



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO E DOUTORADO**

VALTER DA MATA FILHO

**ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DO POVO DE SANTO
FRENTE ÀS CRENÇAS SOCIALMENTE COMPARTILHADAS SOBRE
O CANDOMBLÉ**

Salvador

2009

VALTER DA MATA FILHO

**ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DO POVO DE SANTO
FRENTE ÀS CRENÇAS SOCIALMENTE COMPARTILHADAS SOBRE
O CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada
ao programa de Pós-graduação em Psicologia
da Universidade Federal da Bahia como
requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientação: Professor Dr. Marcos Emanuel Pereira

Salvador

2009

TERMO DE APROVAÇÃO

ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DO POVO DE SANTO FRENTE
ÀS CRENÇAS SOCIALMENTE COMPARTILHADAS SOBRE O
CANDOMBLÉ

Valter da Mata Filho

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Marcos Emanuel Pereira (Orientador)

Prof. Dr. Marcos Eugênio Oliveira Lima

Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Antônio Marcos Chaves

Universidade Federal da Bahia

Dissertação defendida e aprovada em / /

A Walter da Matta (*in memoriam*) e Vanda Pereira da Mata,
meus pais, que permitiram a minha existência.

*Milagres do Povo**Caetano Veloso*

*Quem é ateu e viu milagres como eu
 Sabe que os deuses sem Deus
 Não cessam de brotar, nem cansam de esperar
 E o coração que é soberano e que é senhor
 Não cabe na escravidão, não cabe no seu não
 Não cabe em si de tanto sim
 É pura dança e sexo e glória, e paira para além da história
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá guia
 Mamãe Oxum chora lagrimalegria
 Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá
 É no xaréu que brilha a prata luz do céu
 E o povo negro entendeu que o grande vencedor
 Se ergue além da dor
 Tudo chegou sobrevivente num navio
 Quem descobriu o Brasil?
 Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
 E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Xangô manda chamar Obatalá guia
 Mamãe Oxum chora lagrimalegria
 Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
 Ojuobá ia lá e via
 Ojuobahia
 Obá*

Quem é ateu...

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha sincera gratidão a todos que contribuíram para a realização desse projeto:

Ao meu Orientador, Prof. Marcos Emanuel, que me fez enxergar ser possível a expansão do meu horizonte acadêmico e pela disponibilidade para me acompanhar nessa jornada. Também pela compreensão dos difíceis momentos extra-acadêmicos que passei.

Aos Professores Doutores do Programa de Pós-graduação de Psicologia da UFBA, especialmente a Antônio Virgílio, Ilka Bichara e Antônio Marcos, que tiveram uma participação fundamental na minha formação acadêmica.

Ao Prof. Dr. Marcos Eugênio, pelas orientações oferecidas durante os seminários de qualificação.

À minha irmã Valdísia da Mata, por tudo que representou na realização desse trabalho e pelo que representa na minha vida.

Às minhas irmãs Vandira, Valnísia, e Vanice da Mata, pela contribuição efetiva na realização desse trabalho e pelo incentivo.

À minha eterna companheira Andréia Meireles, que muito me incentivou ainda na fase de anteprojeto até a escolha desse projeto, assim como pelo seu amor e amizade.

Aos amigos Altair e Heloísa Paim, Carmen Flores, Anderson Borges, Eliézer Alves e Ila Leonelli, pessoas que muito contribuíram para este sonho.

Ao amigo Igor Leonardo, pelo suporte e paciência, um ombro amigo para meus momentos de incerteza.

Aos amigos e parceiros do Conselho Regional de Psicologia, em especial a Marilda Castelar, Lúcio Oliveira e Luciana Barreto, pelo companheirismo e incentivo e pelos momentos de lazer e de trabalho.

Aos colegas do Programa de Pós-graduação em Psicologia da turma de 2007, em especial a Paula Bacelar e Gilberto Lima, pelo carinho, força, incentivo e discussões acadêmicas. Enormes saudades de todos vocês.

Aos usuários do Centro de Referência da Assistência Social do Bairro da Paz, pela confiança, carinho e amizade, em especial, Janaide Mariano (*in memoriam*).

Às voluntárias mulheres entrevistadas nesse estudo, pela sua disponibilidade em participar desse trabalho e pelo exemplo dado nas lutas por dignidade do povo de santo e por uma sociedade mais justa.

A Deus, Olorum, Alah, Jeová, Tupã, Jah e todas as outras denominações para essa força criadora universal. Que ela ilumine corações e mentes, reduzindo assim as tensões nesse planeta.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	vi
Resumo.....	ix
Abstract.....	x
Introdução.....	11
Capítulo 1: O Candomblé.....	16
1.1- O Candomblé da Bahia.....	19
a) O Candomblé Ketu.....	21
b) O Candomblé Jeje.....	23
c) O Candomblé Angola.....	25
1.2- Crenças Socialmente Compartilhadas sobre o Candomblé.....	27
a) A criminalização do Candomblé.....	28
b) A patologização do Candomblé.....	30
c) A demonização do Candomblé.....	32
1.3- Ameaça Neopentecostal.....	34
Capítulo 2: Crenças e Estigmas.....	38
2.1- Crenças.....	38
2.2- Estigma.....	41
2.3- Enfrentamentos do Estigma.....	45
Capítulo 3: Método.....	51
3.1- Objetivos.....	52
3.2- Participantes.....	53
3.3- Instrumento.....	55
3.4- Procedimento de Coleta dos Dados.....	56
3.5- Procedimento de Análise dos Dados.....	57
Capítulo 4: Resultados e Discussões.....	58
4.1- Apresentação e Análise dos Dados.....	58
a) Opiniões sobre o Candomblé.....	61
b) Percepção das Crenças sobre o Candomblé.....	66
c) Estratégias de Enfrentamento do Estigma.....	71
Capítulo 5: Considerações Finais.....	90
Anexos.....	95
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	95
Roteiro de Entrevista.....	96
Referências.....	99
Glossário.....	106

RESUMO

Este estudo teve como objetivo principal, identificar as estratégias de enfrentamento do estigma do ‘povo de santo’, diante das situações decorrentes das crenças compartilhadas socialmente a respeito do Candomblé, e como esses episódios afetam o seu bem estar. Buscou-se também identificar como o povo de santo acredita que é percebido pela sociedade, identificar quais são as crenças compartilhadas a respeito do Candomblé que mais os afetam, assim como verificar se há prevalência de determinadas formas de estratégias de enfrentamento dos adeptos das diversas “nações” do Candomblé da Bahia. Foi realizada uma revisão de literatura, onde foram identificadas três grandes crenças sobre o Candomblé: a criminalização, a patologização e a demonização do culto. Constatou-se também que essas crenças estigmatizam a religião, assim como seus adeptos, provocando situações explícitas e implícitas de discriminação. Para a obtenção das respostas para esse estudo, foi realizada uma entrevista com três lideranças religiosas das “nações” mais influentes no Candomblé da Bahia: *Ketu*, *Jeje* e *Angola*. Os dados obtidos foram analisados pela técnica da análise de conteúdo e permitiram identificar que a opção de tornar-se adepto do Candomblé é uma decisão difícil, motivada geralmente por situações traumáticas. Verificou-se também que as situações discriminatórias decorrentes da intolerância religiosa afetam de modo muito impactante os iniciados. Verificou-se que, em relação às estratégias de enfrentamento, não houve diferenciação entre as “nações” de Candomblé. As respostas apontaram para a maior frequência das estratégias de enfrentamento focados no problema, em detrimento das estratégias de enfrentamento focadas na emoção. Esses resultados permitem a reflexão em torno das consequências da discriminação e intolerância religiosa, servindo de insumos para políticas de educação, assistência social e saúde.

Palavras- chave: crenças, Candomblé, estigma, enfrentamento, intolerância religiosa.

ABSTRACT

The objective of this study was to identify the main coping strategies the stigma of the 'povo de santo', given the situations arising from the socially shared beliefs about the episodes such as Candomblé and affect their well being. We tried to also identify how the people think of as holy is perceived by society, to identify what are the shared beliefs about the Candomblé that affect them most, and see if there is a prevalence of certain types of coping strategies of supporters of the various "nations" of Candomblé of Bahia. We performed a literature review which were identified on the three major faiths Candomblé: the criminalization, pathological and demonization of worship. It was these beliefs that stigmatize the religion as well as their supporters, causing situations of explicit and implicit discrimination. To obtain the answers to this study was an interview with three religious leaders of the "nations" most influential in the Candomblé of Bahia: *Ketu*, *JeJe* and *Angola*. The data were analyzed by the technique of analysis of content and identify enabled that the option of becoming a supporter of Candomblé is a difficult decision, driven mainly by trauma. It was also noted that the discrimination resulting from religious intolerance affect so much the impressive start. It was found that in relation to coping strategies, there was no differentiation between the "nations" of Candomblé. The answers pointed to the greater frequency of coping strategies focused on the problem at the expense of coping strategies focused on emotion. These result pemitid reflection around the consequences of discrimination and religious intolerance, serving as inputs for policies on education, welfare and health.

Keywords: beliefs, Candomblé, stigma, coping, religious intolerance.

Introdução

Este estudo origina-se na experiência com o atendimento psicossocial a pessoas de baixa renda, na unidade do CRAS – Centro de Referência da Assistência Social, no Bairro da Paz, em Salvador, Bahia, quando se evidencia a existência de modos distintos na exposição de pertencimento entre os usuários que professavam as religiões cristãs (católicos, protestantes e espíritas) e os adeptos das religiões afrobrasileiras como o Candomblé e a Umbanda. Enquanto os primeiros empunhavam Bíblias e outros símbolos de suas crenças, como camisas, panfletos, crucifixos, etc., os últimos não evidenciavam o pertencimento religioso, somente a revelando em decorrência da construção de uma relação de confiança nos profissionais da instituição. Surge então a indagação sobre quais seriam os fatores que induziam a adoção a tal comportamento, assim como se o mesmo ocorria em outros ambientes de interação social.

Lidar com pessoas que são alvo de estigma social por causa de sua opção religiosa constitui-se numa experiência singular, nas quais as histórias pessoais dos usuários revelam as suas formas idiossincráticas de compreender o mundo,

assim como a necessidade de conviver numa sociedade que dissemina crenças negativas em relação a sua opção religiosa.

A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, no parágrafo VI, do artigo 5º, Dos Direitos e Garantias Fundamentais, estabelece que: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (BRASIL, 1997, p.15). Entretanto, mesmo respaldada pela Constituição, a liberdade de crença religiosa vem sendo sistematicamente utilizada como motivo de perseguições e discriminações às religiões afrobrasileiras e seus adeptos, o ‘Povo de Santo’¹.

O Candomblé é uma religião de matriz africana que foi trazida para o Brasil juntamente com os africanos escravizados. Segundo Oliveira (2004), os terreiros de Candomblé tiveram grande importância para o processo de manutenção de uma identidade africana; o uso da língua e outros costumes africanos deram aos terreiros o *status* de primeiros núcleos de resistência negra contra o predomínio da cultura de origem europeia no Brasil. A respeito do Candomblé, foram disseminadas diversas crenças que na sua grande maioria servem para estereotipar negativamente a religião e o ‘povo de santo’.

As crenças negativas referentes às práticas religiosas dos negros escravizados remontam à sua chegada no continente. A literatura especializada aponta em especial a criminalização da religião, que durante boa parte do século XX foi alvo da repressão policial; a patologização do culto e dos seus adeptos, como pessoas com tendência a distúrbios psíquicos e histeria; e a demonização

¹ Povo de Santo é a terminologia utilizada popularmente nos terreiros de Candomblé e na cidade de Salvador para designar o grupo de iniciados que compõem a “família de santo”, enfatizando as relações de “parentesco de santo” decorrentes da sua relação religiosa.

do mesmo, atrelando as práticas religiosas a rituais de bruxaria, feitiçaria e magia negra.

Cabe ressaltar que hoje a perseguição policial é episódica e, do mesmo modo, solidifica-se uma corrente de pesquisadores revisionista em relação aos preconceitos psicopatológicos (Almeida, Oda & Dalgalarrodo, 2007; Dalgalarrodo, 2007; Pinho, 1975), emerge um novo ator social, no exercício dessa função, veiculando cotidianamente a da crença da demonização do Candomblé nos canais abertos de TV, especialmente nas madrugadas. Esse ataque direto pode ser entendido como uma tentativa de fortalecer o poder e influência do ingroup através da desqualificação do outgroup (Sidanius & Pratto, 1999), utilizando-se de comportamentos discriminatórios contra o grupo e seus membros (Bento, 2002).

Devido ao estigma e da discriminação exercidos contra a sua religião, os adeptos dos cultos afrobrasileiros precisam lançar mão de estratégias de enfrentamento para administrar, reduzir, ou eliminar o estresse a que estão sujeitos, de forma sistemática.

Diante do exposto, ficaram as seguintes inquietações como norteadoras da pesquisa: como os adeptos do Candomblé, o ‘povo de santo’, percebem as crenças que são disseminadas a respeito de sua religião? Quais as estratégias de enfrentamento por eles utilizadas no cotidiano, para dar conta do estigma e da discriminação experienciados?

Salienta-se que não se trata de dar respostas conclusivas a questões tão complexas e subjetivas, mas de colaborar de forma a construir reflexões a respeito dessa temática, no âmbito da ciência psicológica.

Há algum tempo, a Psicologia tem voltado os olhos para as manifestações religiosas afrobrasileiras, em especial o Candomblé e a Umbanda. Essas pesquisas geralmente abordam aspectos referentes ao universo simbólico dos arquétipos de personalidade e a sua correlação com a herança orixá (Augras, 1983; Barcellos, 1991; Lépine, 2000; Segato, 2005) . Pretende-se, nesse trabalho, ir além dos aspectos individuais, avaliando outros aspectos acerca do Candomblé, especificamente na Bahia, ampliando o conhecimento existente e propondo novas linhas de investigação. Tal tarefa vislumbra a possibilidade de colaboração com insumos para implementação de políticas públicas, como ocorrem hoje na áreas da Saúde e Previdência Social.

Para dar conta desse desafio, esta pesquisa será orientada pela teoria psicológica social do estigma desenvolvida por (Link & Phelan, 2001; Major & O'Brien, 2005; Miller & Major, 2003; Pereira, Suit & Casaes, 2008), as teorias das crenças e atitudes (Kruger, 1992; Rokeach, 1981), as teorias das crenças relativas ao Candomblé (Braga, 1995; Masiero, 2002) e as teorias sociológicas e antropológicas sobre o enfrentamento do povo de santo frente às situações de discriminação e intolerância religiosa (Mariano, 2007; Oro,2007).

Como instrumento na coleta de dados, foi utilizada uma entrevista semiestruturada, organizada da seguinte forma: a) informações sobre os dados sociodemográficos com as seguintes perguntas: sexo, idade, escolaridade, cor/raça, e cargo/função dentro do culto; b) questões versando sobre aspectos específicos como: a sua forma de ou o porque da adesão à religião; a relação com a religião; a relação com a 'família de santo'; as suas crenças a respeito da percepção do Candomblé e seus seguidores pela sociedade; se teve alguma experiência de discriminação ou testemunhou algum episódio de discriminação religiosa e, finalmente, quais são as estratégias de enfrentamento utilizadas por ela diante das percepção ou expressão de intolerância religiosa.

Diante das respostas obtidas nas entrevistas, foram realizados os procedimentos de análise e discussão de resultados, sob a orientação metodológica qualitativa da análise de conteúdo (Bardin, 2006; Minayo, 1996) e à luz da fundamentação teórica.

Finalizando o trabalho, são apresentadas as considerações finais sobre a experiência, os resultados encontrados e possíveis desdobramentos futuros face o trabalho presente.

Capítulo 1

O Candomblé

Quando os portugueses iniciaram o tráfico de negros africanos escravizados para trabalhar em terras brasileiras, além desses indivíduos, trouxeram também nos porões dos navios negreiros, diversas heranças religiosas diferentes que envolviam o uso de cores, miçangas, cânticos, sacrifícios de animais e a possessão de divindades, que viria a se configurar futuramente como o Candomblé. Atualmente, os adeptos dessa religião são chamados pejorativamente de ‘macumbeiros’ nos meios intelectuais de candomblecistas, e são reconhecidos por si mesmos como candomblezeiros ou simplesmente como ‘povo de santo’.

Segundo Bastide (1978), o Candomblé ou Culto dos Orixás “é uma religião de característica animista, com origem totêmica e familiar, que tem como característica principal a veneração aos orixás”. Para Lima (2002), candomblé é um termo utilizado para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas orixás e associados ao fenômeno da possessão por essas divindades. O termo é ainda comumente utilizado como substitutivo de terreiro ou roça, ou seja, o próprio local onde são praticadas as cerimônias religiosas do ‘povo de santo’.

O intenso e rendoso tráfico de negros escravizados possibilitou a disseminação de variações das manifestações religiosas no Novo Mundo, a

exemplo da Santeria e Palos em Cuba, o Vodou nos Estados Unidos, República Dominicana e Haiti, configurando-se como algumas das mais expressivas. Esse êxodo involuntário resultou num grande contingente de cativo de etnias distintas, compartilhando apenas a terrível experiência de que foi reduzida a simples condição de escravos, em terras muito distantes.

Em terras brasileiras, a religião do Candomblé constitui-se juntamente a outras, como a Umbanda e a Macumba (Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte); Tambor de Mina e Tambor da Mata (São Luís, Belém); Xangô, Catimbó e Jurema (Recife, Aracaju, Maceió) e Batuque (Porto Alegre), no que se denominam cultos afrobrasileiros (Capone, 2004). Nesse contexto, dizer que existe um “Candomblé” seria, no mínimo, reduzir a grande diversidade de cultos de origem africana existentes a uma única matriz. Cada ramo étnico deu origem a formas de cultos diferenciados, que são chamados de nações², que se distinguem através de aspectos como o conjunto de divindades veneradas, a musicalidade e a língua ritual.

As diferentes nações do Candomblé remetem a uma África mítica. Na cultura afro-brasileira, as tradições chegam a reproduzir idiomas e saberes de povos africanos, que às vezes, encontra-se em franco processo de extinção. As nações *Ketu* e *Djè-djé* (*Jeje*) estão localizadas no Benin (antigo Daomé) e na Nigéria, na chamada Costa dos Escravos, área dos reinos Ioruba e Fon. O legado cultural banto, como as nações de *Angola* e *Congo*, advém do centro e do sul do

² Designa, no Brasil, os grupos que cultuam divindades provenientes da mesma etnia africana, ou do mesmo subgrupo étnico. São exemplos do primeiro caso as “nações” congo, angola, ao passo que o segundo caso é ilustrado por *ketu*, *ijexá*, correspondente aos subgrupos da etnia *nagô*. Trata-se, na verdade, de categorias abrangentes às quais se reduziram as múltiplas etnias que o tráfico negreiro fez representadas no Brasil. O termo tem servido para circunscrever os traços diacríticos através dos quais se revela um mundo caracterizado por um notável conjunto de elementos comuns (Vogel, Mello e Barros, 2005, p. 198).

continente africano. Durante o século XVII, o tráfico escravista atuava com maior frequência nos reinos do Congo; já nos séculos XVIII e XIX, os fluxos migram para costa ocidental africana, na região dos reinos Iorubas (Verger, 1987). Para Capone (2004), o conceito de nação perdeu a significância de original de etnia, passando a assumir uma significação mais política.

Devido à forma como se deu a diáspora africana em terras brasileiras, os cultos afro-brasileiros vão ganhar contornos bem particulares, por vezes muito diferentes das tradições africanas. Na Bahia, os Candomblés de tradição nagô assumiram um maior nível de influência sobre os demais Candomblés (Carneiro, 1935).

Os termos e conceitos religiosos utilizados nesse estudo foram grafados a partir do uso cotidiano no Candomblé; não foram traduzidos, salvo em algumas situações. Para facilitar a leitura, os termos de origem ioruba foram utilizados de forma aportuguesada. Essa grafia é utilizada na maioria dos estudos referentes às religiões afrobrasileiras. Este trabalho também possui um glossário, com os termos comuns dentro do Candomblé, que foram utilizados nessa pesquisa.

1.1. O Candomblé da Bahia

A Bahia desempenhou um papel de destaque no comércio escravista. Documentos registram a presença de negros bantos desde o século XVI. O

tráfico intensifica-se nos séculos seguintes e as origens dos cativos para lá comercializados, terminaram por consolidar três grandes nações de Candomblé: *Ketu* (nagô), *Jeje* e *Angola*.

Resistindo a uma perseguição sistemática, o Candomblé não pereceu. No mapeamento realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia em 2006, foram encontrados nada menos que 1165 casas de Candomblé das mais diversas nações. As casas da nação *Ketu* representavam 57,8% dos terreiros encontrados, as casas da nação *Angola* representava 24,2% e a casas nação *Jeje* representavam 2,1% dessa totalidade. As demais casas designavam-se de outras nações (Amburaxó, Caboclo, etc.) ou mesmo fusões desses três troncos étnicos hegemônicos (*Ketu Jeje*, *Angola Ketu Jeje*, etc.) (Santos, 2006).

A nação *Ketu* (nagô) é o modelo hegemônico no Candomblé da Bahia. Os estudos historiográficos e antropológicos mais importantes reportam-se aos Candomblés de origem Nagô (Bastide, 1978, 1985; Berkenbrock, 1999; Carneiro, 2001; Landes, 1967; Lima, 2003; Rodrigues 1988; Verger, 1993). A hegemonia é tão marcante que mesmo aqueles estudos que tratam de outras nações de Candomblé dedicam um considerável espaço para o modelo Nagô.

Segundo Verger (1993), as mulheres integrantes da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte de Salvador, cuja maioria pertencia à nação *Ketu*, fundaram no início do século XIX o terreiro de Candomblé *Ilê Iyanassô*, a Casa Branca, que viria a ser o primeiro terreiro de Candomblé organizado no Brasil.

Os terreiros de tradição *Ketu* foram os que primeiro se abriram para estudos. Dessa forma, a maior parte da literatura especializada sobre o Candomblé descreve a realidade desta cultura.

De um modo geral, em todas as “nações” o Candomblé é uma religião telúrica, sendo indissociável a sua relação com a natureza. Bastide (1978) refere-se ao panteão dos orixás africanos como um sistema de classificação que abarca os quatro elementos fundamentais da natureza: água, ar fogo e terra.

Os orixás estão também associados a funções sociais como a caça, a guerra, a maternidade, a justiça, a agricultura, etc. Os orixás representam também estereótipos de personalidade; eles possuem temperamento e caráter específico que são herdados por seus filhos, quer eles sejam iniciados no Candomblé ou não (Augras, 1983; Barcellos, 1991; Lépine, 2000, 2006; Segato, 2005).

Segundo Verger (1993, p. 19), “Orixá é uma força pura, axé imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um dos seus descendentes, é chamado de *elegun*”. Nos Candomblés de tradição *Ketu* tradicionais o panteão é composto basicamente por dezesseis orixás, cada um dos quais portando um número não muito bem definido de “qualidades”, que viriam a ser formas específicas de cada um desses orixás.

O Candomblé está ligado a noção de família. Essa família é ancestral e mítica, envolvendo os vivos e os mortos. O terreiro funciona como uma grande família onde o parentesco se estabelece segundo duas vertentes: a primeira é a carnal, o laço consaguíneo; a segunda é a espiritual e ritual (Berkenbrock, 1999). O parentesco espiritual é preponderante e os membros de um mesmo terreiro, assim como aqueles que são filhos de um mesmo orixá são considerados irmãos. Esse laço fraterno termina por desestimular relações afetivas entre essas pessoas, pois essa relação teria caráter incestuoso.

A família de santo possui uma rígida hierarquia, com contornos de autoridade e responsabilidades bem definidos. A liderança da casa cabe a *Ialorixá* (Mãe de Santo) ou ao *Babalorixá* (Pai de Santo). Os primeiros terreiros de Candomblé do Brasil foram dirigidos por mulheres e desde então a liderança feminina desse culto foi objeto de interesse de alguns estudiosos (Joaquim, 2001; Landes, 1967; Lima, 2003).

O número de mulheres iniciadas e dirigentes de terreiros é infinitamente maior que o de homens. Lima (2003) aponta com uma possível explicação de que, devido ao fato de serem os provedores das famílias, os homens não poderiam se submeter aos rituais complexos e demorados da iniciação.

a) O Candomblé *Ketu*

Os Candomblés de tradição *Ketu* têm como seus grupos étnicos mais expressivos os *Yoruba* (*Ioruba*), os *Ketu*, os *Ijexa*. Segundo Verger (1993), as características mais marcantes do Candomblé Nagô estão na língua ritual, o ioruba, e nas suas divindades veneradas, os chamados *Orixás*, que formam o panteão mais conhecido dos deuses africanos no Brasil.

O panteão *Ketu* segue algumas categorizações: os orixás masculinos, *Exu*, *Ogum*, *Odé*, *Obaluayê*, *Logunedé*, *Xangô* e *Ossaim*; um bissexualizado, *Oxumaré*; os orixás femininos, *Yemanjá*, *Oxum*, *Oyá*, *Obá*, *Nanã* e *Euá*; os orixás *funfun* (brancos), que pertencem a uma espécie considerada superior, *Oxalá* e suas duas qualidades *Oxalufã*, o velho *Oxalá* e *Oxaguiã*, o *Oxalá* novo; existem ainda as árvores sagradas: *Iroko* e *Apaoka*, e os *Ibejis*, os orixás gêmeos.

Na nação *Ketu*, o dirigente do terreiro é a *Ialorixá* ou o *Babalorixá*. Os demais membros do culto podem ser divididos em *adoxus*, que são aqueles que entram em transe e incorporam orixás e *não adoxus*, que não entram em transe, nem incorporam orixás (Cossard, 2006; Lima, 2003).

Existem particularidades no que diz respeito aos instrumentos musicais utilizados nos rituais. A composição básica são três atabaques: o *rum*, o *rumpi* e o *lê* e um sino, o *agogô*. Por vezes também é utilizado um chocalho de cobre denominado *xerê*, que é utilizado quando se toca para *Xangô*.

Cada terreiro possui um ciclo de festas próprio e normalmente são realizadas festas para cada um dos orixás. Os sacrifícios dos animais são realizados apenas na presença de iniciados no culto e as festas públicas ocorrem geralmente à noite (Cossard, 2006).

Na iniciação dos *iaôs*, o período de reclusão dura dezesseis dias e o *orukó* (festa do nome) ocorre no décimo sétimo dia. O *iaô* é o noviço, é aquele que fez a iniciação ou confirmação (fez o santo) e esta só estará completa após sete anos. Entretanto, é bom ressaltar que para chegar ao próximo grau na hierarquia, as obrigações do *iaô* devem ser realizadas. Após a realização da obrigação de sete anos, o *iaô* recebe o título de *ebame*.

Todo dirigente de terreiro precisa ter em sua roça um grupo de pessoas *não adoxu*. Essas pessoas desempenham um papel muito importante dentro da liturgia do culto. Existem os *Ogãs*, eles podem desempenhar papéis específicos como os *Axoguns*, responsáveis pelos sacrifícios de animais oferecidos aos Orixás, ou *Alabês*, que são aqueles que têm a missão de tocar os atabaques sagrados durante os rituais. Esses papéis são estritamente masculinos.

Completando o séquito, temos a figura da *Eke*, que é um cargo feminino e também tem a premissa de não manifestar orixá. Sua missão é cuidar dos orixás incorporados e dos seus objetos sagrados. A *Eke* assume um papel fundamental na feitura de santo e na orientação cotidiana dos *iaôs*, sendo muito respeitada.

b) O Candomblé Jeje

A nação *Jeje* é uma das mais importantes para formação do Candomblé da Bahia. Embora tenha um número reduzido de terreiros sob a égide dessa nação, as tradições oriundas desses povos foram de fundamental importância para construção do Candomblé como hoje conhecemos.

Os povos que vieram a constituir o que se chama nação *Jeje* na Bahia são originários da África Ocidental, de povos que hoje compõem as repúblicas do Benin, Togo e Gana. Segundo Berenguer (1997), a provável origem do termo *jeje*, seja a palavra *ajeje*, que quer dizer estrangeiro em iorubá.

A construção de um modelo cultural *jeje-nagô* é cercado de controvérsias. Alguns autores defendem que esse modelo cultural é algo que se constituiu em terras brasileiras. (Bastide, 1985; Carneiro, 2001; Serra, 1995). Braga (1997, p.22) segue em direção oposta:

Pareciam crer que este modelo fosse uma criação nacional. Quem teve a felicidade de viver alguns anos – e foram de os que vivi – na África Ocidental, sabe, sem nenhuma necessidade de leituras mais avançadas, que esta interpenetração *jeje-nagô* ou, se vocês quiserem, em África, do povo Ketu e do povo Fon, começa nos primórdios do tempo, quer dizer, isso não é nenhuma novidade.

Existem poucos estudos sobre a nação *Jeje*. Provavelmente dois fatores tenham contribuído para esta situação: o primeiro diz respeito ao fato de que a nação Nagô, leia-se *Ketu*, tenha se transformado no modelo hegemônico no Candomblé baiano, o que levaria o interesse de pesquisadores a estudar esse ramo étnico, e o segundo diz respeito à dificuldade de acesso imposta pelos líderes dos terreiros, como vemos a fala da zeladora de *Vodun Gbalami*, a Sra. Edvaldina Alves (1997, p.73).

O Jeje é, realmente, diferente. É uma nação mais fechada, e muito respeitada. Por isso as pessoas acham mais complicado, mais difícil. Não é. Ela não tem mais fundamento do que as outras. Ela é mais rigorosa, mais fechada. Não se abre muito para o público.

A história da cultura e ritual *Jeje* teve um estudo detalhado, na obra de Parés (2006), *A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*. Os grupos étnicos mais expressivos são os *Fon*, *Adja* e os *Ewe*, a língua ritual utilizada é o fon. Percebe-se também a inclusão de varetas (o *aguidavi*) para tocar nos atabaques. As divindades da nação *Jeje* são denominadas *Voduns* e, segundo Cossard (2006), apresentam dificuldades para serem descritos, porque elas variam conforme as diversas subdivisões da etnia *Jeje*. Estudos apontam a existência de cinco tipos de *Jeje*: *jeje marrim* ou *mahi*, *jeje modubi* ou *caviuno*, *jeje savalu*, *jeje mina*, *jeje daomé*.

Parés (2006) identifica que somente 3,6% dos terreiros de Salvador denominam-se *Jejes*, e mesmo alguns desses que assim se autodenominam,

passam por um franco processo de “nagoização³”. Os terreiros de tradição *Jeje* são numerosos em cidades do recôncavo como Cachoeira e São Félix.

c) O Candomblé *Angola*

Essa nação tem como referencial ancestral a matriz banto. Os bantos são povos que habitam o sul da África, na área equatorial. Os grupos étnicos mais expressivos formam os *Congo* e *Angola*, e as línguas rituais utilizadas são o *quicongo* e o *quimbundo* (Serra, 1995). Segundo Costa (1996), a influência banta no Brasil é expressiva, tendo como manifestações mais relevantes as religiosas (Candomblé), musicais (samba) e folclóricas (capoeira).

Na tradição *congo-angola*, as divindades são chamadas de *Inkices* e os ritos estão intimamente ligados aos encantamentos, que são fundamentos da ordem mineral, vegetal e animal. Os *Inkices* podem ser compreendidos como os *Orixás* dos *Iorubas* e aos *Voduns* dos *Jejes*. O deus supremo é *Zambi Apongô*.

É difícil encontrar a origem dos *Inkices*. Cossard (2006) aponta dois fatores que dificultam essa informação: a primeira diz respeito à literatura restrita dedicada a esse tema; a segunda diz respeito ao processo de catequização e evangelização que começa logo após a chegada dos portugueses. Registros indicam a fundação da diocese de Luanda já em 1596.

O Candomblé *Angola* foi pouco estudado, porque durante muito tempo foi visto como um culto de um povo menos evoluído culturalmente. Rodrigues (1906/1988) afirma de modo enfático que a supremacia dos *iorubas* (nagôs da

³ Nagoização é um neologismo utilizado por Nicolau Pares para ilustrar o processo de aculturação de outras nações de Candomblé pelo modelo Nagô.

Bahia) em detrimento às outras etnias. Bastide (1985) chega a dizer que o Candomblé *banto* resultaria na degeneração das tradições e crenças africanas, pela proximidade com a umbanda. Entretanto essas opiniões foram contestadas em estudos posteriores, que resgataram a importância e a complexidade da mitologia e liturgia do Candomblé *Angola* (Capone, 2004; Costa, 1996; Serra, 1995).

O dirigente de um terreiro é denominado *mametô-de-inkice*, caso seja mulher, ou *tatá-de-inkice*, se for homem. As iniciadas são chamadas de *muzenzas*, que correspondem às *iaôs nagôs*.

A grande diferença do Candomblé da nação *Angola* reside na parte musical e coreográfica. Os atabaques são tocados com as mãos e os ritmos são próprios: *rebate, congo, cabula, barravento*. E diferentemente do *ketu* e *jeje*, a coreografia não obedece à tradicional “roda”; aqui os *Inkices* dançam em filas, de frente uns para os outros, avançando e cruzando-se (Cossard, 2006).

É importante ressaltar que os Candomblés de tradição *Angola* são fortemente influenciados pela cultura iorubana, passando também pelo processo de nagoização.

1.2- Crenças Socialmente Compartilhadas sobre o Candomblé

O cenário em que se deram as relações sociais e raciais no Brasil foi amplamente desfavorável às populações negra e indígena, e seus descendentes.

Todas as suas contribuições foram minimizadas ou desqualificadas, em especial, as contribuições culturais. A herança africana foi considerada inferior, como algo que apontava para uma direção diametralmente oposta ao processo civilizador.

A herança ancestral dos negros foi completamente marginalizada e estigmatizada, desde os traços físicos que são considerados grossos e quase animais, passando pela sua cultura, música, dança e principalmente a religião. A conversão ao cristianismo era compulsória, e a prática do Candomblé desestimulada de forma agressiva e sistemática.

No final do século XIX, Rodrigues (1906/1988) realiza um grande esforço de sistematização sobre a origem e a religião das diferentes etnias que compunham a população negra no Brasil. Seus estudos eram, naquele momento, enquadrados numa perspectiva criminalista. Seguindo seu antecessor nos estudos sobre as populações negras, Ramos (1934/1988) passa a enquadrar seus estudos num campo que engloba a antropologia e a psiquiatria.

Para esses autores, os negros eram algo extrínseco ao Brasil: continuavam africanos. Esses negros eram considerados seres inferiores, um problema para o processo civilizador brasileiro. Rodrigues (1906/1988, p.7) faz a seguinte consideração:

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turefários,

há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.

Esses intelectuais e seus seguidores deixaram marcas profundas no imaginário da população brasileira, que aliada ao segmento religioso católico, disseminou diversas crenças de caráter científico ou místico, dentre as quais se destacam a criminalização, a patologização e a demonização do Candomblé.

a) A Criminalização do Candomblé

Durante a época do governo de Getúlio Vargas e do Estado Novo, compreendido pelos anos de 1930 e 1950, o Candomblé viveu um período de intensa repressão policial. As festas eram sistematicamente reprimidas pela polícia, os praticantes do culto eram presos e humilhados e os objetos sagrados eram apreendidos.

Pesquisadores famosos, como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, alimentaram suas coleções de peças de culto afrobrasileiros a partir do material apreendido nessas operações (Alvarez & Santos, 2006). Serra (1995) relata que os jornais baianos da primeira metade do século XX alertam de forma contínua nos seus editoriais, reportagens e crônicas, a preocupação da elite baiana com a imagem da Bahia aos olhos de outras partes do Brasil, especialmente do sul. Esse alerta dirige-se também à polícia, a quem se faz uma cobrança explícita de ação enérgica em nome da moral e da civilidade.

No imaginário da sociedade baiana, acreditava-se que o Candomblé era um espaço de depravações, onde se reuniam desordeiros e devassos ávidos por práticas orgiásticas (Braga, 1995). A figura do homossexual – o *adé*, visto à luz

daquela época como um ser amoral e perverso, sempre ligado à prática do Candomblé, reforçava os estereótipos negativos. A homossexualidade não é combatida no Candomblé e foi tema de vários estudos (Birman, 2005; Landes, 1967; Segato, 2005).

Até a década de 70 no século passado, os terreiros de Candomblé tinham que tirar um alvará de funcionamento junto à Delegacia Especial de Jogos e Costumes, da Secretaria de Segurança Pública. Uma das estratégias utilizadas pelos *Babalorixás* e *Ialorixás*, para arrefecer a perseguição a que os terreiros eram submetidos, foi a abertura de suas casas para participantes brancos, geralmente homens influentes, que eram consagrados no cargo de *Ogã*. Esses homens foram de fundamental importância na intermediação de conflitos entre o Candomblé e a sociedade baiana (Braga, 1999; Rodrigues, 1935).

Entre as figuras de destaque temos várias personalidades. No *Ilê Axé Opô Afonjá*, foram Obás de Xangô: Jorge Amado, Carybé, Vivaldo Costa Lima, Dorival Caymmi. No *Ilê Iyanasso*, Edison Carneiro foi Ogã e até mesmo Nina Rodrigues foi *Ogã* no *Ilê Iya Omin Axé Iyá Massê*, mais conhecido como Terreiro do Gantois.

Braga (1995), faz um estudo detalhado da perseguição policial sofrida pelo Candomblé na primeira metade do século XX. Ele amplia os propósitos da repressão policial, que além de uma reação da sociedade a uma religião das classes menos favorecidas da sociedade, era uma repressão que objetivava sufocar um foco de resistência contra-aculturativa.

b) A Patologização do Candomblé

No século XIX, aportam no Brasil teorias que até então eram desconhecidas: o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo. Tais modelos teóricos foram o combustível para as doutrinas sobre as diferenças entre os seres humanos. Em todos os ensaios desse período, era recorrente que existiam raças humanas, havendo uma hierarquia natural, onde os brancos estavam no topo e os negros necessariamente na base (Herman, 1999; Schwarcz, 1993).

Nesse período, vemos o surgimento da Frenologia e Antropometria, ciências que passaram a interpretar a capacidade intelectual humana através do tamanho e proporção dos cérebros entre os povos. Esses estudos terminaram por estabelecer rígidas correlações entre a aparência física e a personalidade dos indivíduos (Schwarcz, 1993). Na esteira desse modelo determinista, surge a Antropologia Criminal, que tem como seu principal expoente Cesare Lombroso, que veio a ser amigo pessoal de Nina Rodrigues. Nos seus estudos, Lombroso (2001) afirmava que a criminalidade era um fenômeno físico e hereditário, e ainda passível de identificação nas diferentes sociedades.

A religiosidade de origem africana foi um dos principais alvos da ciência psicológica e psiquiátrica sob a ótica eugênica e racial. Conforme Masiero (2002), no meio da psicologia e psiquiatria na virada do século XIX para o XX, dois fatores eram incontestáveis:

- Os negros e seus descendentes tinham tendência a desenvolver certas desordens mentais;

- Os negros e seus descendentes possuíam baixa capacidade intelectual.

Esse mesmo autor destaca que a ideia de que os negros tinham a predisposição mórbida a distúrbios psíquicos era compartilhada por diversos estudiosos. Não demorou a associação desses distúrbios às práticas religiosas. Almeida et all (2007) ilustram o posicionamento dos profissionais de saúde mental no início do século XX. O fenômeno da possessão ou transe, não encontrando paralelo nas religiões cristãs, foi confundido com processos histéricos. Enfim, as manifestações religiosas de origem africana representavam um retrocesso à ideologia da racionalidade científica. Todos os símbolos dos cultos (música, dança, transe), eram vistos como comportamentos inerentes a pessoas com algum atraso mental, baixa escolaridade e sugestionáveis.

Uma das motivações mais comuns para uma pessoa dirigir-se a uma casa de Candomblé é a cura de doenças. Os *Babalorixás* e *Ialorixás* são unânimes em dizer que para doenças físicas, deve-se procurar um médico. No terreiro tratam-se apenas problemas espirituais. Entretanto, tal posicionamento não impediu que vários dirigentes de culto fossem presos e acusados de prática de feitiçaria e falsa medicina, além de curandeirismo e charlatanismo (Braga, 1995; Mariano, 2007).

c) A Demonização do Candomblé

A demonização do Candomblé não é uma crença recente; ela remonta ao tempo do Brasil Colônia, quando era reconhecida como prática de feitiçaria, e perdura por todo o século XX (Braga, 1995).

No Brasil Colônia, a única religião permitida era o catolicismo. Os negros eram compulsoriamente convertidos, sendo que muitas vezes eles já eram

batizados antes de serem encarcerados nos porões dos navios negreiros. Entretanto, essa conversão se resumia ao batismo, pois não existia uma preocupação catequista para os mesmos. Não havia também um controle por parte da igreja em acompanhar o processo de prática religiosa, esse trabalho era designado ao senhor de escravo (Berkenbrock, 1999).

A religião é sabidamente uma forma de conservar a identidade, especialmente num contexto opressor como fora no Brasil Colônia. A igreja católica vivia o paradoxo de “igualar” compulsoriamente os negros, ao mesmo tempo que manteve-se aliada ao sistema econômico escravista (Almeida, 2005). Provavelmente tenha esse sido o motivo no qual os negros inseriram-se parcialmente na religião católica, transformando essa igreja assim como transformava a religião que trazia enquanto herança.

O sincretismo religioso foi uma estratégia utilizada para sobrevivência da religião. Embaixo dos altares com imagens dos santos católicos, faziam assentamentos em reverência aos orixás. Os costumes idiossincráticos dos cultos (dança, batuque, possessão e sacrifício de animais) levaram inexoravelmente a uma condenação por parte das autoridades, enquadrando-os enquanto práticas de feitiçaria.

Os santos católicos foram sincretizados aos orixás e até hoje muitos terreiros de Candomblé possuem no seu interior imagens de santos. O sincretismo religioso dos orixás africanos com os santos católicos podem sofrer variações de acordo com a localidade do culto. O orixá *Ogum*, por exemplo, é sincretizado como Santo Antônio na Bahia e como São Jorge no Rio de Janeiro.

De todas as formas de sincretismo, a mais polêmica foi o orixá *Exu*. Ele foi sincretizado como o diabo cristão. *Exu* pode ser entendido como um trickster, definido por Henderson (1964, p. 112) como “um personagem dominado por seus apetites; tem a mentalidade de criança. Sem outro propósito senão o de satisfazer suas necessidades mais elementares, é cruel, é cínico e insensível”.

Exu é sem dúvida a figura mais controvertida das religiões afro-brasileiras, e segundo Verger (1993), é o mais humano dos orixás, encerrando em si os princípios do bem e do mal. Prandi (2001) traz na sua obra sobre mitologia africana, 30 mitos a respeito de *Exu – Legbá – Eleguá – Bará – Izila* (outros nomes destinados ao orixá dependendo da nação), que ilustram facetas inusitadas e irreverentes, ações dignas de uma grande divindade, assim como paixões e limitações comuns aos seres humanos. Quanto mais o culto afasta-se do Candomblé tradicional, mas é recorrente o sincretismo com o demônio.

Se hoje é mais difícil encontrar quem defenda abertamente as crenças da criminalização e da patologização do Candomblé, o mesmo não se pode dizer da crença da demonização. Uma boa amostra da disseminação dessa crença pode ser observada nos programas veiculados nas madrugadas, pela maioria dos canais abertos de TV. O surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) implicou no combate ostensivo às outras religiões, em especial às afrobrasileiras, que em busca da legitimação do seu discurso, adotou uma postura iconoclasta.

1.3- A Ameaça Neopentecostal

O fenômeno do movimento neopentecostal no Brasil tem início em 1977 com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, a IURD. O crescimento dessa igreja foi vertiginoso, especialmente na década de de 1990. Em 1991 o número de adeptos era 269 mil, passando a 2.100 milhões no ano 2000 (Oro, 2007). Está presente em todos os continentes do planeta, em pelo menos 80 países. Possui uma visibilidade expressiva, uma vez que possui duas emissoras de TV: a Record e a Mulher; possui ainda 62 emissoras de rádio em todo o território nacional; além de grande diversidade de atividades econômicas, participação política, métodos heterodoxos de evangelização e pelo uso ostensivo do dinheiro.

Oro (2007) considera a IURD uma igreja com característica religiofágica, isso porque adota nas suas práticas cotidianas uma incorporação de práticas e crenças, elementos de outras religiões como o catolicismo e o Candomblé, ressemantizando-os e ressignificando-os. Como exemplo da fagocitose religiosa, temos a adoção da Teologia da Prosepridade, que foi desenvolvida nos Estados Unidos. A IURD optou também por adotar objetos como mediadores com o sagrado, algo que é comum no catolicismo e religiões mediúnicas. A IURD adotou o uso de “correntes” e “sessões” que também são usuais nas religiões mediúnicas. Do catolicismo, além das noções de milagre, inferno, pecado e demônio, a IURD incorporou a forma organizacional, onde o Bispo Macedo autoproclama-se o primeiro bispo em 1981.

Na IURD, o exorcismo e a demonização das divindades dos cultos afrobrasileiros ocupam um lugar de destaque, tanto no que diz respeito ao discurso, quanto nas práticas cotidianas. As terças-feiras são dedicadas à

libertação dos demônios, que ocorrem nas sessões espirituais de descarrego. A IURD por sinal utiliza uma grande parte do vocabulário que é comum nas religiões afrobrasileiras como “Está *amarrado* em nome de Jesus” , “A separação do casal se deve a um *trabalho*” , “É necessário um banho com sabonete para *descarrego*”. Cabe ressaltar que essa fagocitose não é casual. Possui um caráter intencional, calculado, e ilustra o caráter proselitista da igreja, uma vez que os adeptos das religiões afro-brasileiras são os alvos preferenciais para engrossar as fileiras dos segmentos neopentecostais.

A IURD não nega a existência das entidades afrobrasileiras, ao contrário, torna-as elemento importante no culto, alterando seu significado: elas serão vistas dentro da liturgia como a possessão do demônio. Os pastores ratificam a existência das mesmas e mostram que tem poder sobre elas.

Desde a sua fundação, a IURD adotou uma postura iconoclasta e expansionista, entretanto veio a ser taxada de intolerante somente em 1995, quando o então bispo Sérgio Von Helde, da referida igreja, chutou a imagem de Nossa Senhora de Aparecida no dia de sua celebração, 12 de outubro. Mas se houve um pedido de desculpas por parte da cúpula da IURD no episódio do ‘chute da santa’, o mesmo tratamento não ocorreu com as religiões afro-brasileiras. O Bispo Macedo escreveu em 1990, o livro *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, onde as entidades das religiões afro são consideradas espíritos demoníacos, ou ainda a personificação do próprio demônio.

A perseguição sistemática e agressiva do segmento neopentecostal em relação às religiões afro-brasileiras tem como resposta o silêncio, ou pálidas

reações. Oro (2007) sugere algumas possibilidades para tamanha inércia: inicialmente, ele relaciona a satisfatória apropriação e reelaboração das crenças e códigos simbólicos das religiões afro por parte da IURD; outra possibilidade é que, sendo as religiões afro muito centradas no indivíduo, seus membros não se sentem pessoalmente atingidos, já que os ataques são direcionados aos encostos; uma outra possibilidade seria o uso do silêncio como estratégia de desconsideração; é sugerido também que possa haver, dentro das religiões afrobrasileiras, um sentimento de que as próprias entidades dariam a resposta; outro aspecto levantado poderia ser o baixo grau de legitimidade que as religiões afro-brasileiras desfrutam na sociedade, que se materializa na dificuldade em obter apoio nos meios político, jurídico, midiático e religioso.

O fenômeno da intolerância religiosa no Brasil tem provocado situações perigosas, como a invasão a terreiros para panfletagem e evangelização, a quebra de objetos rituais, a agressão a membros dos cultos afrobrasileiros e a animais domésticos, e inclusive, algumas delas resultaram em questões judiciais.

Na mais relevante disputa judicial, a IURD foi condenada a pagar uma indenização de R\$ 1.372.000,00 aos familiares da Ialorixá Gildásia dos Santos. O juiz Clésio Rômulo Carrilho Rosa, da 17ª Vara Cível de Salvador, condenou a Igreja Universal do Reino de Deus por danos morais. O motivo da indenização foi que em outubro de 1999, o jornal "Folha Universal" - que pertence à igreja - publicou uma foto da ialorixá para ilustrar a reportagem "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes". Mãe Gilda, que sofria do coração, morreu em 2000, 15 dias após seu terreiro ter sido invadido por Eliane Araújo e André Moura, da Assembleia de Deus, que depredaram o local.

Segundo Almeida (2005) a transformação das religiões afrobrasileiras em "religião do diabo", "seita diabólica", "gente do mal", "lugar de encostos", é favorecer um preconceito sobre os que as praticam e até mesmo torná-los alvo de discriminação e segregação social, além de constituir ofensa ao princípio constitucional da dignidade da pessoa humana.

Capítulo 2

Crenças e Estigmas

2.1. Crenças

Cada indivíduo existente no planeta carrega consigo uma quantidade inumerável de crenças. Cada uma dessas crenças geralmente é fruto de uma conclusão de um processo vivencial, e vai funcionar como uma verdade probabilística dentro de cada indivíduo, mesmo que essa verdade não encontre ressonância na maioria dos outros indivíduos. A noção ordinária de crença remete-nos a opiniões ou declarações baseadas na fé.

Para Le Bon (2002, p.22), “uma crença é um ato de fé de origem inconsciente, que nos força a admitir em bloco uma ideia, uma opinião, uma doutrina (...) Tudo quanto é aceito por um simples ato de fé deve ser qualificado enquanto crença. Se a exatidão da crença é verificada mais tarde pela observação e pela experiência, cessa de ser uma crença e torna-se um conhecimento”. De certa forma, a crença pode ser entendida como uma atitude de assentimento a uma proposição, que é expressa sob a forma de um enunciado e que a verdade sobre a mesma pode não ser passível demonstração.

Kruger (1992) define que crenças são “proposições que, na sua formulação mais simples afirmam ou negam uma relação entre dois objetos concretos ou abstratos, ou entre um objeto e algum possível atributo deste”. Como proposições acerca de algo ou alguém, as crenças revestem-se de uma importância muito grande, pois psicologicamente falando, o que mais influencia o comportamento de uma pessoa não é a realidade como ela é de fato, e sim como se supõe ou imagina que esta seja.

Rokeach (1981) propõe um modelo de organização e hierarquização das crenças, onde ele as classifica e as hierarquiza segundo a noção de centralidade. Nesse modelo, quanto mais centrais forem as crenças dessa pessoa, maior será a resistência oferecida para sua mudança e maior será o impacto no sistema de

crenças dessa pessoa, caso ocorra a referida mudança. Dessa forma, uma crença que é central para um indivíduo, poderá se mostrar periférica para outro. Ele classifica as crenças em cinco tipos: crenças primitivas – consenso 100%; crenças primitivas – consenso: zero; crenças de autoridade; crenças derivadas e crenças inconsequentes, sendo que as crenças primitivas seriam mais centrais e as inconsequentes se situariam mais à periferia.

Rokeach (1981) salienta a importância do grau de aceitabilidade social, que serve como fundamento para o desenvolvimento das crenças socialmente compartilhadas, o que irá influenciar de maneira inequívoca na adesão das mesmas.

As crenças compartilhadas são socialmente construídas; elas são produzidas num contínuo processo de interação social, no qual significados são elaborados e estabelecidos, quer seja por meio de negociações ou imposições por figuras de autoridade. As crenças são continuamente comunicadas pelos indivíduos, quer estejam definitivamente consolidadas ou não.

Quando verbalizadas, as crenças atingem uma grande importância, ao passo que se transformam em produtos sociais que expressam a visão de mundo de um determinado grupo social. Através dessa visão de mundo é que se dá a percepção e compreensão dos fatos, exercendo um papel fundamental na formação da identidade pessoal e social, interferindo, pois, em processos coletivos (Pereira, Silva & Silva, 2006).

As crenças assumem uma posição de destaque na vida social. Como seres gregários, os humanos dependem das instituições sociais e dos grupos para seu desenvolvimento pleno. As instituições sociais assumem um caráter mais perene, como a igreja e a família; enquanto os grupos assumem um caráter mais

efêmero, e geralmente são formados em função das situações sociais e do processo de identificação entre os membros (Del Prette & Del Prette, 2003). Nesses grupos, os indivíduos viverão suas experiências de socialização, aprenderão as normas de convivência e serão internalizadas as crenças a respeito da realidade. O grupo é um dos fundamentos para a formação das identidades sociais, e os comportamentos delas decorrentes.

Uma das resultantes das crenças é a formação dos estigmas sobre determinados grupos sociais. Esses estigmas devem ser entendidos numa forma mais simples, como uma marca ou atributo que o indivíduo traz consigo e que o desqualifica perante a sociedade.

Os negros africanos chegaram a terras brasileiras na condição de escravos. Três séculos e meio de servidão marcaram as relações etnicorraciais e sociais no Brasil. Mesmo após a abolição do sistema escravagista em 13 de maio de 1888, não houve, por parte do Estado, nenhuma política específica que possibilitasse a inserção social e desenvolvimento econômico para esta população (Santos, 1994).

O cenário das relações sociais e raciais continua desfavorável para os negros no Brasil. Alguns esforços vêm sendo realizados na perspectiva de reduzir o abismo que separam negros e brancos, a exemplo das ações afirmativas. Entretanto, no campo religioso houve poucos avanços (Silva, 2008) e a herança religiosa africana ainda é vista como algo maligno, estigmatizando assim, todos os seus adeptos como servidores do demônio.

2.2- Estigma

O estigma é um conceito que vem sendo estudado de maneira mais significativa nos últimos anos. Alguns artigos mencionam o aumento do interesse dos pesquisadores por esse fenômeno (Link & Phelan, 2001; Major & O'Brien, 2005). Grande parte dos estudos sobre estigma aborda questões associadas a doenças e condições médicas. Encontramos pesquisas dedicadas à relação do estigma e às doenças mentais (Miranda & Furegato, 2006; Raguram, Raghu, Vounatsou & Weiss, 2004), câncer (Fife & Wright, 2000) e ainda à vivência do estigma do portador de HIV/AIDS (Guimarães & Ferraz, 2002; Suit & Pereira, 2008; Telles, Bloc, Evangelista & Moreira, 2008).

A palavra estigma está associada à ideia de marca ou impressão. É comumente usada para exemplificar ou definir características ou atributos que se distanciem do “normal”. Segundo Goffman (1988, p.11) os gregos utilizavam a palavra estigma “para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mal, sobre o status moral de quem a apresentava”. A pessoa marcada por tais sinais deveria ser afastada do convívio público.

Nos dias de hoje, a palavra estigma representa algo de ruim que deve ser evitado e, portanto segregado, pois de certa forma é compreendido como algo ameaçador a sociedade (Melo, 2000). A pessoa estigmatizada, ou seja, aquela que possui uma característica percebida como indesejada pela sociedade, é tratada diferentemente, sendo-lhes destinados tratamentos discriminatórios.

Para Goffman (1988) existem três tipos de estigma:

- a) os stigmas relacionados a anormalidades ou deformidades físicas, nos quais a pessoa é estigmatizada por possuir deformidades em seu corpo (albinismo, obesidade);

- b) os estigmas relacionados ao caráter individual, nos quais a pessoa é estigmatizada por características sociais não desejáveis (homossexualidade, alcoolismo);
- c) os estigmas relacionados ao pertencimento a uma categoria social, nos quais as pessoas são estigmatizadas por pertencerem a grupos ou categorias sociais que possuem um status social desfavorável (grupos étnicos, nacionalidades, religiosidades).

Portar uma ou mais dessas marcas desfavoráveis poderá implicar ao indivíduo, sérias consequências nos mais diversos planos, passando da desvalorização pessoal e exclusão social, até o extermínio.

O grupo social que não consegue lidar com o diferente, transforma a pessoa estigmatizada em alguém mau ou perigoso. A totalidade dessa pessoa é desprezada, sua capacidade de ação, sua potencialidade, seu caráter, enfim todos os aspectos da sua vida serão julgados através do prisma da sua condição estigmatizante.

O estigma pode ser considerado uma marca que pode ser indelével ou não, e ao mesmo tempo uma propriedade emergente que se manifesta dentro de uma determinada situação, uma vez que é um fenômeno que se apresenta em interações sociais específicas.

Croker, Major e Steele (1998) afirmam que o processo de estigmatização ocorre quando uma pessoa possui (ou é levada a acreditar que possui) determinada característica que ilustra uma identidade social desvalorizada dentro de um contexto social específico.

Pereira et al. (2008) ampliam a noção de estigmatização, quando afirmam que nesse processo, ocorre uma aplicação de um julgamento social, no qual os

membros de uma determinada categoria são desqualificados e discriminados em função de uma crença expressa pelos membros da categoria que estigmatiza e discrimina; são transformados em seres menos humanos.

É importante destacar que nem todos os indivíduos estigmatizados sofrem o mesmo tipo de tratamento, e este pode mudar a depender das situações circunstanciais. O processo de estigmatização pode variar de acordo com as configurações particulares a que estão sujeitos as histórias de vida dos indivíduos e grupos envolvidos.

Segundo Goffman (1988), os estigmas podem ser classificados de acordo a sua visibilidade, recebendo as categorias de visíveis ou invisíveis. O estigma visível é aquele cuja manifestação é aparente (albinismo, obesidade) e a grande preocupação, por parte do possuidor do mesmo, jaz no modo de lidar com a situação de tensão no contato com a sociedade. O estigma invisível é aquele cuja marca só é observável quando ocorre uma revelação (prostituição, religiosidade). Nessa condição, a preocupação por parte do possuidor é o controle da informação. Esse fato faz com que diversas pessoas escondam sua condição por vergonha, por medo do julgamento social e ainda pelo receio das possíveis discriminações a que estariam sujeitos (Fernandes & Li, 2006).

No período iniciático, ou seja, quando é “feito o santo”, os noviços têm seus cabelos totalmente raspados e é imperativo o uso do *quelê* (colar de sujeição ao orixá), o *iaô* não tem como escamotear sua pertença ao Candomblé. Entretanto, no decorrer da sua vida, essa condição pode ser encoberta, cabendo ao iniciado decidir quando, como e para quem revelar tal característica.

O processo de decisão leva a necessidade de observação e avaliação das pessoas, julgando-as se estão preparadas ou não para possuir tal conhecimento e se existe algum tipo de ameaça decorrente dessa revelação.

Um dos efeitos mais perversos do processo de estigmatização é quando ocorre a introjeção do estigma, a que Corrigan e Lundin (2001) denominam de autoestigma. Nesse processo, o indivíduo acredita que possui as características negativas relativas à sua condição. Tais características causam, nessas pessoas, sentimentos de aprisionamento e imobilidade. Culpado por sua condição, o indivíduo torna-se incapaz de transformação e crescimento.

2.3- Enfrentamentos do Estigma

Uma vez que existem diversas formas de expressão do preconceito frente aos estigmatizados, essas pessoas podem apresentar diferentes artifícios nas suas relações sociais. As pessoas não experimentam de forma regular as vivências de serem estigmatizadas, elas irão variar conforme uma extensa lista de variáveis (idade, sexo, classe social, etc.) e também conforme as histórias de vida pessoal.

Essas diferentes formas de responder a vivência do estigma levaram a realizações de alguns estudos, para melhor compreensão desse fenômeno. Link e Phelan (2001) procuraram relacionar a vivência do estigma com as relações de poder existentes entre os estigmatizados e os demais grupos de relação social. A

conclusão de tal estudo foi de que as pessoas que detêm menor poder em relação aos grupos de interação parecem vivenciar uma quantidade de estigma e rejeição social de forma mais intensa.

Diante de determinadas situações que são potencialmente causadoras de estresse, as pessoas buscam estratégias de modo a enfrentar esses episódios, amenizar ou mesmo eliminar a fonte estressora. Essas situações estressoras mantêm uma relação íntima com o conceito de enfrentamento.

O enfrentamento (*coping*⁴) é concebido como “um conjunto de esforços cognitivos e comportamentais destinados a controlar, reduzir ou tolerar as exigências internas ou externas que ameaçam ou excedem os recursos adaptativos de um indivíduo.” (Lazarus & Folkman, 1984).

Folkman e Lazarus (1980) propuseram um modelo que divide o enfrentamento em duas categorias funcionais: o enfrentamento focalizado na emoção e o enfrentamento focalizado no problema. Tal divisão fundamentará a teorização das estratégias de enfrentamento, que refletem as ações, comportamentos ou pensamentos utilizados para lidar com o elemento estressor. O enfrentamento focalizado na emoção é definido como um esforço para regular o estado emocional que é associado ao estresse. A função dessas estratégias é reduzir a sensação física desagradável de um estado de estresse, enquanto o enfrentamento focalizado no problema constitui-se num esforço para atuar na situação que deu origem ao estresse, tentando modificá-la.

Miller e Major (2003) fazem uma relação entre os conceitos de enfrentamento e de estigma. Por considerar que os estigmas sociais podem

⁴ O enfrentamento é encontrado comumente na literatura especializada sob o termo *coping*. Embora não exista uma tradução literal para o português, a palavra *coping* pode significar “lidar com”, “enfrentar” ou “adaptar-se a” (Panzini & Bandeira, 2005). Nesse estudo preferiu-se utilizar o termo enfrentamento.

desencadear situações potencialmente estressantes, seria necessário então utilizar estratégias de enfrentamento de modo a reduzir ou eliminar os efeitos do estresse nessas situações.

Algumas pessoas estigmatizadas podem não se perceber enquanto vítimas de discriminação por possuir determinados estigmas, ou mesmo avaliar que o estigma que possui não é muito desvalorizador. Entretanto, a maioria dos estigmas sociais existentes exerce impactos negativos na vida das pessoas que os possuem, e trazem consequências para a autoestima dos estigmatizados.

O enfrentamento é normalmente entendido como um comportamento de reação a um evento ou circunstância estressora, embora possamos encontrar também o enfrentamento proativo, que seria aquele no qual a pessoa antecipa as consequências que a situação estressora poderá provocar (Aspinwall & Taylor 1997, citado por Miller & Major 2003). A linha que separa esses dois tipos de enfrentamento, proativo e reativo, não é clara, já que experiências passadas, nas quais a resposta pode ter sido reativa, poderá ser utilizada em situações futuras (só que de modo proativo), que se mostrem similar.

Miller e Major (2003) afirmam que as estratégias de enfrentamento focalizadas no problema podem ser classificadas quanto ao seu direcionamento: podendo ser direcionada para si mesmo, para os outros ou ainda direcionada à situação de interação entre a pessoa estigmatizada e os outros que a estigmatizam.

Nas estratégias de enfrentamento do estigma direcionadas a si mesmo, o indivíduo procura efetuar mudanças em si mesmo, no propósito de reduzir ou extinguir o estigma que possui. Como exemplo, pode-se ilustrar uma pessoa

obesa que pode aderir a um programa de dieta ou submeter-se a uma cirurgia bariátrica.

Nas estratégias de enfrentamento cujo direcionamento são os outros, os esforços envolvem iniciativas que interfiram na percepção do outro em relação à pessoa estigmatizada. Essas iniciativas podem mostrar como o comportamento de quem estigmatiza pode contribuir para desvalorização social do estigmatizado, entre outras consequências. As campanhas de conscientização e educativas servem como exemplo dessas estratégias.

Nas estratégias de enfrentamento direcionadas às situações, os esforços se concentram na tentativa de organizar as situações de modo a evitar problemas de discriminação. Obesos podem evitar ir à praia para não ficarem a mercê de comentários depreciativos.

O enfrentamento focalizado na emoção caracteriza-se pela busca do indivíduo por meios que reduzam a influência negativa e protejam a autoestima nas situações onde ocorram discriminações decorrentes do estigma (Miler & Major, 2003).

A comparação social é uma estratégia de enfrentamento do estigma focalizado na emoção, onde a pessoa estigmatizada procura comparar sua situação em relação a pessoas que se encontram em situações ainda mais desfavoráveis, a fim de minimizar o estresse a que está submetido.

A atribuição consiste numa outra estratégia. De acordo com o modelo teórico da atribuição de causalidade, os resultados negativos são atribuídos a fatores externos, enquanto que os resultados positivos são atribuídos a fatores internos. A hipótese desenvolvida por Miller e Major (2003) é que, para proteger

sua autoestima, a pessoa atribui seus resultados negativos ao preconceito e à discriminação a que está submetido.

Outra modalidade de estratégia seria a negação ou minimização da extensão da importância do estigma. A negação da discriminação pode ser compreendida como uma estratégia adaptativa, tal qual o reconhecimento de si mesmo enquanto vítima, e a consequente desistência da qualidade dos seus resultados.

A reestruturação do autoconceito também viria a ser uma estratégia de enfrentamento do estigma focado na emoção. Nessa modalidade de estratégia, a pessoa reconhece o estigma, mas minimiza a importância dos aspectos que a desvaloriza, ao tempo em que atribui uma maior importância às características que possui que a valoriza e a coloca em situação de vantagem (Miller & Major, 2003).

Pereira et al.(2008) relacionaram três estratégias de enfrentamento do estigma: a primeira delas é o isolamento; essa estratégia possibilita certo conforto ao estigmatizado, pois ao tempo que a pessoa evita o contato com a situação estressora, ela passa a conviver com alguma tranquilidade com a sua condição.

A segunda estratégia é descrita como uma encenação por parte do estigmatizado; nessa forma de estratégia, ele não se isola das situações estressoras, mas procura a todo custo esconder sua condição.

A terceira estratégia relacionada viria a ser o confronto. Essa estratégia fatalmente gera impactos significativos nas relações sociais, pois nessa modalidade de agir o estigmatizado revela sua condição, expondo-se a situações de preconceito e discriminação.

O estigma e a discriminação encontram-se relacionados de forma inequívoca. Eles reforçam-se e legitimam-se mutuamente. O estigma e os estereótipos encontram-se na origem dos comportamentos discriminatórios e usualmente são utilizados como justificativa de atos ou omissões que causam dano físico ou psíquico, assim como negação de serviços ou direitos a determinadas pessoas.

Allport (1962, citado por Pereira 2002) afirma que umas das estratégias mais comuns de se lidar com a experiência da discriminação é a discrepância de discriminação pessoa/grupo. Segundo esse autor, existe uma tendência por parte de alguns membros do grupo alvo da discriminação, de reconhecer que os membros do seu próprio grupo sejam discriminados, embora eles mesmos nunca tenham sido vítima de discriminação.

Pereira (2002) ressalta que a negação como estratégia de enfrentamento pode esconder o receio de retaliação ou menosprezo, caso ocorra uma denúncia formal ou mesmo um comentário exemplificando a experiência.

A função dessas estratégias é alterar o problema existente na relação entre a pessoa e o ambiente que está causando a tensão (Antoniazzi, Dell'Aglio & Bandeira, 1998). Um enfrentamento adequado, portanto, seria aquele que, dadas determinadas circunstâncias, produziria uma situação de ajustamento. O que ratificaria esse ajustamento seria “o bem estar, o funcionamento social e a saúde somática” (Lazarus, DeLongis, Folkman, & Gruen, 1985).

Todos os recursos que um indivíduo lança mão para superar um evento estressante devem ser considerados um enfrentamento, independentemente dos resultados. Assim sendo, não existe uma estratégia de enfrentamento superior à outra, a eficácia da mesma estará intimamente ligada a fatores pessoais e

situacionais, além dos fatores socioculturais. (Noriega, Albuquerque, Alvarez & Pimentel, 2003).

Capítulo 3

Método

O presente estudo é de natureza exploratória e descritiva, na medida que enfoca temas e objetos complexos, com pouca tradição nos estudos psicológicos: o Candomblé, as estratégias de enfrentamento de grupos sociais estigmatizados e a intolerância religiosa. Procurou-se identificar se o grupo social em estudo, aqui o ‘povo de santo’, percebe-se enquanto estigmatizado e quais são as estratégias utilizadas pelas pessoas desses grupos, nas situações onde a discriminação possa estar manifestada ou mesmo latente.

Foi adotado o delineamento qualitativo, pois segundo Minayo (1994) a pesquisa qualitativa “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (p.22). Buscou-se então o significado e a interpretação das vivências pessoais.

3.1- Objetivos

Geral

Identificar as estratégias de enfrentamento utilizadas pelo ‘povo de santo’ diante das situações decorrentes das crenças compartilhadas socialmente a respeito do Candomblé e como esses episódios afetam o seu bem estar.

Específicos

- Identificar como o ‘povo de santo’ acredita que é percebido pela sociedade;
- Identificar quais são as crenças socialmente compartilhadas a respeito do Candomblé que mais afetam o ‘povo de santo’;
- Verificar se há prevalência de determinadas formas de estratégias de enfrentamento do estigma dos adeptos das diversas “nações” do Candomblé da Bahia.

3.2- Participantes

Os participantes ouvidos nessa pesquisa foram três mulheres, que ocupam importantes cargos dentro do seu terreiro, sendo uma da nação *Ketu*, uma da nação *Jeje* e uma da nação *Angola*.

O fato das escolhidas serem apenas mulheres, deveu-se principalmente ao fato de que as mulheres são grande maioria de líderes e também de iniciadas nos terreiros de Salvador. Historicamente, no Candomblé da Bahia, as mulheres possuem mais destaque enquanto lideranças de terreiros. As falas de Mãe Stella e de Mãe Cléo (Joaquim, 2001, p. 106) são elucidativas para explicar essa diferenciação.

Na Bahia existem mais mães do que pais-de-santo porque existem casas, como no Axé Opô Afonjá, que não pode haver pais-de-santo, mas somente a mãe. Acredito que este fato é algo inteligente, porque para manter uma casa é sempre melhor ser mãe do que pai-de-santo. Em determinados aspectos, a mãe-de-santo tem mais carinho para tratar com homens, mulheres e crianças. Mãe é mãe, tem relação com o fato de ser mulher, então acho mais simpático ser mãe do que pai de santo. (Mãe Stella)

A mãe-de-santo marca o descompasso com a sociedade brasileira que é machista, porque a mãe negra é aquela que pega, bota no colo, dá comida. Considero a figura da mãe negra maravilhosa, que sintetiza o tipo de fé para se falar em relação à mulher. (Mãe Cléo)

As *Ialorixás* e *Ekedis* assumem um papel de destaque na iniciação e formação dos *Iaôs*, são a elas que normalmente os demais membros do terreiro procuram para contar seus dramas, assim como para serem aconselhados em decisões que envolvem os dilemas cotidianos.

As pessoas entrevistadas também foram escolhidas pela relevância do papel que exercem dentro da sociedade soteropolitana, assim como a de suas respectivas casas religiosas. A identidade das pessoas entrevistadas será preservada, embora não seja tarefa fácil, devido a singularidade dos cargos que ocupam.

As pessoas que participaram do estudo assinaram o termo de consentimento livre e esclarecido (ANEXO 1), que é exigido pelos Comitês de Ética da Pesquisa com Humanos, mas salientando que a identidade das entrevistadas seriam mantidas em sigilo por questões éticas, embora houvesse concordância de que seria uma tarefa difícil.

A representante da nação *Ketu* é uma *Eke di* do Terreiro do Cobre. Nos últimos anos, esse terreiro é liderado por Mãe Valnísia de *Ayrá*, que vem assumindo a posição de uma importante voz contra a intolerância religiosa. Situado no bairro do Engenho Velho da Federação, na cidade de Salvador, o Terreiro do Cobre vem se destacando como um espaço religioso e político, acolhendo muitos militantes dos movimentos negros organizados. Essa pessoa será identificada como Mãe Lúcia.

A representante da nação *Jeje* é a Mãe de Santo do *Ilê Omo Keta Pusú Betá*, situado no bairro de São Marcos. O Terreiro vem se destacando como espaço de desenvolvimento comunitário e solidário. Esse trabalho teve como

corolário o reconhecimento da Câmara Municipal de Vereadores de Salvador. A entrevistada será identificada como Mãe Nilcéia.

A representante da nação *Angola* é uma *Makota*, do Terreiro *Tanuri Junçara*, situado no bairro do Engenho Velho da Federação. O Terreiro *Tanuri Junçara* tem se destacado como um espaço de discussões acerca das questões referentes aos Direitos Humanos, além de também liderar o movimento contra a intolerância religiosa. Essa entrevistada será identificada como Mãe Telma.

3.3- Instrumento

O instrumento utilizado para coleta de dados foi uma entrevista semiestruturada. A entrevista é um instrumento bastante utilizado nas pesquisas qualitativas, pois permitem a contextualização dos comportamentos dos sujeitos entrevistados, estabelecendo vínculos com seus sentimentos, crenças, afetos e valores.

A entrevista semiestruturada foi escolhida por ter características que se ajustam ao propósito do estudo. Ao mesmo tempo que mostra flexibilidade, adequando-se às dinâmicas da relação entrevistador-entrevistado, permite também um direcionamento para a descoberta de determinados aspectos que são levantados previamente (Richardson, 1999).

O roteiro da entrevista (ANEXO 2) contemplou quatro seções: a) dados sociodemográficos, com o objetivo de identificar aspectos que possam interferir na compreensão do fenômeno e formação de sentidos, por parte das entrevistadas; b) opiniões pessoais acerca do Candomblé, com o objetivo de identificar preconceitos pré-existentes em relação ao Candomblé, motivos da

iniciação e o sentido que a religião possui na vida das entrevistadas; c) percepção acerca das crenças compartilhadas sobre o Candomblé e o ‘povo de santo’, com o objetivo de identificar se as entrevistadas percebem o seu grupo religioso e a si mesmas enquanto estigmatizados pela sociedade; d) estratégias de enfrentamento do estigma, com o objetivo de identificar as estratégias utilizadas pelas entrevistadas, assim como verificar de que modo essas estratégias variam, dependendo dos atores e circunstâncias envolvidas.

3.4- Procedimento de Coleta de Dados

Houve dois momentos distintos na coleta de dados. No primeiro momento foram entrevistados cinco pessoas, todas do sexo feminino, com a idade variando de 23 a 65 anos. Essas entrevistas foram feitas como um piloto, com o objetivo de de avaliar a adequação do roteiro. Foram realizadas algumas modificações no que diz respeito à ordem das perguntas, assim quanto ao teor das mesmas. O roteiro de entrevista serviu de base para abordar as questões julgadas fundamentais para o desenvolvimento da entrevista.

Antes de serem entrevistadas, as pessoas eram esclarecidas em linhas gerais sobre o tema da pesquisa. Havendo anuência, elas assinavam o termo de livre consentimento, para posteriormente ser realizada a entrevista. Nessas entrevistas realizadas, foram incluídas outras perguntas, além das previamente propostas, no intuito de ampliar o sentido das respostas das entrevistadas.

As entrevistas ocorreram na residência das pessoas entrevistadas, que podiam coincidir ou não com o espaço religioso. Foram agendadas conforme a disponibilidade das mesmas. As entrevistas foram realizadas em locais

reservados, embora estivessem sujeitas a interrupções por outras pessoas ou telefonemas. Essas entrevistas tiveram a duração de uma hora e meia a duas horas.

3.5- Procedimento de Análise dos Dados

Devido a natureza do estudo, que se propôs a investigar como o ‘povo de santo’ acredita que é percebido pela sociedade e quais são as estratégias de enfrentamento do estigma de ser praticante do Candomblé, foi realizado um estudo de caráter qualitativo.

A pesquisa qualitativa constitui-se numa ferramenta de investigação poderosa, quando estão sendo observados valores culturais e percepções de determinados grupos sobre temas específicos, assim como percepções e sentidos de relações intergrupais (Minayo, 1996).

Para organizar os dados obtidos e interpretá-los à luz de um modelo teórico, foi utilizada uma proposta de roteiro sugerida por Spink (2003):

- a) Transcrições das entrevistas;
- b) Leitura flutuante do material transcrito, intercalando-o com a escuta do material gravado, permitindo um refinamento da escuta e focando na construção retórica argumentativa;
- c) Localizar aspectos centrais na construção dos discursos dos entrevistados, relacionando-os com os objetivos da pesquisa, definindo e categorizando as respostas.

Os dados obtidos através das entrevistas receberam tratamento através do método de análise do conteúdo temático. Para Bardin (1977/2006, p.37) a

análise de conteúdo deve ser entendida como “um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens”.

O referencial teórico para o estudo das estratégias de enfrentamento do estigma permitiu uma categorização prévia, que facilita a interpretação dos dados coletados (Flick, 2004). Dentro dessa possibilidade de análise, os conteúdos foram abordados pela análise explicativa do conteúdo, pois com ela procura-se esclarecer trechos difusos, ambíguos ou contraditórios, envolvendo assim, material do contexto na análise.

De acordo com o referencial adotado nesse estudo, foram destacadas as seguintes categorias:

- a) Quanto à temporalidade da estratégia: **pró-ativa**, quando a pessoa antecipa as consequências da situação estressora e lança mão da estratégia; ou **reativa**, quando a resposta de enfrentamento vem após a situação estressora, numa reação à mesma;
- b) Quanto ao foco da estratégia: **focada no problema**, que consiste num esforço para atuar na situação que deu origem ao estresse, tentando modificá-la; ou **focada na emoção**, que consiste num esforço para regular o estado emocional que é associado ao estresse;
- c) Dentro das estratégias de enfrentamento focadas no problema, categorizamos quanto ao seu direcionamento: **direcionado a si mesmo**, onde o indivíduo procura efetuar mudanças em si mesmo; **direcionado aos outros**, onde o indivíduo procura mudar a

percepção dos outros em relação ao grupo/pessoa estigmatizada; ou **direcionada às situações**, onde o indivíduo procura organizar as situações de forma a evitar problemas de discriminação, a **encenação**, o **isolamento** e o **confronto** descritos por Pereira et al (2008) seriam exemplos;

- d) Dentro das estratégias de enfrentamento focadas na emoção, foram relacionadas as seguintes categorias: **comparação social**, quando o indivíduo se compara com outras pessoas em condições ainda mais desfavoráveis; **atribuição**, quando o indivíduo atribui seus resultados ao preconceito e discriminação; **negação**, quando o indivíduo nega a existência da situação; **reestruturação do autoconceito**, onde o indivíduo minimiza os aspectos que o desvalorizam, ao tempo que maximiza os atributos que o valorizam; **discrepância de discriminação pessoa/grupo**, onde a pessoa reconhece que os membros do seu próprio grupo sejam discriminados, entretanto ele mesmo nunca tenha sido vítima de discriminação.

Capítulo 4

Resultados e Discussões

4.1- Apresentação e Análise dos Dados

Nesse capítulo serão apresentados os dados obtidos nas três entrevistas. Serão enfocados os aspectos que contemplam o roteiro do instrumento de coleta de dados, assim como as análises decorrentes das respostas dos entrevistados, à luz dos referenciais teóricos que balizam esse trabalho.

O roteiro de entrevista contemplou quatro seções: a) dados sociodemográficos; b) opiniões pessoais acerca do Candomblé; c) percepção acerca das crenças socialmente compartilhadas sobre o Candomblé e o ‘povo de santo’; d) estratégias de enfrentamento do estigma. A apresentação e as análises serão realizadas segundo esse ordenamento, exceto no que diz respeito aos dados sociodemográficos, que foram utilizados como elementos interpretativos dentro de um contexto mais amplo.

a) Opiniões sobre o Candomblé

A entrada no Candomblé geralmente se dá de forma quase compulsória. Possessões violentas e descontroladas e problemas de saúde são as mais comuns. Uma dessas histórias é a de Pai Beto, que é objeto de estudo numa

dissertação de antropologia (Lima, 2002), onde depois de uma longa peregrinação a clínicas e hospitais, encontrou a cura para seus problemas.

Mãe Nilcéia nasceu dentro de uma família de Candomblé. Tanto seu avô, quanto sua mãe biológica foram dirigentes de terreiro, mesmo assim ela só entrou na religião por motivo de saúde.

“Eu entrei por necessidade, entrei por doença. Eu fui uma criança muito doente, e eu fui uma criança que foi semi-interna do Hospital das Clínicas durante cinco anos. Entrava às oito horas da manhã, saía às cinco horas da tarde. Eu já conhecia aqueles médicos todos, eu já mexia naquele hospital todo. E médico nenhum descobriu o que eu tinha. Eu tinha um problema de pele, que minha roupa ficava em pé como se fosse goma. E sofri muito porque ninguém queria brincar comigo, mesmo meus sobrinhos dentro de casa não queriam ficar comigo, não queriam almoçar comigo, jantar comigo, tinham nojo, tinha época que estava pior. E foi quando eu dei os primeiros passos no Candomblé, porque eu não queria, e foi daí que começou a surgir a minha melhora.” (Mãe Nilcéia 2)

Muitos adeptos do Candomblé possuíam crenças negativas a respeito da sua atual religião e são conscientes do *status* social baixo e estigmas a que estão sujeitos seus praticantes.

“Eu tinha medo. O barulho, o calor, tudo me assustava. Também via que na escola os professores falavam mal do Candomblé, os colegas também, então eu tinha medo. Não queria saber de Candomblé, apesar de que possuía parentes que eram da religião. (Mãe Lúcia)

A experiência de Mãe Telma envolveu outra espécie de motivação para sua iniciação. Ela foi envolvida por um forte sentimento de pertencimento ancestral durante uma cerimônia ritual. Para Mãe Lúcia, sua entrada na religião se dá de forma processual, uma consequência natural daqueles que frequentam o culto. Salientamos que na entrevista realizada na fase piloto dessa pesquisa, a *Eke* entrevistada apresentou motivações próximas às relatadas por Mãe Telma.

Lembramos que os cargos de *Makota* e *Eke* são cargos *não adoxu*, o que pode sugerir uma forma diferenciada de motivações para a entrada na religião.

“Ali naquele dia eu fui como uma visitante, como uma espectadora. Eu não era da religião, não fui como uma pessoa como eu vou hoje. Eu acreditava e tudo, minha mãe era de santo, mas eu estava de fora. Para mim, hoje eu digo, é triste - principalmente o primeiro quando a pessoa vai (pro ritual). Até porque a perda está muito recente, mas pra mim é um dos rituais mais lindos que a gente tem no Candomblé, e um dos mais significativos também. E eu me senti mal estando ali, do jeito que eu estava. Eu não vi nada, eu não ouvi nada, mas ao mesmo tempo foi como se eu visse e ouvisse. Foi como se estivesse ali todos os meus parentes mortos, mas eu não era feita de santo. Eu estava de uma forma que eu não estava. Eu não podia estar ali com o grupo e eu não estava no grupo. Eu não era do grupo. Eu me senti muito mal com aquilo. Naquele momento eu me perguntei por que eu estava daquele jeito, pois eu senti que deveria fazer parte, e não assistindo. Me deu vontade de estar ali participando e não somente assistindo. Aí o chamado foi ali.” (Mãe Telma)

“Foi uma continuidade, me aproximei do terreiro por alguns amigos do movimento que frequentavam. Já era adulta e por isso o medo não mais existia. No espaço do terreiro fazíamos encontros para debater questões a respeito de raça, gênero, educação e a Mãe de Santo apoiava. Vi que fazia parte daquele universo, você sente quando se sente pertencente, foi um processo natural. Já estava integrada quando recebi a notícia, não foi uma surpresa e sim uma continuidade que deveria acontecer.” (Mãe Lúcia)

Não podemos esquecer que mesmo sendo criadas num ambiente de Candomblé, as pessoas interagem em diversos outros meios sociais, como a escola e o trabalho. Nesses outros espaços de interação, as pessoas entram em contato com as crenças sobre o Candomblé e, mesmo não as compartilhando, podem evitar sua iniciação na religião com o objetivo de não incorporar os estigmas desse grupo. Quando questionada sobre o motivo de não querer entrar no Candomblé, Mãe Nilcéia revela:

“Eu não queria por causa da responsabilidade. Eu queria ajudar minha mãe. Eu queria ajudar minha mãe, trabalhar junto com ela, mas entrar mesmo, dizer eu sou de Candomblé eu não queria não porque a responsabilidade é muito grande”. (Mãe Nilcéia)

Ainda questionada se haveria algum outro motivo, preconceito em relação ao Candomblé, ela responde:

“Não. Não era não gostar. Acho que era a responsabilidade. É muita responsabilidade. Então eu tinha medo, porque eu via o que minha mãe passava.”. (Mãe Nilcéia)

A conversão de negros africanos escravizados ao catolicismo era um processo sistemático no Brasil Colônia. Mais tarde, negros escravos e libertos fundariam irmandades de caráter religioso dentro da própria estrutura clerical, a exemplo da Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo e a Nossa Senhora da Boa Morte. A participação nessas confrarias conferia aos seus participantes certo poder e distinção social (Verger, 1993).

“Tem outra igreja, a de São Cosme também, que as meninas estão fazendo catequese lá”. (Mãe Nilcéia)

“Eu era católica, participei de grupos de jovens e até catequese, não me achava praticante, mas gostava de participar dos movimentos que aconteciam na paróquia.” (Mãe Lúcia)

“Eu sempre fui movida por algo de espiritualidade. Desde criança eu sempre tive. Fiz primeira comunhão, eu gostava daqueles cantos gregorianos...”. (Mãe Telma)

Em todos os casos, podemos identificar a presença da igreja Católica na vida do povo de santo. Mãe Nilcéia possui parentes muito próximos, neste caso suas netas, que estão frequentando e recebendo os sacramentos católicos. Mãe Lúcia e Mãe Telma tentam inicialmente trabalhar suas espiritualidades no catolicismo, professam a religião, de forma praticante ou não, mesmo tendo parentes iniciados e convivendo cotidianamente com pessoas de Candomblé.

Elas só abandonam o catolicismo, quando as crenças veiculadas no ambiente cristão se mostram falsas pela sua experiência vivencial.

“Naquela época a igreja ainda era muito fechada, hoje que está um pouco mais aberta para outras religiosidades. Eu me vi defendendo porque eu ouvi coisas sobre o Candomblé que na realidade não era o que eu vivia, o que eu tinha presenciado desde criança. Minha mãe não fumava, não bebia e eu algumas vezes, em algumas situações, vi minha mãe incorporando, mas já sabendo que era o orixá dela ou às vezes o caboclo dela. Às vezes chegava alguém com problemas e como minha mãe fez muita coisa, as pessoas chegavam com problemas e o caboclo dela chegava e fazia as curas. Sem atabaques, sem minha mãe beber. Daí você ouvir dizer que Candomblé era um bando de gente que bebia, que bebia, com aquela zuada do atabaque, não era verdade. Não foi o que eu vi. E mesmo os Candomblés quando tocavam não era aquela baderna que o povo falava. A partir daí me revoltei e decidi deixar a catequese.” (Mãe Telma)

Evidencia-se nos relatos que o Candomblé não foi a primeira opção religiosa para as entrevistadas. Diferentemente dos católicos, onde é comum tornar-se católico simplesmente pelo nascimento dentro de uma família católica, a iniciação no Candomblé geralmente é algo secundário, marcado por algum sofrimento ou angústia por parte da pessoa a ser iniciada.

Passado o momento da iniciação e dependendo do interesse, desempenho na religião e também a sua missão dentro da mesma, o iniciado vai crescendo dentro da hierarquia religiosa.

Para as entrevistadas, a religião ocupa um lugar de extrema importância na vida das mesmas, afinal, a partir da iniciação, elas passam a fazer parte do povo de santo e são marcadas pelos estigmas a eles atribuídos.

“Para mim o Candomblé é para nós muito mais que uma religião, o Candomblé é um espaço de convivência social e religiosa, no qual a gente guarda uma identidade, é um espaço em que a gente resgata algo que foi tirado da gente. No Candomblé,

“você é batizado novamente, recebe um nome novo e esse nome o coloca nas tradições africanas – o nome não é uma coisa qualquer. Esse nome vem, carrega muitos significados, o nome está ligado a todo um contexto, não é qualquer nome. Todo ele tem um significado.” (Mãe Telma)

“Posso dizer que o Candomblé para mim é tudo. Ele organiza minha vida familiar, profissional e com as demais pessoas. O Candomblé fortalece a minha identidade enquanto mulher, enquanto mulher negra. Reforça laços, me traz ancestralidade, reorganiza o que aprendi de forma distorcida, de forma diferente.” (Mãe Lúcia)

“O Candomblé para mim é tudo. Tudo, tudo, tudo, tudo.” (Mãe Nilcéia)

As nações de Candomblé na Bahia se diferenciam pelas características particulares herdadas pelos grupos étnicos que a formaram. A nação *Ketu* mostra-se enquanto modelo hegemônico e muitas vezes os terreiros de outras nações utilizam a língua e terminologias dessa nação para serem compreendidos mais facilmente.

Embora o segredo de cada terreiro de Candomblé resida nos fundamentos ensinados na camarinha, durante a iniciação e também durante toda a vida nos espaços de socialização religiosa, as entrevistadas não evidenciaram grandes diferenças entre as nações.

“Eu acho que o ketu se diferencia nos toques, na língua, nos orixás. O ketu é a nação mais conhecida, porque se desenvolveu num momento que era propício para esse crescimento. Tem ainda a questão da relativa abertura para estudiosos e mais recentemente as ialorixás estão escrevendo livros, como Mãe Stella e Mãe Val. Mas a essência do Candomblé é a mesma, independente da nação. Se não cultuarmos os elementais, os encantos, os elementos da natureza, não tem Candomblé.” (Mãe Lúcia)

“É aquilo que particulariza qualquer um do outro. A língua é diferente porque o grupo étnico é diferente; a reza e o cântico são diferentes porque a cultura é diferente, mas a essência é a mesma.” (Mãe Telma)

“Eu acho que a gente é mais assim, mais fechado, mais oculto... Mas é uma coisa que eu gosto. Uma coisa mais secreta, tudo tem seu horário, tudo tem sua determinação. Eu acho que o jeje sabe fazer as coisas certas no momento certo. (Mãe Nilcéia)

O fechamento das nações *Jeje* e *Angola* se reflete na pouca produção acadêmica que abordam essas nações de Candomblé.

b) Percepção das Crenças sobre o Candomblé

Como qualquer outro indivíduo, os adeptos do Candomblé têm necessidade de conviver em diversos espaços de interação social. As crenças que são difundidas a respeito do Candomblé distorcem a percepção daqueles que estão mais distantes e estas distorções acarretam na estigmatização da religião e, por conseguinte, do povo de santo. Entretanto, para essa estigmatização ser eficaz, é necessário que o alvo da mesma perceba essa estigmatização e, para ser ainda mais poderosa, é necessário que o alvo introjete o estigma, passando a compartilhar e legitimar a crença que produziu o estigma.

Questionadas sobre como percebem como o Candomblé é visto pela sociedade, as respostas apontam para duas possibilidades de percepção desses não adeptos: admiração e fascínio, para aqueles que frequentam eventualmente as festas como convidados, ou fazem uso dos serviços religiosos de maneira eventual. Essas marcas são descritas por Vogel, Mello e Barros (2005, p.67), “Os Candomblés são marcados pela vivacidade de suas festas. São os batuques que atravessam as madrugadas. As danças e ritmos cadenciados. As evoluções ao som dos atabaques e dos agogôs. São os requebros e volteios vertiginosos dos bailarinos, as exuberantes coreografias, exóticas em sua combinação de movimentos, sons e cores”.

“...tipo assim, porque tem pessoas que ficam fanáticas porque acham bonita a dança, acham bonitos os Orixás, porque acham bonito como está o terreiro arrumado...” (Mãe Nilcéia)

A outra possibilidade de percepção segue em direção oposta e é marcada pelo desprezo e preconceito. Geralmente se manifesta nas pessoas que estão mais distantes da religião, enquadrando especialmente os fiéis das igrejas neopentecostais.

“Apesar de tudo que a gente tem feito, de estar se mostrando mais, de falar de nossa filosofia, de nossa visão de mundo, a sociedade ainda tem muito preconceito com o Candomblé, ainda tem muito ranço. A sociedade ainda não coloca o Candomblé como uma corrente religiosa. A sociedade como um todo ainda não.” (Mãe Telma)

“Para mim creio que vale a máxima: “Quem está dentro quer sair” e por isso essa percepção deve ser vista como algo ruim. Algo que aprisiona, algo com muitas responsabilidades e que te sujeita ao que você não quer fazer. Outra parte é ainda mais agressiva. Grita, xinga, joga água, enfim atacam de diversas formas, falando o bordão Está amarrado. Isso geralmente parte dos evangélicos, esses da Universal e da Igreja Internacional, mas como um todo esses neopentecostais são bastante intolerantes, nos veem como filhos do demônio.” (Mãe Lúcia)

Para as entrevistadas, a crença da demonização do Candomblé é revivida a cada dia e é central na percepção de como a sociedade na sua grande maioria os percebem.

“Eles atacam; eles agridem as pessoas, eles xingam. Principalmente os evangélicos, a gente tem passado por isso, sempre eles vêm, eles atacam, eles falam, e ainda porque existem os adeptos da religião acham que devem dar para outra e dão os testemunhos do jeito que eles querem e quando eles fazem os cultos deles eles xingam, eles pintam o diabo, você tem que ouvir.” (Mãe Nilcéia)

A crença da demonização é tão forte e significativa, que até mesmo parte do povo de santo compartilha e legitima parte da mesma. É significativa a parcela que justapõe as figuras do *Orixá Exu* e o Satanás cristão.

“Daí muitas vezes pessoas que são de Candomblé acabam repetindo estas coisas sobre si mesmas que não é aquilo. Por exemplo, em relação a Exu, tem gente de Candomblé que chama Ele, o Orixá, de capeta, como uma coisa do mal, e isso não é nosso. E por que algumas pessoas têm essa visão de Exu? E porque o próprio povo de Candomblé repete isso? Porque elas foram ensinadas, e internalizaram isso. E a gente tem que desconstruir isso. Exu não é nada disso, não é nada do que dizem.” (Mãe Telma)

“Tem pessoas da religião que falam que Exu é o diabo. Isso é concebível para alguém que está fora, mas jamais para um praticante. É uma ideia tão absurda que não consigo entender.” (Mãe Lúcia)

Exu é praticamente figura cativa nos programas televisivos como “Fala que Eu te Escuto”, “Ponto de Luz”, “Pare de Sofrer”, que são transmitidos pela Rede Record, de propriedade na IURD, assim como nos cultos presenciais, sendo alvo frequente das sessões de descarrego.

As entrevistadas acreditam que o comportamento de parte dos candomblecistas ajuda a reforçar os estereótipos negativos em relação ao Candomblé. Introjetar as crenças depreciativas a respeito da religião, fortalecer a folclorização e o comportamento espalhafatoso são exemplos citados por elas.

“De certo modo sim, e dizendo isso, às vezes eu não sou muito bem entendida. Por que eu acho? Ao longo destes tempos, a gente sempre é mostrado como o exótico, como o folclórico, e muita gente que é de Candomblé internalizou muita coisa que é dita sobre nós. Às vezes eles pensam que com isso, fazendo aquilo que eles que criaram aquela visão de nós eles vão ser mais aceitos, mais valorizados.” (Mãe Telma)

“Outra é a falta de respeito que algumas pessoas têm com as coisas do culto, terminam misturando símbolos da religião com coisas profanas, festas de largo, etc. E ainda existe por parte do povo de santo uma necessidade de ser manchete, todos tem que ver que eles estão em determinados espaços e que eles são de Candomblé. Muito inconvenientes, falam alto e são exagerados no comportamento.” (Mãe Lúcia)

“Por outro lado, eu acho que ultimamente tem muito modismo, para as pessoas dizerem “eu to aqui”, “eu sou de Candomblé”. Não precisa nada disso. Não precisa você exibir suas guias,

porque eu saio sem usar guia nenhuma. Eu acho que você tem que ter outra postura, tem momentos que você tem que afirmar e não é a veste que vai dizer se você é de Candomblé. O que conta é o seu comprometimento, sua consciência e sua postura. A sua postura de respeito a você mesmo, de você respeitar as coisas que são fundamentais, que são essência do Candomblé. Isso diz muito mais se você é do Candomblé do que você andar todo enfeitado porque não é por aí. Para afrontar, aí você sair todo vestido por aí – isso não. Você tem que fazer isso dentro do seu terreiro. Lá fora, na sociedade, você tem que manter uma postura de olhar qualquer um de igual para igual; de botar sua voz a serviço disso. Se estou com o microfone nas mãos, doa a quem doer, eu falo.” (Mãe Telma)

Determinados comportamentos rituais também são vistos como possíveis colaboradores para ratificar preconceitos contra o Candomblé.

“Tem muitas coisas que poderiam ser evitadas, tem que saber fazer e fazer bem feito. Eu não gosto, às vezes você está andando, num ponto de ônibus e aí lá está um trabalho. Aí um chuta, um vira, outro fala, outro esculhamba. Você é da seita, você não gosta.” (Mãe Nilcéia)

Mesmo remontando ao Brasil Colônia, a crença da demonização só ganhou essa força a partir da década de 1970, com o surgimento da IURD. As pessoas entrevistadas preferem não assistir aos ataques televisivos que ocorrem durante a madrugada, mas elas estão cientes do caráter expansionista e proselitista dos movimentos neopentecostais. Elas também diferenciam o tratamento dispensando pelos católicos e protestantes históricos, classificando-os de respeitosos e tolerantes.

“Eu acho que eles querem adeptos para religião deles. E se você tem um espaço, ótimo para eles, como se diz assim, passar para o lado deles. Já vai ser uma coisa bem mais fácil. Porque a gente vai na igreja católica a gente não vê isso, apesar de que eu também já fui em dois casamentos na igreja adventista do sétimo dia, dois sobrinhos meus já casaram, e o pastor celebrou o casamento, fez as orações deles, mas não ofendeu nenhuma. Eu já fui por duas vezes, está entendendo? Não tive o que dizer. Não é a minha, mas não tive o que dizer.” (Mãe Nilcéia)

“Para mim, eu não vejo estes grupos como de espiritualidade. Pode até ter lá do modo deles, mas para mim eles são grupos de dominação. Da maneira como eles fazem é mais negócio. Tudo é negócio, tudo é dinheiro. Eu queria saber de onde é que vem todo aquele dinheiro porque a maioria das pessoas que vai lá é pobre. Não sei como é que eles têm tanto dinheiro para fazer tantas catedrais, com tanta terra. E a dominação porque eles têm representação a nível municipal, estadual e nacional – nos três níveis de governo. Eles são organizados para isso, para dominar. Em relação à população negra, eu não sei se as pessoas se dão conta disso.” (Mãe Telma)

“Vejo como algo mercadológico. Eles querem adeptos para religião deles e muitos adeptos do Candomblé tem o perfil que eles consideram o ideal: baixa escolaridade, classe social baixa e desejando uma mudança rápida para os problemas cotidianos. E se possível, com interferência divina direta. Vejo como uma pregação para arrebanhar novos clientes.” (Mãe Lúcia)

O caráter expansionista e proselitista das igrejas neopentecostais, em especial a Universal do Reino de Deus, é uma das suas características mais marcantes (Mariano, 2007; Oro, 2007) e um crescimento percentual de 25,7% ao ano revela o sucesso de sua estratégia de marketing religioso. Segundo Silva (2007), os cultos afro-brasileiros são alvos preferenciais dos grupos neopentecostais por dois motivos: primeiro, porque tem o perfil ideal para se fazer a cruzada do bem contra o mal. Assim sendo, os fiéis dessa igreja acreditam dar prosseguimento à obra de Jesus Cristo de combate aos demônios; o segundo motivo é o perfil socioeconômico dos adeptos do Candomblé, que é o mais aproximado dos fiéis neopentecostais, a maioria ganha menos de 2,5 salários mínimos e habitam nas periferias das grandes cidades.

c) Estratégias de Enfrentamento do Estigma

Segundo Lazarus e Folkman (1984), qualquer tentativa de administrar o fator estressor é considerada como enfrentamento, independentemente se os resultados forem satisfatórios ou não. Também não se pode dizer que uma determinada estratégia seja melhor que outra, adaptativa ou não. Para tanto, é necessário que se analise a natureza do elemento causador do estresse, os recursos disponíveis para o enfrentamento e, o mais importante, o resultado do esforço do enfrentamento. (Antoniuzzi, Dell’Agió & Bandeira, 1998).

O estigma representa algo de ruim que deve ser evitado e num certo sentido ameaçador à sociedade (Melo, 2000). Os grupos estigmatizados são alvo de tratamentos discriminatórios, porque muitas vezes são vistos como “menos humanos” que os demais.

Já foi visto que as crenças compartilhadas sobre o Candomblé contribuíram para o processo de estigmatização da religião e, conseqüentemente, dos seus adeptos. Os ataques direcionados à religião, bem como o tratamento discriminatório dirigido ao povo de santo, causam diversas emoções, sensações desagradáveis e sofrimento psíquico.

“Raiva, eu sinto raiva. Tem umas três semanas que eles estão fazendo um culto aqui. Teve um que deu o testemunho que foi ogã, que fumou maconha, que usou droga, que roubou que não sei o quê e que era de Oxossi, e que o satanás possuía ele. Que Oxossi era o satanás. E que hoje ele encontrou Jesus e estava livre de todas essas influências negativas, das influências satânicas. Eu não desci nesse dia porque os meninos estavam em casa, eu ia pegar o Pastor”. (Mãe Nilcéia)

“Raiva, a primeira coisa que sinto é raiva. Porque é uma agressão dirigida a você, entende? Outra é indignação, porque vejo que mesmo com as ações que são movidas contra eles, eles se mostram ardilosos para transformar o que falam, suavizam o discurso, mudam os termos, mas a essência é a mesma. E também sinto pena, sinto pena quando vejo as mega catedrais da fé lotadas de mentes aprisionadas, dando seus míseros reais para

comprar seu pedaço no céu, sua salvação. É um processo perverso de alienação.” (Mãe Lúcia)

Os ataques e discriminações são diversificados e atingem diferentemente os indivíduos, que podem agir com indiferença aos ataques, enquanto outros podem desenvolver intensos processos depressivos.

“Um caso muito triste foi o de uma professora que após ser iniciada, teve que retornar a vida laborativa, mas não conseguiu. Os alunos a ridicularizavam e não encontrou apoio de ninguém, nem dos professores, nem dos diretores da escola. Entrou em depressão e foi afastada, mesmo assim, os colegas diziam que a doença era frescura. Tenho uma amiga, iaô lá de casa, que o namorado a largou depois que descobriu que ela era de Candomblé, e o motivo era que mulher de Candomblé faz feitiço para casar. São tantos os episódios que passaria muito tempo falando.” (Mãe Lúcia)

Essas situações a que estão submetidos os adeptos do Candomblé são desencadeadoras de estresse, sendo necessário o uso de determinadas estratégias do estigma para reduzir ou eliminar o elemento estressor.

A separação das consequências interpessoais e rupturas decorrentes das situações de discriminação, das estratégias adotadas para lidar com a situação de violência é muito difícil e muitas vezes não é possível (Inoue, 2007). As análises dos dados encontrados evidenciam que as consequências da violência e estratégias de enfrentamento se confundem. Comportamentos, como utilizar roupas que escondam as “curas” rituais ou promover encontros para discutir a problemática da discriminação do povo de santo, são consequências, mudanças que estão relacionadas à experiência da discriminação, ao mesmo tempo em que se confundem com meios das pessoas tentarem evitar ou reagir a ocorrências de discriminação.

Desse modo, algumas situações, que poderiam ser tratadas como consequências, serão tratadas, analisadas e discutidas enquanto estratégias de enfrentamento utilizadas pelas entrevistadas.

As estratégias de enfrentamento foram classificadas a partir da revisão de literatura encontrada, sendo classificadas quanto a sua temporalidade, ou seja, se antecipam ou respondem a uma discriminação; e também quanto a seu foco: no problema ou na emoção. As análises das estratégias segundo o foco obedecerão também a subcategorias, em consonância com o que foi encontrado na revisão de literatura.

Quanto à temporalidade, as estratégias de enfrentamento do estigma podem ser classificadas como proativas ou reativas. Os dados encontrados nas entrevistas apontam para o uso dos dois modelos de estratégia, não havendo o predomínio do uso de nenhuma delas:

“Aí eu chamei a menina que vendeu a casa onde vai ser construída uma igreja aqui. Chamei ela, ela é evangélica, e disse: olhe Dalva, você sabe que há quantos anos eu moro aqui, quando você chegou, você já me encontrou aqui, não foi? Você antes não era evangélica e a gente sempre viveu bem. Hoje você é evangélica e eu também não tenho nada contra você, agora eu queria que você falasse com o seu Pastor, que vem pra aí, que ele maneirasse, porque ele está chegando aqui, está encontrando o campo plantado. Ele não chegou aqui, quando isso aqui era um buraquinho, lama, mato e cobra. Então eu espero que ele venha respeitar a gente, para gente respeitar ele.” (Mãe Nilcéia)

“A gente que está aí fora lutando pelas causas é que vê tudo. Coisas que os outros não veem, a gente chama a atenção e mostra aos demais. Eu mesma já criei algumas situações tratando sobre isso – tratando, mostrando – pois uma coisa é você aprender a rezar, a cantar. Outra coisa é neste mundo aí fora sermos discriminados e, conseqüentemente, nossa religião também. Estas discussões eu busquei trazer para dentro do terreiro.” (Mãe Telma)

Nos relatos acima, identificamos a preocupação das entrevistadas com possíveis conflitos futuros. Já existe uma consciência prévia das condições necessárias para que ocorram situações de confronto. No caso de Mãe Nilcéia, os futuros vizinhos evangélicos são encarados enquanto possíveis ameaças, e esta procura uma amiga para servir de interlocutora. Mãe Telma mesmo não elegendo um adversário específico para enfrentar, busca, através da conscientização, discutir com os seus irmãos de santo, questões acerca da discriminação, visando fortalecê-los e ajudando-os a compreender os mecanismos que fomentam o preconceito e a discriminação.

“Ali fui eu e minha nora. Eu estava com um problema na perna, tinha ido comprar peixe. E aí quando a gente vai passando pela porta da igreja universal, passam duas moças amigas minhas. Oi oi, cinco minutos que eu olho pra trás, vejo minha nora querendo, querendo não, o pessoal cercando ela e levando pra dentro da igreja. Ei, solte ela aí. Ei Edilene... Não nego não. Ele diz, ela vai entrar porque vai receber o Senhor. Que Senhor? Aí comecei, volte aí. Ela parou, o pessoal começou a esticar, para ela poder entrar, e eu com o peixe na mão, ôxi meu filho, e veio um ódio tão grande, eu dei foi de peixe, na obreira, nos obreiros, em minha nora mesmo, os peixes caíram no chão, aí eu disse: agora é você quem vai pegar.” (Mãe Nilcéia)

“Outro dia passava pelo corredor da vitória e eu vinha de uma palestra que dei na ACBEU. Daí, duas senhoras com a bíblia na mão passaram e disseram: ‘está amarrado em nome de Jesus’. Eu lhes disse: “Quem está amarrada é você! Eu não estou amarrada coisa nenhuma! Vá prá lá com esta bíblia sua que eu pego ela e joga no chão pois pra mim ela não diz nada. Vá procurar o que fazer.” (Mãe Telma)

Nesses relatos acima vemos estratégias reativas. Ambos os episódios se dão em via pública e são considerados ofensivos pelas entrevistadas. Elas são pegas de surpresa e as reações são fortes. O motivo para a discriminação de Mãe Telma foi o simples fato de estar trajando um turbante, enquanto a nora de Mãe

Nilcéia foi abordada pelos fiéis de uma igreja neopentecostal como qualquer outro transeunte. Em ambos os casos, instalou-se o conflito e a reação foi contundente.

As estratégias de enfrentamento também são classificadas quanto ao foco da estratégia, podendo ser vista como focada no problema, que consiste num esforço para atuar na situação que deu origem ao estresse, tentando modificá-la, ou focada na emoção, que consiste num esforço para regular o estado emocional que é associado ao estresse (Miller & Major, 2003).

A revisão de literatura sobre as estratégias de enfrentamento focadas na emoção permite a seguinte categorização: comparação social, quando o indivíduo se compara com outras pessoas em condições ainda mais desfavoráveis; atribuição, quando o indivíduo atribui seus resultados ao preconceito e discriminação; negação, quando o indivíduo nega a existência da situação; reestruturação do autoconceito, onde o indivíduo minimiza os aspectos que o desvalorizam, ao tempo que maximiza os atributos que o valorizam; discrepância de discriminação pessoa/grupo, onde a pessoa reconhece que os membros do seu próprio grupo sejam discriminados, entretanto ele mesmo, nunca tenha sido vítima de discriminação.

Os dados obtidos através das entrevistas revelam que as estratégias de enfrentamento são pouco utilizadas por elas. Embora algumas respostas possam ser enquadradas nas subcategorias desse modelo de estratégia.

“Nunca tive vergonha de ir pros lugares porque eu estava de branco e estar de quelê no pescoço. E eu não achei nada. Na época eu acho que era muito nigrinha mesmo, mulher nova, tinha eu Maria também, então a gente ia pra tudo quanto é canto, graças a Deus. As pessoas olhavam olhavam, se tinha vontade de dizer algo, eu não sei. Encarava, mas ao diziam nada não. E eu

passsei os meus três meses de quelê, ia levar meus filhos no médico, ia na escola deles, ia resolver os problemas de Jijo, mais de Nem, chegava lá falava com as professoras, também olhavam, mas não perguntavam nada. E eu também não dizia nada, porque não tinha o que dizer a elas. Não tive dificuldade não.” (Mãe Nilcéia)

Mãe Nilcéia ressaltou que mesmo quando os sinais de ser de Candomblé eram mais evidentes, não foi vítima de discriminação, no máximo foi objeto de curiosidade. Essa percepção pode ser categorizada enquanto uma estratégia de enfrentamento discrepância de discriminação pessoa/grupo.

Mãe Lúcia problematiza mais essa questão da discriminação, devido às sutilizas que algumas pessoas lançam mão, no momento da discriminação. Essa estratégia dificulta a caracterização da agressão por parte do discriminador, muitas vezes a percepção da pessoa discriminada é vista como um exagero.

“É sempre complicado falar nisso, porque comigo diretamente não aconteceu sabe? Mas a gente percebe os olhares, são discriminações veladas que a gente tem dificuldade de rotular de discriminação. Mas posso dizer que sim, mas não com aquela fúria que envolve xingamentos ou agressão física”. (Mãe Lúcia)

Uma forma de comparação social utilizada é a comparação social com o próprio grupo discriminador. A forma mais usual dessa estratégia é comparar-se com outros grupos que sofrem discriminação e avaliar que existem grupos em condições ainda piores que o seu. Nesse caso, a entrevistada faz a comparação a partir das referências que tem do grupo estigmatizador e o seu próprio grupo de pertença.

“Eu só falto morrer quando ouço testemunhos de pessoas que se dizem ex-pais ou mães de santo. Mas temos notícias que existem pessoas que são pagas para fazer aqueles testemunhos, aí termino dando menos importância ao fato.” (Mãe Lúcia)

“Aí eu disse a colega deles que é da igreja, na minha casa tem ogãs, mas meus ogãs não são drogados, não tem nenhum

drogado na minha casa, graças a Deus. O defeito dos meus ogãs é tomar umas de vez em quando aos domingos e mulher, que isso é do homem, está entendendo? Agora, na igreja sim, que é refúgio de tudo o que não presta, porque ladrão, vagabundo, maconheiro, de dia eles passam com a bíblia debaixo do braço, eu não canso de ver, e de noite eles vão usar droga. Na minha casa quem é ogã não faz isso. Eles gostam da cervejinha deles, mas eles não usam o pó, sei lá, disso eu não entendo muito. E dizer que está salvo, por que é que está salvo? Você vê, eles roubam, matam, aleijam, estupram, eles estão salvos. Eu que sou do meu Candomblé, que procuro fazer o bem, não procuro fazer o mal, ajudo, sou ajudada, que Senhor é esse deles? Eu perguntei a eles, que Deus é esse o deles, que é diferente do dos outros? A gente faz alguma coisa sem pedir a permissão a Deus? A gente não faz. Do nosso modo, mas a gente pede permissão a Olorum.”
(Mãe Nilcéia)

“Eu mesmo soube de gente que já foi paga prá ir lá e dizer aquilo tudo. Mas não nego que eu tenho muita raiva nestas horas. Eu queria saber qual é a técnica que eles usam para fazer esta lavagem nas pessoas. Porque para uma pessoa descer tanto, chegar ao ponto de mentir, porque eu já soube de gente que foi pago pra fazer aquilo tudo.” (Mãe Telma)

A comparação nesses momentos é com o grupo discriminador e as justificativas encontradas pelas entrevistadas vão no sentido de desqualificar as críticas dirigidas ao seu grupo de pertença, uma vez que o outro grupo não teria “moral” para dirigir-lhe críticas.

Uma resposta encontrada em uma das entrevistas mostrou uma direção diametralmente oposta a estratégia de enfrentamento discrepância de discriminação pessoa/grupo. O fato de ser uma pessoa conhecida e reverenciada não diminui o seu sentimento de pertença, e por isso mesmo não diminui a possibilidade de vir a ser uma vítima de discriminação e sofrer com essa condição de estigmatizada.

“Eu tenho uma consciência, eu luto e por isso consigo superar algumas situações. Agora, por vezes eu paro para me ver dentro desta sociedade e que eu vejo que por mais que a gente lute, que é muito bom ser Mãe Telma que tem aquela defesa toda, mas Mãe Telma é somente uma de tantos, e quando eu

vejo que no meio de tantos não tem Mãe Telma certa, pois ela continua a sofrer os mesmos preconceitos que a sociedade tem em relação aos outros que são como Mãe Telma. Mesmo sendo conhecida eu sou, eu reconheço e convivo com todo este peso, este ranço, este preconceito, com todos estes 'nãos', com todas estas faltas que não deveriam ser falta para mim.” (Mãe Telma)

As estratégias de enfrentamento focadas no problema são categorizadas quanto ao seu direcionamento: direcionado a si mesmo, onde o indivíduo procura efetuar mudanças em si mesmo; direcionado aos outros, onde o indivíduo procura mudar a percepção dos outros em relação ao grupo/pessoa estigmatizada e direcionada às situações, onde o indivíduo procura organizar as situações de forma a evitar problemas de discriminação.

Os dados obtidos revelam que as estratégias de enfrentamento são antecedidas de uma avaliação do contexto.

“[...]às vezes eu vou analisar viu?... na do peixe não deu para pensar não. No caso do curso, foi que meu filho tinha amizade lá com o pessoal. Eu pensei também nesse lado”. (Mãe Nilcéia)

“A orientação que eu dou quando chega esse tipo de queixa aqui, depende da avaliação que fazemos da situação. Às vezes tem emprego em jogo e emprego está difícil, você não pode bater de frente. Para lutar contar o sistema é necessário uma organização. Sozinho você não tem muito poder de reação. Mas acredito que o melhor é utilizar a arma da justiça. Aqui no Brasil todo mundo tem medo de pagar indenização.” (Mãe Lúcia)

As estratégias variam conforme o contexto. São avaliadas as condições e as respostas procuram ser as mais eficientes possíveis. Os dados obtidos revelam um vasto repertório de estratégias, que são utilizadas pelas entrevistadas ou por irmãos de terreiro.

Os dados evidenciaram que as estratégias de enfrentamento focadas no problema são as mais utilizadas e também as mais aconselhadas nos episódios de discriminação.

“Você é da seita, você não gosta. Quem colocou ali poderia ter evitado, colocado num lugar bem longe, numa estrada, ter colocado num caminho mais deserto ter colocado suas oferendas e não tinha nada daquilo”. (Mãe Nilcéia)

Essa resposta evidencia uma estratégia de enfrentamento focada no problema e direcionada à situação, Seu esforço se concentrou na tentativa de organizar as situações de modo a evitar problemas de discriminação. Evitando que as pessoas de fora do culto não tenham contato com os trabalhos oferecidos aos orixás, ela acredita que poderá reduzir o preconceito e a discriminação contra o povo de santo.

Estratégias direcionadas a situação exigem uma elaboração mais apurada, requer análises mais sofisticadas do contexto e seus resultados mostram-se satisfatórios.

Em alguns casos, a estratégia direcionada à situação podem se mostrar simples, a exemplo da evitação, por sinal uma das utilizadas por nossas entrevistadas quando se referem aos programas televisivos produzidos pelas igrejas neopentecostais.

“Outro dia até me disseram que eu preciso assistir, mas o fato é que eu gosto de mim e não quero ter um infarto. Aliás, meu coração anda muito bem graças a Deus, a Olorum, a meu pai, mas eu vou pagar energia para quê? Para me aborrecer? Daí eu prefiro nem ver.” (Mãe Telma)

“Vejo falar porque não escuto, não sabe? Mas eu vejo todo mundo falar.” (Mãe Nilcéia)

O resultado da utilização de uma estratégia de enfrentamento pode variar ao longo do tempo, pois ao mesmo tempo em que pode dar proporcional alívio imediato do estresse, pode acarretar dificuldades mais à frente.

“Tem uma menina que ela é ekedi, assim ela é meio quietinha, então ela no lugar onde ela trabalhava nunca dizia que era do Candomblé. Telma, ela nunca dizia que era de Candomblé, dizia que ia para sessão de gira, pois achava que era menos. E lá foi aumentando o pessoal que trabalhava com ela na fábrica e aí se descobriu, uma vez uma colega da fábrica veio aqui e encontrou ela. Na segunda-feira, o pau quebrou lá. Que ela era macumbeira, por isso que aconteciam as coisas no trabalho. Quando a máquina quebrava, quando um imprensa o dedo, não sei o que, que era o feitiço que ela levava pra lá, pois ela era chefe de lá e não gostava de todo mundo. Ela botava ordem e aí começaram a discriminar ela, por ela ser de Candomblé, e aí perguntaram a ela por que ela escondia, por que ela tinha vergonha de ser”. (Mãe Nilcéia)

O fato relatado mostra um comportamento de encenação, na qual o portador do estigma, tenta de todas as formas esconder sua condição de estigmatizado. Esse comportamento também pode ser considerado como uma estratégia de enfrentamento focado no problema e direcionada à situação. O medo da *Eke*di provou-se legítimo, uma vez que a descoberta da sua condição de adepta do *Candomblé* foi o mote para uma série de discriminações.

A estratégia mostrou-se eficiente até quando durou o sigilo de sua condição. Descoberta a encenação, a *Eke*di terá que lançar mão de novas estratégias para enfrentar o estigma.

As estratégias de enfrentamento focadas no problema e direcionada aos outros são as mais incentivadas por meio institucionais. A crença de que a educação realizada a partir da releitura crítica da história, possibilitando a conscientização do educando é o melhor caminho para minimizar ou erradicar o

preconceito e a discriminação é fortemente defendida no meio acadêmico. Na prática, seus resultados parecem ser lentos e nem sempre satisfatórios.

“Eu já trabalhei naqueles projetos em torno do parque São Bartolomeu e que a gente saía por ali falando do cuidado que as pessoas tinham que ter com aquele lugar e era impressionante como eles se recusavam. Na época fizemos um livro ‘História, Natureza e Cultura’ e só porque na frente tinha todos os orixás eles nem abriam pra ver o que tem dentro.” (Mãe Telma)

Os dados também revelam que as entrevistadas acreditam que um fator muito importante para enfrentar o estigma esteja na adoção de uma postura equilibrada e positiva. Podemos entender que esta seria uma estratégia de enfrentamento direcionada a si mesmo.

“O que conta é o seu comprometimento, sua consciência e sua postura. A sua postura de respeito a você mesmo, de você respeitar as coisas que são fundamentais, que são essência do Candomblé. Isso diz muito mais se você é do Candomblé do que você andar todo enfeitado porque não é por aí. Para afrontar, aí você sair todo vestido por aí – isso não. Você tem que fazer isso dentro do seu terreiro. Lá fora, na sociedade, você tem que manter uma postura de olhar qualquer um de igual para igual; de botar sua voz a serviço disso. Se estou com o microfone nas mãos, doa a quem doer, eu falo.” (Mãe Telma)

As estratégias de enfrentamento focalizadas no problema direcionada a situação, especialmente a judicial, é a mais recomendada pelas entrevistadas. O número de queixas ainda é pequeno em relação aos episódios. Oro (2007) destaca que provavelmente esses números revelem a percepção que o povo de santo tem que religiões afro-brasileiras desfrutam um baixo grau de legitimidade na sociedade, que se materializa na dificuldade em obter apoio nos meios político, jurídico, midiático e religioso.

“Eu digo a essas pessoas que nem discutam, elas escutem, se elas puderem falar procurem não machucar, e acho que hoje pelo que eu vejo, eu acho que, como é que se diz..., procure ver quem está

falando, você conhece quem é, ta discriminando, ta dizendo, ta falando mal, a gente toma nossas providências. Hoje já estou pensando assim.” (Mãe Nilcéia)

“Talvez a forma que a gente está encontrando contra este momento de repressão, de manifestações neopentecostais, seja essa. Ah, ta bom – então vamos lutar aqui dentro neste campo mesmo. A gente se organiza aqui dentro e depois vamos para o campo de batalha, na sociedade, lutar contra isso lá fora.” (Mãe Telma)

O campo a que Mãe Telma se refere é um campo amplo que sugere uma organização político-social e jurídica. Essa organização ganhou força com a condenação da IURD a pagar aos familiares de Mãe Gilda uma indenização milionária decorrente de um infarto após ter visto sua foto estampada no jornal Folha Universal chamando-a de charlatã e ter seu terreiro depredado.

A mudança de comportamento do povo de santo evidencia-se de forma inequívoca quando quebra seu costumeiro silêncio e promove manifestações públicas. Em Salvador destaca-se a ‘Caminhada do Povo de Santo’, que se encontra na sua quarta edição. Essa caminhada tem início no bairro do Engenho Velho da Federação, no busto de Mãe Runhó, seguindo até o Dique do Tororó, já apelidado do “Dique dos Orixás”. Essa caminhada conta com a participação de diversos segmentos religiosos, dentre eles batistas, adventistas, católicos, espíritas e, obviamente, adeptos do Candomblé.

Na sua segunda edição, a Caminhada Contra a Intolerância Religiosa também ganha força. A sua última ocorrência se deu em 17 de janeiro de 2009, saindo da Sereia de Itapuã até a Lagoa do Abaeté. O dia 21 de janeiro foi instituído em Salvador como o Dia Municipal Contra a Intolerância Religiosa. .

A demolição parcial do Terreiro *Oyá Onipó Neto*, localizado na Av. Jorge Amado, bairro do Imbuí, em fevereiro de 2008, causou grande comoção na

cidade e acarretou uma forte coesão entre entidades do movimento negro e um grande número de terreiros de Candomblé. Esse tipo de manifestação seria inconcebível há tempos atrás. O desfecho desse fato foi a manutenção do terreiro no seu endereço original, reconstrução das áreas demolidas e um pedido formal de desculpas por parte da Prefeitura de Salvador.

A aproximação dos terreiros de Candomblé e entidades do movimento negro é algo relativamente novo. Na formação política dos movimentos negros, houve uma forte influência marxista, onde a máxima *'a religião é o ópio do povo'* era uma crença estruturante. Com o passar do tempo, os militantes desses movimentos passaram a enxergar os terreiros de Candomblé não mais como um espaço de alienação, ao contrário, um espaço de formação e fortalecimento da identidade étnica. A repressão aos terreiros de Candomblé passou a ser considerada uma das manifestações de discriminação racial.

Essa compreensão também chegou aos terreiros de Candomblé, que enxerga que as perseguições sofridas pelo povo de santo nada mais são que manifestações de discriminação racial. Os dados revelam que a percepção prevalente é que o mérito dessa organização do povo de santo e da sua consequente luta pela igualdade de direitos deve ser creditada a eles próprios, não se devendo a nenhuma concessão da sociedade que, ao contrário, continua tão ou mais preconceituosa em relação do Candomblé.

“Não diria que tem diminuído não [o preconceito e a discriminação]. A gente (o povo de santo) é que está utilizando do momento que a gente está vivendo e está tendo um pouco mais de voz. Porque está tendo uma abertura e antes a gente não tinha. Não vá dizer que está a mesma coisa. Teve uma época em que eu não poderia falar, dizer, ou mesma ser como eu sou. Ao mesmo tempo, a gente está tendo estas brechas, estas aberturas, as

formas do preconceito e da discriminação estão muito mais sofisticadas que aí eu fico a perguntar: será que melhorou ou piorou? O racismo de hoje é muito mais perverso do que o de antes porque hoje ele está mais sofisticado, ele é de uma maneira que a gente tem que estar enfrornado na coisa porque se não a gente não vê.” (Mãe Telma)

“Vejo uma via de mão dupla. Não podemos dizer que não houve um arrefecimento na perseguição. Hoje não se precisa de licenças de delegacia, temos mais visibilidade, mas isso tudo é fruto de conquistas que tem origem em lutas coletivas. Principalmente porque o Movimento Negro percebeu que o resgate do Candomblé é fundamental para o resgate da ancestralidade africana. Tem coisas que você só aprende no Candomblé, até mesmo na África foi perdido. Do outro lado da via, temos essas religiões evangélicas que agridem, atacam e, que humilham o Candomblé através dos programas de TV.” (Mãe Lúcia)

“O preconceito continua o mesmo. As pessoas é que estão se descobrindo mais fortes, se assumindo enquanto negro, se assumindo enquanto de Candomblé. A sociedade não concede nada.” (Mãe Nilcéia)

O racismo perverso e sofisticado de que se refere Mãe Telma é relatado por Oro (2005), pois em nome dos direitos dos animais, estão sendo elaborados no Rio Grande do Sul, Projetos de Lei no intuito de proibir o sacrifício animal com fins religiosos. O detalhe é que esses projetos são elaborados por deputados dos segmentos neopentecostais.

Os sacrifícios animais e as oferendas são os alvos principais das críticas sofridas pelo povo de santo. Encoberto pelo discurso da defesa ambiental, existem pressões para que sejam proibidas as oferendas a *Iemanjá*, pois sujam as praias, e também sejam proibidos os despachos em via pública para não sujar a cidade (Silva, 2007).

O racismo sofisticado e o preconceito sutil requerem um maior discernimento por parte daquele que é discriminado reconhecê-lo como tal, mas

os efeitos psicológicos são os mesmos. A sutileza está na forma de colocar, mas tinge profundamente o estigmatizado, que na sua fala só pede respeito.

“A gente tem todo um trabalho, a gente tem todo um sacrifício, todo um aprendizado, para poder ganhar conhecimento e também sofrimento. Aí chega a uma determinada época ou determinado grau, que eu acho que você merece respeito. Não somente por aqueles que frequentam essa casa, que são adeptos da sua casa, que são filhos de santo seus, como ter conhecimento também, e lá fora ter respeito pelas pessoas, saber como lidar e tratar. Porque você não trata um padre bem? Você não trata um pastor? Porque não pode tratar uma ialorixá? Um babalorixá não pode ser bem tratado com todo respeito?” (Mãe Nilcéia)

“Prá mim, o meu sofrimento é quando eu constato que o direito que eu tenho de ser respeitada enquanto ser humano que sou, o direito que eu tenho de escolha de crer ou não crer em algo, de crer desta forma e crer em algo e que eu vejo que é espeziñado, que é minimizado, isso para mim causa muito sofrimento. É uma agressão não ser respeitada nestes termos, para mim. É assim que eu me relaciono com Deus, é assim que eu concebo Deus, é assim que eu me relaciono com o Sagrado e eu tenho este direito. Quando eu vejo que eu não sou contemplada, não sou respeitada neste direito que eu tenho, eu sofro - além de ter muita raiva.” (Mãe Telma)

“Sou cidadã, trabalho, pago impostos. Gostaria minimamente de ser tratada como cidadã. E a constituição me permite professar qualquer religião e até mesmo de não professar religião nenhuma. Gostaria de ser tratada com respeito, com toda dignidade que uma mulher negra de Candomblé merece, que é aquela igual a todas as outras pessoas desse país. Quero e exijo respeito. Sei que sou respeitada pelo meu trabalho e posição social que hoje ocupo, ao mesmo tempo que se não souberem quem eu sou posso ser discriminada, impedida, agredida por ser de Candomblé. Quero ser respeitada como todas as outras religiões são respeitadas.” (Mãe Lúcia)

Os dados objetivos nas entrevistas permitem algumas interpretações.

Podemos verificar que o campo de estudo referente aos estigmas e suas estratégias de enfrentamento precisam de uma melhor sistematização teórica.

A separação das consequências interpessoais e rupturas decorrentes das situações de discriminação, das estratégias adotadas para lidar com a

situação de discriminação apontada por (Inoue, 2007), carece de um maior aprofundamento e sistematização.

As categorias levantadas na revisão de literatura também necessitam de uma melhor sistematização. As informações encontram-se pulverizadas e incompletas nas referências utilizadas.

Quanto às implicações das crenças socialmente compartilhadas sobre o Candomblé, podemos verificar que elas impactam de modo significativo o povo de santo. Vimos que a iniciação na religião não é um processo simples. Além de ter que ser escolhido pelos deuses, o processo iniciático envolve geralmente eventos traumáticos. O mais comum deles é o surgimento de patologias que a biomedicina não encontra respostas para o tratamento.

As crenças são tão impactantes que mesmo entre os indivíduos que descendem de famílias que tradicionalmente cultuam os orixás, evidencia-se o desejo inicial de professar uma fé distinta dos seus ascendentes. Esses indivíduos tendem a procurar outras possibilidades de religiões, no intuito de escapar do estigma de ser do Candomblé.

Os eventos mais traumáticos pré-iniciáticos de desordem física ou psíquica parecem ser mais comuns nos membros do Candomblé com status de *adoxus*. Parecem que por ter a responsabilidade de servir de receptáculo material para a ação dos orixás em terra, esses indivíduos estão mais propensos a problemas de saúde e especialmente às possessões violentas e descontroladas.

Na compreensão das entrevistadas não foi percebida a existência de grandes diferenças nas nações de Candomblé; a essência permanece a mesma, o culto aos fenômenos e forças da natureza. As diferenças em si estão a título de

língua ritual e alguns procedimentos internos, mas com finalidades muito semelhantes.

As entrevistadas opinaram quanto à percepção do Candomblé para as pessoas que estão fora da religião. Para elas, as pessoas que estão mais próximas do Candomblé, quer sejam convidados para festas, quer sejam usuários eventuais de serviços, a percepção é de admiração e deslumbramento, devido aos elementos físicos das cerimônias públicas: danças, músicas e roupas.

Na outra extremidade, as pessoas que estão distantes do culto tendem a perceber o Candomblé como algo negativo e demoníaco. As crenças da patologização e da criminalização praticamente não são citadas. Entretanto, os processos de demonização, especialmente os realizados pelas igrejas neopentecostais, são tidos como os mais preocupantes e o que mais causa indignação e raiva no povo de santo.

As estratégias de enfrentamento do estigma utilizadas pelo povo de santo são diversas. Quanto à temporalidade, não pudemos identificar uma prevalência entre as categorias pró-ativas e reativas. Estratégias de enfrentamento que foram utilizadas de modo reativo podem ser utilizadas de forma pró-ativa numa situação futura, podendo essas mesmas estratégias serem adaptadas à nova situação.

Em relação ao foco da estratégia utilizada, pudemos verificar que as estratégias de enfrentamento focadas na emoção foram pouco utilizadas pelas pessoas entrevistadas. Foram encontradas respostas de enfrentamento focadas na emoção nas categorias de discrepância indivíduo/grupo e variações de estratégia de comparação social.

A maior parte das respostas remete ao uso de estratégias de enfrentamento focadas no problema. Essa evidência diverge de outros estudos que o enfrentamento focalizado no problema é correlacionado com a masculinidade e posição social superior, enquanto que as estratégias de enfrentamento focadas na emoção são correlacionadas com a feminilidade e a posição inferior (Câmara & Carlotto, 2007; Gianini, 2007). Tal resultado pode ser resultante da posição social que essas mulheres entrevistadas ocupam dentro da religião, sendo responsáveis pela orientação e formação de inúmeros iniciados, que buscam nelas o refúgio para suas angústias pessoais.

Percebemos também que a avaliação do contexto é muito importante para a estratégia de enfrentamento utilizada. Notamos que é realizada a análise da correlação de forças das pessoas envolvidas e a possibilidade de mudança imediata na situação, evitando-se a mobilização de esforços para situações vistas como momentaneamente desvantajosas.

Como estratégia de enfrentamento que ganha espaço no repertório do povo de santo, destacam-se os processos judiciais. As entrevistadas acreditam que essa forma é a mais adequada para os grandes enfrentamentos e também a que desencadeia grande repercussão na sociedade. Confirmando essa forma de enfrentamento como principal caminho institucional, foi lançado em Salvador em 31 de julho de 2009 o DVD Ojuobá – Liberdade Religiosa, Eu Tenho Fé, dirigido por Vinícius Barbosa. O vídeo aborda a problemática da intolerância religiosa, a caminhada pela liberdade religiosa na orla da Copacabana no Rio de Janeiro, além de orientações para proceder em episódios nos quais estão envolvidas situações de intolerância.

Capítulo 5

Considerações Finais

O capítulo de encerramento desse trabalho foi dividido enfocando dois aspectos: o primeiro enfoca os principais resultados encontrados neste estudo, e o segundo aponta para as continuidades e limitações das escolhas teóricas e metodológicas do autor.

Este foi um estudo exploratório e talvez seu maior mérito esteja em trazer à luz da Psicologia Social um tema atual e presente no cotidiano, ampliando o conhecimento dos estudos sobre as crenças socialmente compartilhadas, os estigmas sociais e suas estratégias de enfrentamentos, tendo como pano de fundo a temática da intolerância religiosa.

Das crenças socialmente compartilhadas a respeito do Candomblé que foram levantadas na revisão de literatura, a única que encontra ressonância nos tempos atuais e acarreta sofrimento psíquico para seus adeptos é a crença da demonização. Independentemente da nação de Candomblé, todos encontram-se na condição de estigmatizados e como eles mesmos afirmam, a diferenciação entre nações é muito maior no plano litúrgico; a essência no que diz respeito à religião, é praticamente a mesma. As pessoas que discriminam veem-nas como um mesmo grupo religioso, sem fazer distinção alguma.

Não foi encontrada nenhuma diferenciação de estratégia de enfrentamento do estigma nas diferentes nações, elas apresentaram um padrão muito próximo. Quanto à temporalidade (pro-ativa / reativa), das estratégias de enfrentamento do estigma, evidenciamos que não existe também uma frequência diferente no uso das mesmas.

Quanto ao foco da estratégia, evidencia-se que o povo de santo utiliza de forma mais recorrente as estratégias de enfrentamento focadas no problema em todas as suas subdivisões. Existiram poucos relatos narrando episódios onde foram utilizadas estratégias focadas na emoção.

Esses dados seguem em direção oposta a alguns estudos que correlacionam o enfrentamento focalizado no problema com a masculinidade e a posição social superior, em detrimento do enfrentamento focalizado na emoção, correlacionado com a feminilidade e a posição social inferior. A posição social dessas mulheres entrevistadas na pesquisa podem ter contribuído para esse direcionamento das respostas.

O povo de santo se percebe enquanto possuidor de um estigma social que o oprime. Essa marca pode acarretar discriminações em relações cotidianas, podendo também desencadear sofrimento psíquico. O tratamento dispensado pela sociedade ao povo de santo é percebido pelo alvo como algo nocivo, que nega direitos básicos, como o de liberdade religiosa.

As pessoas entrevistadas não falam em privilégios, contentam-se em ser respeitadas, na sua dimensão humana, de poder abraçar e professar a religião dos seus ancestrais, uma religião que, além de dar o conforto e suporte espiritual, possibilita o resgate e o desenvolvimento de uma identidade étnica.

O referencial teórico escolhido pelo autor em consonância com as orientações recebidas durante o desenvolvimento desse trabalho, corroboraram para que os objetivos estabelecidos fossem alcançados. Em detrimento das críticas de alguns pares direcionadas à escolha da Psicologia Social Cognitiva como referencial teórico, pudemos evidenciar que tais críticas não se justificaram.

O referencial teórico utilizado possibilitou uma fundamentação para a compreensão e discussão dos fenômenos estudados: as crenças socialmente compartilhadas, os estigmas sociais e as estratégias de enfrentamento dos mesmos. Cabe salientar que esse estudo permitiu identificar que as teorias sobre as estratégias de enfrentamento dos estigmas necessitam de um aperfeiçoamento teórico. Em especial, a discussão teórica sobre a diferenciação entre consequências interpessoais e rupturas decorrentes das situações de discriminação, das estratégias de enfrentamento adotadas para lidar com a

situação de discriminação. Embora para o autor deste trabalho, essa diferenciação não se mostre relevante.

As categorias das estratégias de enfrentamento do estigma também mostraram necessidade de uma melhor sistematização teórica. Uma vez que estavam pulverizadas e de certa forma incompletas nas referências utilizadas.

A escolha da metodologia qualitativa, a utilização de entrevista como o instrumento de coleta de dados e a análise de conteúdo como referência analítica, mostraram-se adequados para abordar e compreender esse fenômeno, que se mostrou complexo e delicado. Trabalhar com entrevistas permitiu a ampliação das respostas, flexibilizando as mesmas e buscando sentidos que dificilmente seriam compreendidos utilizando um outro instrumento de coleta de dados.

Uma das dificuldades encontradas pelo autor deste trabalho diz respeito à questão do tempo. O tempo, para o povo de santo, vai além da sua concepção cronológica. O Tempo, além de uma divindade, tem vontade própria; a pressa e o cumprimento rígido de horários dão lugar a relações envolvidas em ritmo cadenciados, tudo acontece quando deve acontecer e na maioria das vezes não coincide com os horários pré-estabelecidos. Conciliar essas concepções de tempo foi um exercício de respeito e tolerância por parte do pesquisador, enfim, um grande aprendizado.

Este trabalho não teve a pretensão de ter respostas muito abrangentes e passíveis de generalização. Os terreiros escolhidos podem ser considerados privilegiados em reunir, dentro da sua comunidade, pessoas que se destacam em

diversas áreas do conhecimento e que possuem também reconhecimento público. Sabemos que não é essa a realidade da maioria dos terreiros de Candomblé de Salvador, ficando a possibilidade de estudos que trabalhem com um número maior de participantes.

Esse estudo insere a ciência psicológica nas investigações que tem como pano de fundo a intolerância religiosa. Esse fenômeno mostra-se como motivador de grandes conflitos intergrupais. Para os profissionais que trabalham principalmente nas áreas da Psicologia Social e Comunitária, assim como profissionais ligados às áreas da Educação e Saúde. A aproximação com a temática e seus desdobramentos torna-se fundamental para uma atuação consequente na elaboração e execução de Políticas Públicas, fundamentadas na garantia de direitos constitucionais.

ANEXO 1**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Salvador, de de

Prezada Senhora,

Estamos realizando uma pesquisa sobre como os adeptos do Candomblé reagem à situações de discriminação religiosa. A pesquisa está sendo realizada pelo psicólogo Valter da Mata Filho, que é aluno de mestrado do Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal da Bahia.

Este é um convite para que a Senhora participe deste trabalho, respondendo a uma entrevista que faz parte do estudo. A sua participação é voluntária e a senhora poderá interromper ou se retirar do estudo, em qualquer momento, se assim o desejar. O sigilo das fontes das respostas e o anonimato estão garantidos.

Caso esteja de acordo em participar, pedimos a sua assinatura em duas vias deste documento, ficando uma cópia em sua posse e a outra na posse do pesquisador.

O contato com o pesquisador, caso necessário, será realizado através do e-mail: valdamata@gmail.com.

Esperando contar com sua colaboração, agradeço antecipadamente.

SIM desejo participar desse estudo.

Nome:..... Assinatura:.....

ANEXO 2

ROTEIRO DE ENTREVISTA

01- Nome;

02- Idade;

03- Sexo;

04- Grau de instrução / escolaridade;

05- Nação de Candomblé;

06- Tempo de iniciação;

07- Cargo que exerce no terreiro;

08- Descreva um pouco sua casa (tempo de fundação, organização, participação em associações sociais, quem é a dirigente, etc.)

09- Para você, o que é o Candomblé?

10- Qual a visão que você tinha do Candomblé, antes de ser iniciado?

11- Quais os motivos que fizeram você entrar no Candomblé?

12- Como você se sentiu ao saber que teria que ser iniciada?

13- Como você acha que o Candomblé é visto pelas pessoas que não são adeptas?

14- Você acha que o comportamento do 'povo de santo' ajuda no reforço dessa percepção? De que forma?

15- Você já viu na televisão ou rádio programas das igrejas neopentecostais? O que acha deles e como você se sente ao vê-los?

16- Por que você acha que o Candomblé é retratado daquela forma nesses programas?

17- O que você sente quando vê uma pessoa que se diz ex-adepta do Candomblé, e vai para televisão atacar o 'povo de santo'?

18- Você já viu discriminação contra as pessoas do Candomblé? Se viu, comente um pouco o fato e como você se sentiu.

19- Você já foi discriminado por ser do Candomblé? Se foi, comente o fato e como você se sentiu.

20- Em quais ambientes você se sente à vontade para dizer que é de Candomblé? Por quê?

21- Em quais ambientes você não se sente à vontade para dizer que é de Candomblé? Por quê?

22- Nesses locais, como é que você se comporta?

23- Como você reage quando é discriminado por ser de Candomblé?

23- O que você avalia numa situação de discriminação antes de reagir?

24- No seu Terreiro há histórias de pessoas que foram vítimas de intolerância religiosa? Como você orienta os filhos de santo a reagir nessas situações?

25- Que tipos de problemas essas situações de discriminação acarretaram a essas pessoas?

26- Qual a sua postura quando ouve pessoas falando mal do Candomblé e do 'povo de santo'?

27- Você já sentiu medo de ser descoberto enquanto participante do Candomblé? Quais sentimentos passavam pela sua cabeça?

29- Você acredita que o preconceito em relação ao candomblé pode diminuir? De que forma?

30- Como você gostaria de ser tratado pela sociedade em relação a sua opção religiosa?

REFERÊNCIAS

- Almeida, A.A.S., Oda, A.M.G.R., & Dalgalarrodo, P. (2007). O olhar da psiquiatria brasileira sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*. V.34, p.34-41.
- Almeida, D. C. (2005). *Demonização das religiões afro-brasileiras*. Jus Navigandi, Teresina, ano 9, n. 551, 9 jan. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=6155>>. Acesso em: 18 abr. 2007.
- Allport, G. (1962) *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Alvarez, G.O. & Santos, L. (2006) *Tradições negras, políticas brancas: previdência social e populações afro-brasileiras*. Brasília:Ministério da Previdência Social.
- Alves, E. (1997). “Nação Jeje”. In: *Vários Autores: Encontro de nações de Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A Cor da Bahia”:Fundação Gregório de Matos, Câmara dos Vereadores.
- Antoniazzi, A.S. Dell’Aglia, D.D., & Bandeira, D.R. (1998). O conceito de coping: uma revisão teórica. *Estudos em Psicologia*. Natal, vol.3, nº2, jul/dez. p.273-294. ISSN 1413-294X.
- Aspinwall, L.G. & Taylor, S.E. (1997). A stitch in time: Self-regulation and proactive coping. *Psychological Bulletin*, 121, 417-436.
- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis
- Barbosa, V. (2008). *Ojuobá –liberdade religiosa, Eu tenho fé*. [Filme, vídeo] Rio de Janeiro: CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas.
- Barcellos, M.C. (1991). *Os orixás e o segredo da vida. Lógica, mitologia e ecologia*. Rio de Janeiro:Pallas.
- Bardin, L. (2006). *Análise de conteúdo*. Tradução: L.A. Reto & A. Pinheiro. 1ª Ed. 1977. Lisboa:Edições 70.
- Bastide, R. (1978). *O Candomblé da Bahia, rito nagô*. São Paulo:Companhia Editora Nacional.
- Bastide, R. (1985). *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Tradução: Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl, São Paulo:Livraria Pioneira Editora.

- Bento, M. A. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M.A. Bento. (orgs.) *Psicologia Social do Racismo, Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, Petrópolis, RJ:Vozes.
- Berenguer, S. (1997). “Nação Jeje”. In: *Vários Autores: Encontro de nações de Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A Cor da Bahia”.:Fundação Gregório de Matos, Câmara dos Vereadores.
- Berkenbrock, V.J. (1999) *A Experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis, RJ:Vozes.
- Birman, P. (2005). Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): p.403-414, mai-ago.
- Braga, J. (1995). *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*, Salvador:EDUFBA.
- _____. (1997). “Nação Queto”. In: *Vários Autores: Encontro de nações de Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa “A Cor da Bahia”.:Fundação Gregório de Matos, Câmara dos Vereadores.
- _____. (1999). *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro:Pallas.
- BRASIL (1997). *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988*, 16ª ed., atualizada e ampliada. – São Paulo:Saraiva, Coleção Saraiva de Legislação.
- Câmara, S. G., & Carlotto, M.S. (2007). Coping e gênero em adolescentes. *Psicologia em Estudo*. Maringá, v.12. n.1, p.87-93, jan-abr.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro:Contra Capa Livraria:Pallas.
- Carneiro, E. (1935). *A situação do negro em estudos afro-brasileiros*. 1º Congresso Afro-Brasileiro. Recife, 1934. Rio de Janeiro:Ariel.
- _____. (2001). *Candomblé da Bahia*, 9ª ed, Rio de Janeiro:Civilização Brasileira.
- Corrigan, P. & Lundin, R. (2001). *Don't call me nuts: coping with the stigma of mental illness*. Illinois: Abana Press.
- Costa, J.R. (1996). *Candomblé de Angola: nação kassange; história, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos kassanges*, 3ª ed, Rio de Janeiro:Pallas.
- Cossard, G.O. (2006). *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro:Pallas.

- Crocker, J., Major, B. & Steele, C. (1998). Social stigma. In. D. Gilbert, S. Fiske & G. Lindsey, *The handbook of social psychology*. P.504-553. Boston:McGraw-Hill.
- Dalgalarrondo, P. (2007). Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista de Psiquiatria Clínica*. V.34, p.25-33.
- Del Prette, A. & Del Prette, Z. A. P. (2003), *Assertividade, sistema de crenças e identidade social*, Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 9, n. 13, p. 125-136, jun.
- Fernandes, P.T & Li, L.M (2006). Percepção do estigma na epilepsia. *Journal of epilepsy and clinical neurophysiology*. 12(4):207-218.
- Fife, B.L. & Wright, E.R. (2000). The dimensionality of stigma: comparison of its impact on the self of persons with HIV/AIDS and cancer. *Journal of Health and Social Behavior*, 41(1):50-67.
- Flick, U. (2004). *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Tradução Sandra Netz.- 2. ed.- Porto Alegre:Bookman.
- Folkman, C.J., & Lazarus, R.S. (1980) An analysis of coping en a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behavior*, 21, 219-239.
- Gianini, M.M.S. (2007). *Câncer e gênero: enfrentamento da doença*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. [internet] Disponível em www.psicologia.com.pt Acesso em 25/04/2009.
- Goffman, E. (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- Guimarães, R. & Ferraz, A.F (2002). A interface Aids, estigma e identidade: algumas considerações. *Revista Mineira de Enfermagem*. 6(1/2):77-85.jan-dez.
- Henderson, J.L. (1964). O processo de individuação. In: C. G. Jung (org.) *O Homem e Seus Símbolos*. ed.12, Rio de Janeiro:Nova Fronteira.
- Herman, A. (1999). *A ideia de decadência na história ocidental*. Tradução Cynthia Azevedo e Paula Soares, Rio de Janeiro:Record.
- Inoue, S.R.V (2007). *Violência sexual contra a criança: significações e estratégias de enfrentamento adotadas pelas mães*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Psicologia, UFBA. Salvador.

- Joaquim, M.S. (2001). *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro:Pallas;São Paulo:Educ.
- Kruger, H. (1992). Atitudes, preconceitos, valores e crenças. In C. R. Rappaport. *Temas em Psicologia Social*, v 12. São Paulo: EPU.
- Landes, R. (1967). *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lazarus, R.S., De Longis, A., Folkman, S., & Gruen, R. (1985). Stress adaptional outcomes: The problem of confounded measures. *American Psychologist*. 40(7), 770-779.
- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Le Bon, G. (2002). *As opiniões e as crenças*. Tradução: Antônio Roberto Bertelli. São Paulo:Ícone.Coleção Fundamentos do Direito.
- Lépine, C. (2000). Os estereótipos da personalidade no Candomblé nagô. In. C. E. M . Moura (org.) *Candomblé - Religião do Corpo e da Alma*. Rio de Janeiro:Pallas.
- _____. (2006). Análise formal do panteão nagô. In. C.E.M. Moura (org.) *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro:Pallas.
- _____, (2006). Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In. C.E. M. Moura (org.) *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro:Pallas.
- Lima, F.B. (2002). *Candomblé tradição e modernidade: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. Salvador.
- Lima, V.C. (2003). *A família de santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. 2ªed. Salvador:Corrupio. 1ªed.Salvador:UFBA.
- Link, B.G. & Phelan, J.C. (2001). Conceptualizing stigma. *Annual Review of Sociology*. (27), 363-85.
- Lombroso, C. (2001). *O homem delinquente*. Tradução: M. B. Tomasini & O.A.C. Garcia. Porto Alegre:Ricardo Lenz.
- Macedo, B. (2006). *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*. 15.ed, Rio de Janeiro: Unipro Universal.
- Major, B.N. & O'Brien L.T, (2005). The social psychology of stigma. *Annual Review of Psychology*, (56), 15.1-12.29.

- Mariano, R. (2007). Pentecostais em ação, a demonização dos culto afro-brasileiros. In: V.G. Silva (org), *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo:EDUSP.
- Masiero, A. (2002), “Psicologia das Raças” e religiosidade no Brasil: uma intersecção histórica. *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 22, Brasília, março.
- Melo, Z. M. (2000). Estigmas: espaço para exclusão social. *Revista Symposium*, v. 4, n. especial, dez.
- Miller, C.T. & Major, B.N. (2003). Coping with stigma and prejudice. In: Heatherton, T.F.; Kleck, R.E.; Hebl, M.R. & Hull, J.G. (Ed.). *The social psychology of stigma*. New York: The Guilford Press.
- Minayo, M. C. S. (1994) *Pesquisa social: teoria, método criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (1996). Fase de análise ou tratamento do material. In. M.C. Minayo, *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14ª ed., pp.105-196. São Paulo/Rio de Janeiro:Hucitec-Abrasco.
- Miranda, F.A.N. & Furegato, A.R.F. (2006). Estigma e preconceito no cotidiano do enfermeiro psiquiátrico: a negação da sexualidade do doente mental. *Revista de Enfermagem*. UERJ, Rio de Janeiro. out/dez; 41(1):50-67.
- Noriega, J. A.V., Albuquerque, F. J. B., Alvarez, J. F. L., & Pimentel, C. E. (2003) Coping em uma população do nordeste brasileiro. *Avaliação Psicológica*, 1, pp. 17-27.
- Oliveira, W. F. (2004). *As Pesquisas na Bahia sobre os Afro-brasileiros*. Estud. Av. São Paulo, v.18, n 50. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em : 19 Out 2006.
- Oro, A.P. (2005). O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 1, Disponível em: http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000100001&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 29 de junho de 2008.
- Oro, A.P. (2007). Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: V.G. Silva (org), *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo:EDUSP.
- Parés, L. N. (2006). *A formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Pereira, M.E.(2002). *Psicologia social dos estereótipos*. São Paulo:EPU.

- Pereira, M.E., Silva, J.F. & Silva, P.B. (2006). Pesquisas psicológicas no ciberespaço: crenças ufológicas. *Interação em Psicologia*, 10(2), p.375-384.
- Pereira, M.E., Suit. D. & Casaes, N.R.R. (2008). Estigma, HIV y psicologia social. In. R.G. Fernández, B.L. Maneiro & J.I.C. Maestro (coord.) *Psicosociologia Del estigma, ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación*. Madrid:Editorial Universitas, S.A..
- Pinho, A.R. (1975). A visão psiquiátrica do misticismo. In. A.C. Conceição, G.C. Nery & S.R. Pinho (2002). *Rubim de Pinho: fragmentos da psiquiatria transcultural*. Salvador:EDUFBA;
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo:Companhia das Letras.
- Raguram, R., Raghu, T. Vounatsou, P & Weiss, M. (2004). Schizophrenia and the Cultural Epidemiology of Stigma in Bangalore, India. *The Journal of nervous and mental disease*. Nov., v.192, pp. 734-744.
- Ramos, A. (1988). *O negro brasileiro*. Recife:Massagana, 1ª ed.(1934), Fundação Joaquim Nabuco.
- Richardson, R.J. (1999). *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas.
- Rodrigues, N. (1935). *O animismo fetichista do negro baiano*. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira.
- _____ (1988). *Os africanos no Brasil*. Brasília, São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília:Editora Universidade de Brasília, 1ª ed.(1906), coleção Brasileira, nº9.
- Rokeach, M. (1981). *Crenças, atitudes e valores – Uma teoria de organização e mudanças*; Tradução Ângela Maria Magnan Barbosa, Rio de Janeiro:Interciência.
- Santos, H. (1994). Uma teoria para a questão racial do negro brasileiro: a trilha do círculo vicioso. *São Paulo em Perspectiva*. v.8, n.3, jul/set, p.56-65.
- Santos, J.T. (2006). *Os Candomblés da Bahia no século XXI*. [Internet] Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA. Disponível em: http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf . Acesso em 24/04/2009.
- Segato, R. L. (2005). *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e tradição arquetipal*. 2 ed. – Brasília:Editora Universidade de Brasília.
- Serra, O. (1995). *Águas do rei*, Petrópolis, RJ:Vozes.
- Schwarcz, L.M. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições, e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo:Companhia das Letras.

- Sidanius, J. & Pratto, F. (1999). From to viciouness to viciouness, theories of intregroup relations. In: *J. Sidanius & F. Pratto. Social dominance, an intergroup theory of social hierarch and oppression*. Cambridge:Cambridge University Press. P:3-18.
- Silva, M.B. (2008). Quando há manipulação no clero religioso. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 51, [Internet]. Disponível em <http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/4262/Quando-ha-manipulacao-no-clero-religioso> . Acesso em 24/04/2009.
- Silva, V. G. (2007) Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana* [online]. vol.13, n.1, pp. 207-236. ISSN 0104-9313.
- Spink, M.J. (2003). Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: P. Guareschi & S. Jovchlovitch (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 8ª Ed. Petrópolis,RJ: Vozes.
- Suit, D. & Pereira, M.E. (2008). Vivência de estigma e enfrentamento em pessoas que convivem com HIV. *Revista de Psicologia*. USP, v.19, n.3. São Paulo. Set.
- Telles, T.C.B., Bloc, L.G., Evangelista, K.T. & Moreira (2008). Diferentes estigmas em diferentes doenças? In: III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, Niterói:RJ.
- Verger, P. (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos do século XVII a XIX*. . São Paulo:Curripio.
- _____ (1993). *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. 4 ed., São Paulo: Curripio.
- Vogel, A., Mello, M.A.S. & Barros, J.F.P. (2005). *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ª Ed. Rio de Janeiro:Pallas.

GLOSSÁRIO

A

Abiã: grau mais inferior na hierarquia do Candomblé. Pessoa ainda não iniciada.

Adé: homossexual masculino.

Adja: um dos grupos étnicos formadores da nação Jeje.

Adoxu /não adoxu: membro da família de santo que entra em transe (Ialorixá, Abiá, Iaô, etc.); *não adoxu*, membro da família de santo que não entra em transe (Ekedi, Ogã, etc.).

Agogô: instrumento musical ritual. É feito de metal, em forma de pequeno sino (simples ou duplo), tocado com uma vareta.

Aguidavi: varetas que servem para bater nos atabaques.

Alabê: pessoa responsável pelo toque dos atabaques durante o culto. Coordenador dos tocadores dos atabaques.

Angola: um dos grupos étnicos que deu origem ao Candomblé no Brasil. Tem como referencial ancestral a matriz banto. Os bantos são povos que habitam o sul da África, na área equatorial.

Apaoka: Orixá da árvore jaqueira, por ser muito cultuado nela.

Axogum: título masculino destinado àquele consagrado para os sacrifícios rituais. Ogã de faca.

Axé: força que envolve todo o mistério, toda a divindade. Energia vital. Sem o axé nada pode existir. Assume diversas formas: corre no sangue, na seiva das plantas, na terra de onde elas nascem, na respiração, nas palavras.

B

Babalorixá: ver Pai de santo.

Bará: ver Exu.

C

Casa Branca: é considerado o primeiro terreiro de Candomblé fundado no Brasil. Está situado na Av. Vasco da Gama, em Salvador. Seu verdadeiro nome é *Ilê Iyanassô*.

E

Ebame: título da pessoa que já passou pela obrigação dos sete anos da iniciação. Essas pessoas são consideradas aptas a abrir seu próprio terreiro.

Eke di: título da pessoa que ajuda os demais quando estes estão em transe. *Ekede*.

Eleguá: ver Exu.

Euá: Orixá feminina que rege as águas doces, de origem daomeana, cultuada na África, no rio e lagoa de mesmo nome.

Exu: orixá da comunicação. Mensageiro dos outros orixás. Sincretizado erroneamente como o demônio cristão.

Ewé: um dos grupos étnicos formadores da nação Jeje.

F

Fon: idioma e um dos grupos étnicos formadores da nação Jeje.

Funfun: branco; diz-se das 16 divindades que são os orixás da criação propriamente ditos.

G

Gantois: terreiro de Candomblé que descende diretamente da Casa Branca. O Gantois viveu seu momento de hegemonia quando teve como dirigente Mãe Menininha. Situa-se no Alto do Gantois, no bairro da Federação. Seu verdadeiro nome é *Ilê Iya Omin Axé Iya Masse*.

I

Iaô: é o título designado para o primeiro nível iniciático na hierarquia. Designado para homens e mulheres.

Ibeji: é o único Orixá permanentemente duplo, aproxima-se de Exu pelo seu comportamento arquetípico independente. É formado por duas entidades distintas e sua função básica é indicar a contradição, os opostos que coexistem. Num plano mais terreno, por ser criança. A ele é associado tudo o que se inicia: a nascente de um rio, o germinar das plantas, o nascimento de um ser humano.

Ialorixá: ver Mãe de santo.

Ijexá: um dos subgrupos étnicos formadores da nação Ketu. É também utilizado para designar o ritmo para o Orixá Oxum.

Ilê Axé Opô Afonjá: terreiro de Candomblé que descende diretamente da Casa Branca. O Opô Afonjá é dirigido atualmente por Mãe Stella de Oxossi e tem se constituído num dos mais importantes e influentes terreiros do Brasil. Situa-se no bairro de São Gonçalo, no Cabula.

Ilê Iya Omin Axé Iya Masse: ver Gantois.

Ilê Iyanassô: ver Casa Branca.

Inkice: ver Orixá.

Iorubá: povo sudanês, de cuja tradição religiosa originou-se o Candomblé brasileiro.

Iroko: Orixá masculino pouco cultuado no Brasil. Seus filhos também são raros. Iroko vive na mais suntuosa árvore que há num terreiro de Candomblé e também nas matas. Representa a ancestralidade, nossos antepassados, pais, avós, bisavós, tataravós. Representa também o seio da natureza, morada dos orixás.

Izila: nome dado a Exu na nação Angola. Ver Exu.

J

Jeje: nação do Candomblé; etnia africana de origem daomeana.

Jeje daomé: um dos subgrupos étnicos da nação Jeje.

Jeje marrim / mahi: um dos subgrupos étnicos da nação Jeje.

Jeje mina: um dos subgrupos étnicos da nação Jeje.

Jeje modubi / caviuno: um dos subgrupos étnicos da nação Jeje.

Jeje savalu: um dos subgrupos étnicos da nação Jeje.

K

Ketu : no Brasil esse termo é utilizado para designar a etnia e tradições que fundamentam três das mais antigas e influentes casas de Candomblé ainda existentes: *Ilê Iyanassô, Ilê Axé Opô Afonjá e Ilê Axé Iya Masse*.

L

Lê: é o menor dos três atabaques usados no Candomblé.

Legbá: nome dado a Exu na nação jeje. Ver Exu.

Logunedé: Orixá masculino descendente direto de Odé e Oxum. Herda características e domínios de ambos.

M

Mãe de Santo: autoridade máxima de um terreiro (quando se trata de uma mulher).

Mametô de Inkice: ver Mãe de santo.

Muzenza: ver iaô.

N

Nanã: Orixá feminino cujos domínios são a lama e as águas pantanosas. No Brasil é cultuada como a mais antiga divindade das águas. Também é conhecida como Nanã Buruku ou Ananburucu.

O

Obá: rei, título, em particular, do rei do Benin. Obá também é um orixá feminino, uma das três esposas de Xangô. Obá ainda é o título dos doze

dignatários (ministros) encarregados de zelar pelo culto de Xangô, cargo instituído em 1937 no Ilá Axé Opô Afonjá, por Mãe Aninha.

Obaluayê: Orixá masculino cujos os domínios são as doenças e a cura. Também é conhecido como Omolu, Sakpatá ou Xapanã.

Odé: Orixá masculino cujos os domínios são a caça e a agricultura. Também conhecido como Oxosse.

Ogã: membros masculinos do Candomblé com dupla função, civil e religiosa. O ogã é um protetor da casa, escolhido por um orixá e confirmado por um ritual público. Além das funções civis, que consistem em prestigiar e fornecer dinheiro para as festas sagradas, o ogã também pode desempenhar funções religiosas, como axogum, alabê, etc.

Ogum: Orixá masculino, deus da guerra e das artes mecânicas.

Orixá: divindades secundárias do Candomblé, que governam e regulam o funcionamento do mundo em nome de Olorum (Deus supremo).

Orukó: expressão iorubá, empregada na liturgia do Candomblé, que significa “qual o teu nome?”. Ocorre na mais expressiva cerimônia pública, conhecida como saída de iaô, dia do nome ou ainda muzenza.

Ossaim: Orixá masculino cujo domínio são as folhas.

Oxaguiã: qualidade jovem do Orixá Oxalá.

Oxalá: O mais poderoso dos Orixás do Candomblé do Brasil. Orixá da origem e da criação. Seu domínio é o ar.

Oxalufã: qualidade velha do Orixá Oxalá.

Oxum: Orixá feminino cujo domínio são os rios e fontes de água doce. Rege também a fecundidade, a riqueza e a beleza.

Oxumaré: Orixá de sexualidade ambivalente. Na forma masculina é representado como arco-íris, na sua forma feminina é representado como serpente.

Oyá: Orixá feminino cujo domínio são os ventos e tempestades. Também é conhecida como Yansã.

P

Pai de Santo: autoridade máxima de um terreiro (quando se trata de um homem).

Povo de Santo: grupo de pessoas iniciadas no Candomblé; compõem a “família de santo”, enfatizando as relações de “parentesco de santo” decorrentes da sua relação religiosa.

Q

Qualidade: forma pela qual é conhecido um orixá, e que corresponde a funções específicas deste último. De cada orixá são conhecidas várias qualidades.

Quelê: colar de sujeição ao orixá. É colocado durante a iniciação do noviço e retirado depois do tempo de recolhimento. É um colar que fica rente ao contorno do pescoço e não pode ser retirado antes do período iniciático.

Quicongo: kikongo (também conhecida como *kikongo*, *congo*, *kongo* e *cabinda*) é uma língua africana falada pelos bacongus nas províncias de Cabinda, do Uíge e do Zaire, no norte de Angola.

Quimbundo: quibundo. Designa etnia e grupo linguístico oriunda de Angola, que vai do mar até o rio Cuango. O padrão étnico quimbundo caracteriza-se por uma ampla miscigenação, muito acentuada na zona de Luanda.

R

Rum: é o maior dos três atabaques rituais. Faz contracanto e papel de solista.

Rumpi: é o atabaque do meio,

T

Tatá de Inkice: ver Pai de Santo.

Terreiro: o templo onde é praticado o culto dos orixás ou dos eguns; o termo significa, ao mesmo tempo, o lugar, o sítio geográfico, o santuário e a comunidade ligada a este último.

V

Vodum: ver Orixá.

Y

Yemanjá: Orixá feminino cujo domínio são os mares e oceanos. Na mitologia, é a mãe de diversos orixás.

X

Xangô: Orixá masculino cujo domínio é o fogo, o trovão, o raio e da justiça. Xangô também é utilizado para designar a religião afro-brasileira de tradição iorubá praticada em Recife.

Xerê: instrumento musical feito de cobre, ou de uma cabaça de pescoço, contendo sementes. Espécie de chocalho, que é sacudido para saudar Xangô e acompanhar a recitação de suas rezas.

Z

Zambi Apongô: Deus supremo na nação Angola.