total de um ano de investigação assídua. Tive oportunidade de conviver com grupos de culto, compartilhando, na medida do possível, suas experiências sagradas, procurando, assim, me aproximar ao sentido que os indivíduos emprestam às suas experiências/vivências identitárias.

Antes de tentar responder às questões levantadas neste ensaio, gostaria de enveredar pela discussão teórica acerca da problemática das identidades estigmatizadas.

Identidades Estigmatizadas

Os preconceitos estão relacionados com a vida cotidiana e são decorrentes do aprendizado que ocorre no processo de socialização das crianças, possuindo, assim, um forte elemento emocional. Nasce da constatação das diferenças e das dificuldades de aceitá-las como opção existencial dos diversos indivíduos e grupos que compõem a vida social. Nas interações sociais da vida cotidiana, os indivíduos criam expectativas normativas sobre *como* as pessoas deveriam ser e *o que* esperar delas em determinadas circunstâncias. Nessas ocasiões, os que apresentarem comportamentos e atributos diferentes dos esperados podem vir a sofrer preconceitos e estigmas.

As conseqüências dos preconceitos variam em função da intensidade que os indivíduos lhes emprestam, e podem significar desde uma discriminação negativa atribuída às escolhas, aos valores e às convicções dos outros até uma atitude intolerante, implicando perseguições e, em casos mais extremos, extermínio. Em outras palavras, o preconceito pode expressar uma violência simbólica, na medida em que impede o

² Sobre os conflitos e disputas no campo religioso brasileiro contemporâneo, ver, especialmente, BRANDÃO (1987); BURITY (1997); ORO (1997); PIERRUCCI & PRANDI (1996), entre outros.

outro de existir na diferença, ou uma violência física, quando implica a sua aniquilação, sua destruição propriamente dita.

Na verdade, muitas vezes assumimos os preconceitos cristalizados em nossa sociedade (como, por exemplo, os dirigidos contra negros, mulheres, pobres, etc.), tendo, assim, dificuldade em percebê-los. Determinados preconceitos possuem o poder de discriminar negativamente seus portadores a ponto de estigmatizá-los. Mas, o que é mesmo estigma?

Segundo Goffman (1988), os estigmas se caracterizam pela marca negativa que é imputada à identidade dos indivíduos e/ou grupos. É um termo de origem grega que significa uma marca, um sinal que revela um atributo depreciativo do seu portador. O estigmatizado é uma pessoa considerada impura, estragada, diminuída, incompleta, inferior, incapaz, indigna, defeituosa, imoral, etc. Portanto, o indivíduo estigmatizado situa-se no domínio da impureza e, conseqüentemente, na convivência com pessoas “normais”, pode contaminá-las. Em outras palavras, possuir um estigma significa ser “impuro”, e essa impureza pode se estender aos demais.

A identidade do portador de um estigma é freqüentemente reduzida ao seu “defeito”, isto é, esse estigma ofusca todas as outras dimensões de sua existência consideradas normais. Sendo assim, a “imperfeição original” se alastra para as demais esferas de sua vida. O indivíduo passa a ser uma “não-pessoa”, identificado pelo seu atributo diferencial. Nesta direção, o autor salienta:

Em todos esses exemplos de estigma, entretanto, inclusive aqueles que os gregos tinham em mente, encontram-se as mesmas características sociológicas: um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social quotidiana possui um traço que pode-se impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. (...) Tendemos a inferir uma série de imperfeições a partir da imperfeição original” (Goffman: 1988, p. 14 e 15).

O autor distingue, basicamente, três tipos de estigma. Existem os relacionados com as “abominações do corpo”, ou seja, as deformidades ou deficiências físicas congênitas e/ou adquiridas. Os portadores desses estigmas são considerados vítimas, pois não são culpados pelo “mal” que o destino lhes reservou, sendo, portanto, isentos de qualquer responsabilidade moral sobre suas condições. Há também os decorrentes dos comportamentos desviantes: prostituição, alcoolismo, homossexualismo, etc. Neste caso, os portadores de tais estigmas são tidos por fracos, imorais, enfim, são indivíduos entregues às “paixões tirânicas ou não naturais”. Desta forma, os homens/mulheres são julgados e “merecidamente” excluídos pelos normais em decorrência dos seus vícios, que contrariam os preceitos e valores morais considerados como certos e, sobretudo, naturais. Finalmente, há os estigmas relacionados com as etnias, nações e crenças religiosas. Como veremos adiante, a preocupação com a visibilidade/conhecimento da opção religiosa e a consciência dos preconceitos e estigmas que a envolvem levam alguns devotos a ocultarem suas identidades religiosas, evitando os símbolos de estigma.

O surgimento de um estigma vai depender de vários fatores, sobretudo da possibilidade de conhecimento do(s) atributo(s) depreciativo(s) apresentado(s) pelo indivíduo. Desse modo, os estigmas dependem da visibilidade dos defeitos dos indivíduos e da sua rotulação pejorativa. No entanto, um atributo pode, num determinado contexto, depreciar um indivíduo, e num outro, ser símbolo de prestígio. Dessa forma, o estigma é um conceito relacional, não existe em si, e sim no marco das relações sociais. É evidente que os portadores de deficiências físicas congênitas ou adquiridas, por exemplo, estão mais sujeitos aos estigmas em decorrência da visibilidade de seus “defeitos”, quando comparados aos fiéis de determinadas religiões. Assim sendo, os indivíduos adeptos de religiões desacreditadas encobrem suas identidades mais facilmente, pois elas não são visíveis nas interações sociais cotidianas. Portanto, a visibilidade do “defeito” se constitui num importante aspecto no processo de estigmatização, concorrendo para tornar seu portador desacreditado ou desacreditável. No primeiro caso, é aquele cujo “defeito” é visível publicamente, isto é, seu sinal

depreciativo é reconhecido por todos, acarretando-lhe o estigma. No desacreditável, por sua vez, o “defeito” ou não é visível ou é encoberto, gerando apenas suspeita; os atributos depreciativos não são facilmente reconhecíveis, nem se tem conhecimento prévio de sua existência, como destaca Goffman: “*Uma estratégia amplamente empregada pelo sujeito desacreditável é manusear os riscos, dividindo o mundo em um grande grupo ao qual ele não diz nada e um pequeno grupo ao qual ele diz tudo e sobre o qual, então, ele se apóia*” (Idem, p.106).

Desta maneira, o indivíduo desacreditável manipula, quando possível, seu atributo considerado negativo no intuito de ocultá-lo, procurando não deteriorar sua imagem pública, ou seja, evitando que sua identidade social fique marcada com um estigma:

Pode-se supor que a posse de um defeito secreto desacreditável adquire um significado mais profundo quando as pessoas para quem o indivíduo ainda não se revelou não são estranhas para ele, mas sim suas amigas. A descoberta prejudica não só a situação social corrente mas ainda as relações sociais estabelecidas; não apenas a imagem corrente que as outras pessoas têm dele mas também a que terão no futuro; não só as aparências mas ainda a reputação (Ibidem, p.76).

Entretanto, o indivíduo pode assumir publicamente seu defeito, mesmo sabendo o significado em termos de sua reputação social, ou seja, do conceito que as pessoas terão sobre ele:

Ele pode voluntariamente revelar-se, transformando, portanto, radicalmente a situação de indivíduo que tem informações a manipular na de alguém que deve manipular situações difíceis, transformando a situação de pessoa desacreditável na de uma pessoa desacreditada (Ibidem, p.111).

Trazendo a discussão para o terreno que nos interessa neste momento, cabe salientar que existem formas preconceituosas e discriminatórias direcionadas aos adeptos das religiões afro, o que dificulta que eles assumam suas identidades religiosas sem sentir vergonha e/ou constrangimentos. Os mais variados indivíduos utilizam cotidianamente termos socialmente depreciativos quando se referem às religiões afro, revelando uma visão preconceituosa, compartilhada pela sociedade mais ampla. Antes, porém, de procurar identificar esses preconceitos e estigmas, gostaria de refletir mais detidamente acerca da identidade religiosa afro-brasileira.

Identidade Religiosa Afro-Brasileira

É questão preliminar que as identidades se constroem a partir das percepções das diferenças e semelhanças entre eu/nós e outro/não nós. É que os contrastes distinguem o que sou/somos do que não sou/somos, permitindo demarcar as fronteiras que separam as identidades dos indivíduos e grupos no interior da sociedade (Brandão, 1986). No entanto, ela permanece sempre aberta como um campo de possibilidades decorrente de nossas escolhas e inserções sociais. No bojo da reflexão acerca dos processos identitários, é preciso levar em conta as relações interpessoais e intergrupais, que, por sua vez, têm como *pano de fundo* as concepções de pluralidade, diferença e alteridade. A pluralidade de experiências vividas nos grupos existentes na sociedade, com símbolos, ritos e valores diversos, numa sugestiva metáfora da colcha de retalhos, possibilita a construção/estruturação da nossa identidade. Em outras palavras, ela é constituída a partir da participação/convivência nos vários grupos sociais de que fazemos parte. Quando acontece a escolha de um grupo social como fonte de ordenação da experiência identitária, o indivíduo passa a dispor de um verdadeiro “mapa de orientação”, capaz de gerar o sentimento de segurança e estabilidade.

A descoberta do que é comum entre os indivíduos e, sobretudo, nos grupos, possibilita a experiência de compartilhar

os mesmos valores e objetivos, criando um sentimento e uma percepção de identidade coletiva. Portanto, os grupos com valores, símbolos e estilo de vida semelhantes e compartilhados são territórios de afirmação de uma identidade. No entanto, os indivíduos não possuem uma identidade como algo dado, reificado, mas como fenômeno decorrente de um processo contínuo de *atos de identificação*. Neste sentido, Stuart Hall afirma:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu'. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (Hall, 1997, p. 13-14).

Os terreiros de cultos afro-brasileiros estão inseridos numa sociedade plural, heterogênea e fragmentada, onde convivem, no mesmo cenário urbano, grupos sociais oriundos dos mais diversos “nichos”, dividindo aspirações, acomodando conflitos e negociando identidades. Em outras palavras, os devotos dessas religiões transitam por “mundos” plurais e contraditórios e pertencem a camadas sociais distintas, com origens as mais diversas, que possuem em comum o fato de se encontrarem reunidos em torno de um/a sacerdote/tisa, cultuando as mesmas divindades e freqüentando o mesmo templo sagrado. A participação no interior de um terreiro, na condição de adepto, permite o estabelecimento de laços sociais, gerando, simultaneamente, reconhecimento e sentimento de pertença a uma comunidade religiosa, que possui um rico legado de memórias e tradições (Hall, 1997). Essa participação

gera fronteiras simbólicas, onde as diferenças existentes entre os membros dos grupos de culto, em termos de classe social, gênero ou no âmbito étnico-racial, ficam, pelo menos dentro do espaço sagrado, percebidas como diluídas, pois o terreiro parece unificá-las numa só identidade religiosa.

A participação num grupo, na condição de membro, requer que pelo menos três condições sejam satisfeitas, a saber: (i) *autodefinição* como membro, (ii) cumprimento dos *padrões* e *regularidades* de funcionamento do grupo e (iii) *reconhecimento* pelos demais componentes. A autodefinição é o sentimento ou percepção de pertencimento que o indivíduo desenvolve em relação ao grupo, que pode variar de pessoa para pessoa, dependendo da rigidez e flexibilidade dos padrões de interação. No grupo mais flexível, existem diferentes graus de participação em decorrência do interesse e investimento no grupo; já no de padrões mais rígidos, exige-se mais assiduidade de seus membros. Desse modo, enquanto num grupo flexível, com o mínimo de envolvimento e participação, o indivíduo pode se considerar membro, a autodefinição num grupo mais rígido é em grande parte indicada pela participação assídua nas atividades.

Assim sendo, a identidade religiosa implica o reconhecimento social da condição de membro de um determinado grupo de culto e o sentimento pessoal de pertencimento. Se não em todas, pelo menos em grande parte das religiões, a comunidade de fiéis precisa reconhecer o indivíduo como membro daquele grupo, assegurando-lhe todos os direitos e cobrando as obrigações que esse papel social confere. A pessoa, por sua vez, deve se autodefinir com membro efetivo daquele grupo religioso, experimentando e expressando o sentimento de pertença. Possuir afinidades e/ou desejo de pertencer às religiões afro-brasileiras reflete apenas a motivação interna de cada um.

Seguindo este raciocínio, podemos afirmar, de maneira muito simplificada, que a identidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras se constrói através da participação nos ritos sagrados realizados nos terreiros (sacrifícios, festas, etc.) e do sentimento/percepção de pertencimento ao grupo. Na verdade, espera-se que o indivíduo que participa ou deseja participar

como adepto, assim o faz porque reconhece e acredita na existência das divindades ali cultuadas e confia na capacidade de o/a sacerdote/tisa gerenciar os bens sagrados. Considerando que as religiões afro são, em maior ou menor medida, iniciáticas, essa participação só se torna legítima na medida em que o aspirante a adepto se submete aos ritos de iniciação.

O ingresso como membro da comunidade religiosa – elemento decisivo na construção da identidade do novo devoto – ocorre, como venho procurando demonstrar em outros trabalhos (Fonseca, 1997; 1999), através das aflições e das festas. As aflições, doenças e sofrimentos são sinais da eleição dos indivíduos pelas divindades, que procuram se revelar forçando o contato e a conversão através dos infortúnios. Desejam o indivíduo como devoto do culto e “demonstram” esse interesse, indiretamente, causando-lhe aflições que precisam ser decifradas pelos especialistas do sagrado: babalorixás e yalorixás. Quando a pessoa não possui nenhum laço com as religiões afro-brasileiras, é mais freqüente que, em primeiro lugar, esgote todas as alternativas de resolução de suas aflições antes de procurar algum terreiro. No contexto dos terreiros, as aflições estão relacionadas com o intercâmbio que os indivíduos estabelecem com o sobrenatural e com a sociedade. No domínio do primeiro, a resolução das aflições implica o estabelecimento de alianças com os deuses, através da iniciação religiosa e/ou das oferendas. Nas relações com a sociedade, a resolução das aflições significa o poder que os indivíduos possuem para negociar com o sobrenatural, visando “desmanchar” as ações mágicas de seus inimigos. Na verdade, nem toda aflição leva à conversão, mas uma parte expressiva dos fiéis das religiões afro-brasileiras ingressou na religião depois de sofrer infortúnios que foram solucionados, ou pelo menos assim considerados, no âmbito dos terreiros. Neste sentido, Nietzsche afirma:

Se nos perguntassem o que pode apaixonar aos homens de todas as classes e todos os tempos, inclusive aos filósofos, acerca do fenômeno de santidade, poderia responder sem medo de errar que é a aparência de

milagre que tem esse fenômeno (Nietzsche, s/d., p. 62-63).

Múltiplas são as dimensões das festas no contexto religioso afro-brasileiro. Em sua dimensão *religiosa*, elas possibilitam renovar as alianças com as divindades e a comunidade de fiéis. Os devotos realizam festas para homenagear as divindades, cantando, dançando e oferecendo o corpo para a sua manifestação. Renovam, assim, os laços sagrados contribuindo para perpetuar a estrutura religiosa. Mas, as festas também cumprem um papel no processo de *aprendizagem* e iniciação nos mistérios do culto. Nelas, o novo devoto aprende o padrão de comportamento adequado a sua posição na hierarquia religiosa, bem como os ritos e os mitos. Grande parte desse aprendizado decorre, portanto, de sua participação nas festas sagradas realizadas no terreiro. As festas possuem, ainda, uma dimensão proselitista, pois nelas a comunidade “abre” as portas do terreiro à sociedade, estende sua rede de relações para fora da comunidade, procurando atrair adeptos em potencial:

Se nas festas o terreiro pode ser visto publicamente, possibilitando que a comunidade se mostre num balé harmônico de ritmos e cores, numa espécie de cartão de visita do terreiro, elas podem ser consideradas o proselitismo do Xangô. Neste sentido, funcionam, também, como uma ‘vitrine’, onde a comunidade expõe, com pompa e requinte, seu ‘produto religioso’. Nelas o terreiro estabelece um contato mais intenso com a sociedade, estendendo sua rede de relações para fora da comunidade. As datas de algumas festas realizadas nos terreiros da cidade são sabidas e esperadas pelas pessoas que os freqüentam. (...) E todo o esforço visa não apenas agradar aos deuses, mas também aos homens, pois nelas estão em jogo, além da dimensão religiosa, o prestígio

dos fiéis, do sacerdote, a capacidade de atrair adeptos em potencial, etc. (Fonseca, 1999, p.82-83).

O terreiro de culto afro-brasileiro, com seus símbolos e valores sagrados, é uma fonte poderosa de significados para seus adeptos, fornecendo referências religiosas e laicas para o convívio social. Na medida em que os indivíduos participam de tal comunidade, tal como ela é representada pelo grupo de fiéis, vão construindo suas identidades religiosas. Resumindo, a identidade dos adeptos das religiões afro-brasileiras é tecida quando eles iniciam sua participação nas atividades sagradas do grupo. Isto é, a partir da integração formalizada do novo fiel, da autodefinição como membro e do compartilhamento das crenças e valores religiosos da comunidade.

Essa identidade, no caso dos fiéis das religiões afro-brasileiras no Recife, é ambígua. Os devotos vivenciam, pelo menos nos ambientes dos terreiros, o orgulho de ser fiéis. Participar como adepto de um terreiro chefiado por um pai-de-santo de reconhecida popularidade e visibilidade na imprensa e/ou pertencer a um terreiro considerado tradicional ou próspero, ambos os casos são símbolos de prestígio que enaltecem, valorizam. Mas, ao mesmo tempo em que os indivíduos sentem orgulho de ser membros de um determinado terreiro, sofrem preconceitos e estigmas quando assumem publicamente sua identidade religiosa fora do círculo interno da religião. Mas, então, quais os preconceitos e estigmas direcionados aos adeptos das religiões afro-brasileiras? Agrupando os depoimentos extraídos das diversas entrevistas realizadas com os devotos, vimos que os terreiros sofrem preconceitos e estigmas em decorrência da participação no culto religioso de homossexuais, negros e pobres. Segundo os adeptos, a sociedade mais ampla classifica as religiões afro-brasileiras como lugares de “*bichas*”, pretos e pobres.

Estigmas Sexuais, Étnicos e de Classe Social

Como é amplamente sabido, o padrão de conduta sexual moralmente legítimo no Brasil se apoia na tríade casamento, monogamia e procriação. O casal conjugal representa a expressão mais legítima na ideologia sexual dominante no país. As outras práticas eróticas que fogem ou negam diretamente esse modelo são classificadas como pecaminosas, anormais, desviantes, etc. (Fry, 1982; Quintas, 1986; Parker, 1991; Foucault, 1997).

Numa festa dedicada às divindades e/ou entidades cultuadas num terreiro de culto afro-brasileiro, é facilmente perceptível a presença expressiva de homossexuais masculinos, identificados como passivos na relação sexual, que assumem publicamente essa preferência/identidade sexual. No esquema classificatório elaborado pelos devotos – ao que tudo indica, o mesmo das camadas populares urbanas do Recife –, os homens que assumem, social e sexualmente, a identidade homossexual são denominados de "*bichas*". Essa classificação está relacionada com a passividade na relação sexual, isto é, as "*bichas*" são penetradas no ato sexual, como também manifestam comportamentos considerados culturalmente adequados ao gênero feminino. O curioso é que os homens que se relacionam sexualmente com as "*bichas*" não são percebidos como tais, pois são considerados ativos e não assumem socialmente o papel designado ao gênero feminino em nossa sociedade. Nesse sentido, os únicos tidos como homossexuais, na classificação sexual existente nos terreiros, são as "*bichas*".

Os mesmos preconceitos e estigmas dirigidos aos homossexuais no contexto da sociedade mais ampla se estendem às religiões afro-brasileiras, que são permissivas. Desse modo, o comportamento sexual de alguns devotos dessas religiões é considerado desviante, uma vez que transgredir as normas sexuais de conduta, contrariando o padrão recomendado e considerado normal. Suas preferências sexuais, isto é, sua escolha do objeto de desejo e práticas eróticas, são taxadas de doentias e/ou pecaminosas por alguns indivíduos e/ou grupos. Então, por que são aceitas nas religiões afro-brasileiras? Porque

em seu âmbito não existem preceitos religiosos nem modelo de conduta para nortear a vida cotidiana de seus devotos fora do contexto do culto:

Pesquisador: Você falou que existem muitos homossexuais nos terreiros...

Aluísio: A umbanda, ela acolhe essas pessoas porque a umbanda não tem preconceito. Então, onde é que uma pessoa que é homossexual... tem alguns aqui que são médiuns excelentes. Tem nada a ver a opção sexual da pessoa com a corrente dele. Tem uns aqui que inclusive têm feito curas com a pombagira, com as ciganas, entendeu? A gente nota o comportamento da pessoa que é (homossexual), que tem essa opção de vida. Mas qual é a outra religião que eles podem, que eles não vão se tolher? Qual é a outra religião que vai dar a eles a liberdade de serem verdadeiramente como são na rua e de serem também aqui? Então, é por isso que eu gosto da umbanda. A umbanda, ela acolhe todas as classes, todas as raças, todas as opções (Aluísio Braga/ 28 anos /Umbandista /Técnico em Computação).

Não há, portanto, um comprometimento com a moral sexual dominante, capaz de controlar o comportamento sexual dos fiéis. Desse modo, nem mesmo o/a sacerdote/tisa – menos os orixás – está diretamente preocupado/a em fiscalizar e/ou regular a sexualidade dos adeptos no domínio profano (Motta, 1991 & 1995; Fry, 1982). Aos orixás interessam a conduta do devoto no domínio sagrado e seus deveres e obrigações, assumidos no processo de sua iniciação, quando seu Ori (cabeça, seu destino) foi consagrado a um determinado orixá. Daí em diante, é esperado que o/a fiel respeite os tabus alimentares e sexuais recomendados, ofereça corretamente os sacrifícios de animais (as quantidades e qualidades exigidas), respeite a etiqueta, siga a hierarquia interna e participe

regularmente das atividades sagradas do terreiro, sob o perigo contrair para si indisposições e represálias de sua(s) divindade(s) protetora(s) (Ribeiro, 1978; Motta, 1991, & 1995). Desse modo, algumas cerimônias requerem que os devotos se abstenham de manter relações sexuais durante alguns dias para alcançar a pureza necessária. Neste sentido, a atividade sexual sofre regulações, na medida em que pode interferir negativamente no bom andamento dos rituais e do culto, sendo considerada tabu e devendo, portanto, ser afastada do terreno do sagrado, sob o risco de poluir, macular. Mas, afora das exigências e tabus dos rituais, os devotos experimentam extrema permissividade no domínio da sexualidade, podendo assumir publicamente suas preferências eróticas sem regulações ou constrangimentos.

Quanto à questão étnica, os adeptos das religiões afro-brasileiras sofrem preconceitos e estigmas baseados nos mesmos estereótipos raciais existentes em nossa sociedade. O racismo constitui uma produção discursiva e uma prática social em que as heterogeneidades físicas entre os grupos humanos são naturalizadas. Com base nas características morfológicas visíveis (cor da pele, tipo de cabelo, feições), constrói-se o conceito de raça como algo absoluto, fixo e imutável, responsável pelas diferenças morais, intelectuais e culturais. Sobre esse alicerce é que se postula a existência de uma hierarquia racial entre os grupos humanos, gerando discriminações e preconceitos, como, por exemplo, a suposta idéia da superioridade dos brancos e da inferioridade dos negros. O racismo contra os negros no Brasil possibilitou, e ainda possibilita, dois tipos de violência: uma física e outra simbólica. A violência física foi direta, resultando na escravidão e dominação pela força, pela opressão, extraindo do negro o direito de existir como ser independente do seu senhor. O indivíduo perde a prerrogativa sobre o seu próprio corpo, segundo a Psicologia, matriz primeira de sua identidade, núcleo primário na sua constituição como pessoa (Costa, 1986). A violência simbólica é indireta e mais sutil, mas nem por isso menos contundente, de negação do outro, com o objetivo de depreciar tudo que está relacionado com os negros, os caracteres físicos (cor da pele, tipo de cabelo, forma do nariz e dos lábios,

etc.), os morais (valores, hábitos) e os sociais (religião, artes, economia). Portanto, desvalorizam-se as aptidões físicas, morais e sociais dos povos negros, definindo-as como primitivas, inferiores e legitimando a desigualdade de poder, de direitos e de cidadania.

Por fim, temos os estigmas relativos à classe social dos devotos do culto. A maioria dos membros das religiões afro-brasileiras é constituída de pobres que vivem na periferia dos grandes centros urbanos, nos mesmos locais onde funciona grande parte dos terreiros. Sofrem preconceitos e estigmas baseados na idéia de que as religiões afro-brasileiras são mais apropriadas aos extratos sociais mais pobres da sociedade, compostos de pessoas consideradas intelectualmente ignorantes, por terem sido privadas culturalmente dos bens simbólicos gerados pela educação formal, sendo mais facilmente seduzidas por religiões mágicas e irracionais, estereótipos atribuídos às religiões afro-brasileiras.

Essa visão é mais uma consequência lógica do etnocentrismo de classe que define as camadas populares pelo que lhes falta em relação aos padrões de classe média e alta, dos quais a escola é a principal transmissora. Nesse raciocínio, tolera-se que os pobres sejam devotos do culto, pois são tidos como intelectualmente inferiores, ao passo que um indivíduo oriundo de outras classes sociais é inadmissível. O padrão religioso das classes média e alta, considerado legítimo, serve de parâmetro para avaliar a religiosidade das camadas populares. Trata-se, portanto, de uma visão etnocêntrica e valorativa das classes populares, baseada na idéia de privação cultural. O depoimento abaixo sintetiza bem esses estigmas que estamos discutindo:

Pesquisador: Você quer dizer que existem preconceitos com os adeptos das religiões afro-brasileiras?

Breno: Sim, existem. São as religiões dos negros, dos homossexuais... São as religiões dos pobres, é a religião das putas e das lésbicas. Infelizmente existe esta mentalidade!

P: *Você já sofreu algum preconceito por ser umbandista?*

B: *Lá no trabalho mesmo: 'Breno, uma pessoa como você, formada, uma cabeça aberta, ser umbandista?'*

Eu digo: Você é que se engana, que você pensa que nos terreiros por aí afora, são pessoas ignorantes, estão muito por fora!

São pessoas como eu disse a você: não conhecem, acham que quem está ali são pessoas pobres de espírito, analfabetos, são pessoas assim. Então, é essa a mentalidade do pessoal aí fora; então, são esses preconceitos que a gente sofre, é sub-raça, é subcultura, é cultura selvagem porque eles associam, eles não entendem, é como eu disse a você: é tudo questão de você conhecer (Breno Amorim/36 anos/Umbandista/Arquiteto).

Apesar da existência de estigma baseado na classe social dos devotos, é difícil definir com precisão qual o *background* socioeconômico dos fiéis dessas religiões³. Contudo, é sabido que se trata de religiões praticadas por indivíduos oriundos dos mais variados grupos étnicos e classes sociais, não sendo mais, portanto, exclusivas de negros e pobres; são religiões em expansão e com tendências universais, isto é, um “produto” tipo exportação que já vem sendo “consumido” em alguns países da América do Sul e da Europa.

Os preconceitos dirigidos às religiões afro-brasileiras estão presentes nos diversos espaços e grupos sociais em que o indivíduo convive e de que participa: nos locais de moradia e trabalho, no interior da família, nos espaços de lazer, etc. Em alguns casos, a revelação implica a perda do reconhecimento, valorização e prestígio sociais, e noutros, pode significar, por exemplo, a perda da oportunidade de empregos, como me confidenciou uma fiel. Disse-me que numa ocasião teve que

³ Ainda não existe uma pesquisa exaustiva acerca da origem social dos devotos das religiões afro-brasileiras no Recife. No entanto, indicações preciosas podem ser encontradas, especialmente em: MENDONÇA: 1975; MOTTA: 1988 & 1997; M. C. BRANDÃO: 1997.

preencher uma ficha-cadastro para disputar uma vaga numa empresa, e no item religião, marcou a católica com medo de perder a vaga. Desta forma, os devotos procuram disfarçar, esconder essa opção quando estão em contato com pessoas *de fora*: “*Só quando as pessoas me conhecem bem, já são íntimas, é que me sinto mais à vontade para dizer que sou da Umbanda*” (E. G./ 49anos/Umbandista/Professora primária). Esse tipo de preocupação repousa em experiências ocorridas com a própria pessoa ou com algum fiel do terreiro que viveu situação constrangedora nas suas relações com parentes, vizinhos, amigos, companheiros de trabalho, ou simplesmente num contato mais fortuito travado no cotidiano, quando assumiu sua identidade religiosa.

Enfim, a participação como membro de um terreiro, apesar de não ser mais uma contravenção, ainda é experimentada como símbolo de estigma, algo que deve ser ocultado, escondido, visando preservar a imagem pública do indivíduo. Desse modo, a preocupação com a visibilidade/conhecimento da opção religiosa e a consciência dos preconceitos e estigmas que a envolvem fazem com que alguns adeptos ocultem suas identidades religiosas. No entanto, importante mesmo para os devotos, como nos lembra Nietzsche, é que:

A religião tem inestimável vantagem de torná-los satisfeitos da própria posição, proporcionar-lhes paz ao coração, enobrecer a sua obediência, confortá-los e induzi-los a dividir com seus pares as alegrias e as dores, de contribuir para transfigurar de certo modo a sua monótona existência (...) A religião e o significado religioso embelezam com um raio de sol a existência daqueles homens atribulados, e torna suportável o seu próprio aspecto, influi como a filosofia de Epicuro, sobre os sofrendores de grau superior, restaurando, afinando, desfrutando, por assim dizer, o sofrimento, para finalmente santificá-los e justificá-los (Nietzsche, s/d, p.73).

Referências Bibliográficas

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora da Universitária da UFBA, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade & Etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *Festim dos Bruxos*. São Paulo: Editora Ícone, 1987.

BRANDÃO, Maria do Carmo T. "Xangôs do Recife: Religiosidade e espaço urbano". *Revista Antropológicas. Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife: Editora Universitária da UFPE, ano II, vol. 2, n.º 1, 1997.

BROWN, Diana. "Uma história da umbanda no Rio." In: *Umbanda & Política*. Cadernos do Iser (Instituto de Estudos da Religião), Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, n.º 18, p. 9-42, 1985.

BURITY, Joanildo A. "Inculturação e (In)Tolerância: Sobre a/o Falta de Diálogo Interreligioso no Brasil". In: *Identidade e Política no Campo Religioso: Estudos sobre Cultura, Pluralismo e Novo Ativismo Eclesial*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

COSTA, Jurandir Freyre. "Da cor ao Corpo: A Violência do Racismo". In: *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

FONSECA, Eduardo P. de Aquino. "Religiões de Aflições, Religiões de Festas. Notas sobre afiliação às religiões Afro-Brasileiras." In: *Revista Antropológicas. Campo Religioso do Norte e Nordeste: Tendências Recentes*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, ano II, vol. 2, n.º 1. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

_____. *Candomblé: A Dança da Vida. Um Estudo Antropológico sobre Afiliação às Religiões Afro-Brasileiras*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GOFFMAN, Erving. "A Elaboração da Face". In: FIGUEIRA, Sérvulo Augusto (org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

_____. *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

_____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1989.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 1997.

HELLER, Agnes. "Sobre os preconceitos". In: *O cotidiano e a história*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1988.

HUTZLER RIBEIRO, Celina. "Ulysses Pernambucano: Psiquiatra Social." *Revista Ciência & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, v. 15, n. 1, 1987.

MENDONÇA, João Hélio de. "O Crescimento e a Localização dos Centros e Terreiros de Xangô e Umbanda no Grande Recife". *Revista Ciência & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, v. 1, n. 3. 1975.

MOTTA, Roberto M. "Transe, possessão e êxtase nos cultos afro-brasileiros do Recife". In: CONSORTE, Josildesth Gomes; COSTA, Márcia Regina (Orgs.) *Religião, política e identidade*. São Paulo: EDUC, 1988.

_____. *Edjé Balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô de Pernambuco*. Recife: Tese de Professor Titular, UFPE, 1991.

_____. "O sexo e o Candomblé: repressão e simbolização." In: PITTA, Danielle P. da R. & MELLO, Rita Maria da C. *Vertentes do Imaginário. Arte, sexo e religião*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora da UFPE, 1995.

_____. "Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação." In: *Revista Antropológicas. Campo religioso do Norte e Nordeste: tendências recentes*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, ano II, v. 2, n. 1. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. "O fenômeno religioso". In: *Além do bem e do mal (Prelúdio de Uma Filosofia do Futuro)*. Rio de Janeiro: Ediouro (coleção Universidade de Bolso), s. d.

ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e afro-brasileiro: quem vencerá esta guerra?" In: *Debates do NER* – Núcleo de Estudos da Religião/UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 1, n.º 1 (1997). Porto Alegre: PPGAS, 1997.

PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões. A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. 2. ed., São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. "Liberdade religiosa e mercado religioso" (parte IV). In: *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: USP, Hucitec, 1996.

QUINTAS, Fátima. *Sexo e marginalidade. Um estudo sobre sexualidade feminina em camadas de baixa renda*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

