



## Terreiros sagrados: as religiões afro-brasileiras como espaço de resistência e reconhecimento identitário

*Sacred terreiros: the afro-brazilian religions as a space of resistance and identity recognition.*

Amurí Amaral Ribeiro<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse trabalho se propõe a demonstrar a relação dos terreiros destinados a cultos afro-brasileiros, na formação da identidade de seus fiéis e enquanto espaço de reconhecimento. Como metodologia de pesquisa, foi realizada uma revisão bibliográfica das obras de Norbert Elias, Axel Honneth e de autores que abordam o campo religioso afro-brasileiro. Esse artigo chega à conclusão de que os terreiros se constituem como um local de contracultura, permitindo o acesso a um *habitus* social diferente do *habitus* dominante, possibilitando o reconhecimento positivo de identidades sociais marginalizadas.

**Palavras-chave:** terreiros; religiões afro-brasileiras; identidade religiosa; reconhecimento; *habitus*.

**Abstract:** This work proposes to demonstrate the relationship of the terreiros destined to Afro-Brazilian cults, in the formation of the identity of their faithful and as a space for recognition. As a research methodology, a bibliographic review of the works of Norbert Elias, Axel Honneth and experts of the Afro-Brazilian religions was conducted. This article achieve that the terreiros are constituted as a place of counterculture, allowing access to a social *habitus* different from the dominant *habitus*, provide the positive recognition of marginalized social identities.

**Keywords:** terreiros; Afro-Brazilian religions; religious identity; recognition; *habitus*.

### Introdução

Nesse artigo, busco analisar a importância das religiões afro-brasileiras na formação da identidade de seus adeptos e na busca por reconhecimento positivo. Para essa análise irei recorrer principalmente à perspectiva teórica de Norbert Elias e Axel Honneth, assim como a autores que estudam o campo religioso afro-brasileiro. As implicações das relações entre as religiões afro-brasileiras e a identidade de seus adeptos é um tema bastante complexo. Dessa forma, nesse artigo procuro apenas demonstrar a importância dos terreiros enquanto um espaço de formação de identidades sociais e de luta por reconhecimento. Essa abordagem, ao longo desse

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência da Religião no PPCIR-UFJF, graduado em Ciências Sociais (UFV-2018). Contato: amuriar@gmail.com

artigo, irá demonstrar sua importância e capacidade de análise, porém, maiores considerações sobre essas relações exigiriam uma extensão maior do que esse trabalho se propõe.

Primeiramente, irei apresentar uma revisão bibliográfica sobre as religiões afro-brasileiras, focando a importância dos terreiros como espaço de manifestação de grupos religiosos. Em seguida, irei apresentar a teoria de Norbert Elias (1994), no que diz respeito às identidades sociais. Para esse autor, as identidades sociais são um reflexo dos processos sociais, variando historicamente entre uma dimensão mais focada no indivíduo e outra na coletividade. Elias também fala do *habitus* social, como expressão das disposições sociais que os indivíduos internalizam. Quanto mais variada às relações que os sujeitos estabelecem, mais diverso será seu *habitus* social. A partir dos conceitos de Elias, podemos analisar a importância dos terreiros como espaço de manifestação de um *habitus*. Depois de expor a teoria de Elias, irei apresentar a teoria do reconhecimento intersubjetivo de Axel Honneth (2009). A partir de Honneth irei abordar a formação intersubjetiva das identidades, assim como a importância dos grupos sociais nesse processo. Por fim, irei aproximar as teorias de Elias e Honneth aplicando-as na compreensão do campo religioso afro-brasileiro. A conclusão que esse estudo chega é de que os terreiros, enquanto espaço de manifestação de formas religiosas afro-brasileiras, se constituem como um local importante de formação identitária e de luta por reconhecimento. Os terreiros seriam um espaço de contracultura, com um *habitus* social próprio que se aproxima ou diverge do *habitus* social dominante.

## Os terreiros

Inicialmente, é importante contextualizar o leitor com relação ao que seriam os terreiros. O terreiro é uma forma recorrente utilizada para chamar os locais destinados à prática dos cultos afro-brasileiros, como candomblé e umbanda (Silva, 1993, p. 33). Segundo Vagner Silva (1993), em seu artigo “O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras”, os terreiros são um fenômeno ligado às cidades e a urbanização. Os terreiros têm como origem os centros urbanos do período colonial. Segundo Vagner:

[...] a cidade sempre foi vista como o espaço propício para a reunião de negros (libertos ou cativos) que circulavam com relativa liberdade pelas ruas, como escravos de ganho ou de aluguel, e se agrupavam em confrarias profissionais –



como as de “carregadores”-, ou étnicas e religiosas – como as “irmandades católicas dos homens de cor”, que agregavam os escravos de uma mesma etnia africana (Mattoso, 1998; Reis, 1988). Em algumas cidades, como Salvador, foi destas irmandades que teriam saído as fundadoras de famosos terreiros de candomblé, como a asa Branca do Engenho Velho, entre outros (Verger, 1981: 28), (Silva, 1993, p. 34).

Vagner realiza em seu artigo uma revisão bibliográfica dos principais autores e etnografias das religiões afro-brasileiras. Começando sua revisão por Nina Rodrigues, psiquiatra responsável por iniciar os estudos dos cultos afro-brasileiros no Brasil, Vagner afirma que o paradigma do racismo científico, que prevalece nos estudos de Nina Rodrigues, fez com que esse autor associasse o atraso na sociedade brasileira ao fetichismo presente nesses cultos.

Sua descrição dos terreiros foi feita basicamente com o intuito de confirmar suas opiniões sobre o estado mental “atrasado” dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a européia, no qual o elemento negro não exerceu influência (Silva, 1993, p. 36).

Vagner segue sua revisão analisando a obra de Arthur Ramos, que foi também médico, porém, adepto do culturalismo, deslocou o debate sobre religiosidade para uma abordagem não racial. Arthur Ramos introduz seu estudo apresentando a divisão das etnias africanas que viviam no Brasil em dois grupos, os sudaneses (iorubas e jejes) e os bantos (angolas, congos, cambindas e benguelas). Segundo Vagner Silva, Nina Rodrigues teria focado seus estudos nos candomblés de origem sudanesa, por acreditar que seriam os nagôs (iorubas) os africanos mais influentes na cultura brasileira. Essa concepção da superioridade dos sudaneses se manteve com Arthur Ramos. Os cultos bantos, que eram predominantes na região Sudeste, eram interpretados como tendo uma pobreza mítica e cultural, o que facilitava seu sincretismo com os cultos sudaneses, católicos e ameríndios.

Assim os cultos de procedência banto, caracterizados por uma “mitologia paupérrima” e facilmente sincretizados com elementos de outras culturas (como a européia, por meio do catolicismo e do espiritismo, e a nacional, por meio da mitologia ameríndia), poderiam ser descritos na forma de *macumba*, tal como era praticada, principalmente no Rio de Janeiro (Silva, 1993, p. 39).

Segundo Vagner Silva, a macumba é caracterizada por Arthur Ramos, pela sua extrema simplicidade ritual, em contraste com a complexidade dos candomblés nagôs. Segundo Vagner, “o correspondente baiano da macumba carioca seria o “candomblé de caboclo”. Dessa forma, surge uma distinção religiosa entre Norte-Sul do país, representada pela distinção entre sudaneses e bantos, sendo os primeiros tidos como superiores culturalmente.

A diferenciação desses termos no léxico da etnografia religiosa afro-brasileira foi importante na construção da dicotomia religiosa Norte-Sul: primeiro, porque o termo macumba tornou-se designativo (em geral de modo pejorativo) de uma forma de culto “degradada” e invariavelmente associada à região Sudeste (ainda que perfeitamente localizada em outros pontos do país), conforme o modelo estudado por Arthur Ramos. Segundo, porque formas de culto parecidas, ou ao menos muito próximas (banto e ameríndia), existindo na Bahia, ainda que desqualificadas perante o supervalorizado modelo jeje-nagô, permanecem como *candomblé* (“de caboclo”). E, finalmente, porque esse modelo de *candomblé* jeje-nagô, tendo existido no Rio (e muito possivelmente em São Paulo), com registro desde o começo do século (Rio, 1951; Moura, 1983), não foi, na época das pesquisas de Arthur Ramos, suficientemente percebido, preferindo fazer dos terreiros baianos seu modelo etnográfico de interpretação do *candomblé*, e dos terreiros cariocas o modelo etnográfico para interpretar a macumba (Silva, 1993, p. 40).

Segundo Vagner Silva, Roger Bastide iniciou uma nova abordagem dos estudos afro-brasileiros. Influenciado por Durkheim e Mauss, Bastide identifica nos terreiros manifestações de reminiscências de formas de solidariedade comunitárias e pré-capitalistas. Para Bastide, os *candomblés* baianos funcionavam como uma reconstrução da ordem original vivenciada por esses grupos étnicos. Porém, no Sudeste, os negros se inseriram de uma forma diferente na sociedade de classes, levando a uma valorização maior do individualismo, transformando a religião africana em magia e na macumba urbana.

A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa (Bastide, 1985, p. 407, In: Silva, 1993, p. 46).

A proximidade entre macumba e umbanda foi pontuada por outro importante pesquisador. Segundo Vagner Silva, Edison Carneiro se dedicou a estudar os cultos de origem banto e chegou a seguinte conclusão: “A macumba e a umbanda distinguiram-se, nesta ótica, apenas pela diferença de classe – “a macumba satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a umbanda as dos ricos” (Carneiro, 1978: 30)” (Silva, 1993, p. 60). Segundo Vagner, Renato Ortiz foi outro autor importante que estudou a origem da umbanda e a identificou como um espaço de “atribuição de sentido de mundo”. Para Ortiz, a umbanda deixa de ser uma religião negra e se torna uma síntese do pensamento religioso brasileiro.

Para Ortiz, como para Camargo, a umbanda reproduz em suas práticas mágico-religiosas as contradições da sociedade urbana brasileira, sendo uma alternativa encontrada, pelos seus adeptos, de atribuição de “sentido de mundo” frente à crescente racionalização que representaria o estilo de vida nas cidades (Silva, 1993, p. 63).

Vagner Silva termina seu artigo criticando a visão negativa que prevaleceu com relação aos cultos bantos<sup>2</sup>. Segundo Tina Jensen (2001), em seu artigo “Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização”, chegaram ao Brasil cerca de 3.600.000 escravos, entre os séculos XVI e XIX. Segundo a autora, quando os escravos chegavam ao Brasil, era comum os portugueses os dividirem em nações. Essas nações serviram para conservar as identidades étnicas e as tradições religiosas. Os escravos eram proibidos de praticar suas religiões nativas, porém, mesmo assim, seus sistemas religiosos se adaptaram as exigências recorrendo ao sincretismo, e os laços com a África se mantinham com a chegada constante de novos escravos.

Apesar da instituição escravagista ter quebrado as famílias e espalhado grupos étnicos através do país, os escravos conseguiram manter alguns laços com sua herança étnica. Isso aconteceu devido ao fato, entre outros, dos portugueses usarem a política de dividir para governar, separando os escravos em diferentes *nações*. O termo *nações* se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam Yorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.) A consequência inesperada dessa divisão foi que o conceito de *nação* desempenhou um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas e para a transmissão cultural e as tradições religiosas (Jensen, 2001, p. 1).

Segundo Tina Jensen, as religiões afro-brasileiras são um fenômeno recente na história do Brasil, sendo o primeiro terreiro de candomblé da Bahia situado no ano de 1830. A partir daí, eles se espalharam pelo Brasil, assumindo diferentes nomes e formas, como o catimbó, tambor de minas, xangô, candomblé, macumba, batuques e umbanda. Segundo a autora, com essa expansão das religiões afro-brasileiras, “o conceito de *nação* ganhou nova força e significado, em parte como um símbolo de transmissão de tradições religiosas locais, e em parte como uma marca da identidade étnica” (Jensen, 2001, p. 3).

Com relação aos processos de desafricanização e reafricanização das religiões afro-brasileiras, Tina Jensen demonstra em seu artigo que inicialmente as lideranças religiosas afro-brasileiras desejavam um resgate e continuidade com a cultura africana, porém, devido à perseguição e proibição, elas foram forçadas a se adaptarem recorrendo ao sincretismo. Num segundo momento, com o surgimento da umbanda em sintonia com a ideologia nacional da democracia racial, intensifica-se esse processo de desafricanização.

O Candomblé, centralizado no nordeste do Brasil, era olhado como um estágio anterior da Umbanda, que havia se desenvolvido no sudeste. O Candomblé estava

---

<sup>2</sup> “se o critério de valorização for a fidelidade, as religiões de influência banto no Brasil são tão “fiéis” às suas matrizes africanas quanto aquelas de influência nagô” (Silva, 1993, p. 69).

ainda marcado pela barbárie dos rituais africanos e assim associado com a *magia negra*. A lavagem branca da origem da Umbanda era expressa em termos como *umbanda pura*, *umbanda limpa*, *umbanda branca* e *umbanda da linha branca* no sentido de “magia branca”. Estes termos contrastavam com *magia negra* e *linha negra* que estavam associados com o mal. Além disso, a divisão dos espíritos estabelecida, desenhou a linha entre aqueles da *direita* (bons), representados pela Umbanda, e os *espíritos da esquerda* (maus), representados pela magia negra (Jensen, 2001, p. 10).

A partir dos anos de 1960, com o fim da perseguição policial aos terreiros e com a crise da identidade nacional brasileira, intensifica-se um processo de reafrikanização dos cultos afro-brasileiros. Esse processo chega inclusive aos terreiros de umbanda, que passam a se aproximar do candomblé, com seus pais de santo buscando “fazer a cabeça” com lideranças de nações de candomblé tidas como tradicionais. Essas transformações do campo religioso afro-brasileiro demonstram como esses grupos religiosos refletem as mudanças sociais e as expectativas dos adeptos em relação as suas necessidades por reconhecimento de suas identidades sociais. Renato Botão (2008), em seu artigo “Volta à África: (re)afrikanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu”, afirma que a busca por uma identidade esta ligada a alteridade, sendo que essa diferença é mantida através da manutenção de fronteiras étnicas. Essas fronteiras são manipuláveis, através da utilização dos símbolos culturais.

O termo identidade seja qual for a sua definição, sempre nos leva a pensar na noção de “outro”. Nesse sentido, pode-se dizer que o estudo da identidade é também o estudo da alteridade, da diferença e também da relação. É perante o outro que a identidade se afirma, é quando nos defrontamos com o diferente que tomamos consciência de quem somos, ou seja, da nossa própria identidade. Em nossa discussão, pensamos que os participantes do candomblé angola-congo necessitam de um “outro” para se firmarem enquanto uma nação com características próprias, o que emergia daí sua identidade (Botão, 2008, p. 2).

A partir dessa revisão bibliográfica das religiões afro-brasileiras, já se percebe a importância das nações e terreiros como espaços de formação das identidades e de resistência cultural da população negra brasileira. Para desenvolver mais esse ponto, vou apresentar dois autores que nos permitem abordar essa problemática a partir de conceitos das ciências sociais. Primeiramente, irei apresentar a teoria de Norbert Elias, com seus conceitos de identidade e *habitus*. Em seguida, irei apresentar a teoria do reconhecimento intersubjetivo de Honneth, e sua visão sobre a importância social dos grupos.

## As identidades

Norbert Elias (1994), em seu livro “A sociedade dos indivíduos”, utiliza os conceitos *identidade-nós* e *identidade-eu* para abordar a relação entre indivíduo e sociedade. O autor inicia seu livro chamando a atenção para a deficiência das abordagens das ciências humanas no que diz respeito à relação indivíduo e sociedade. Elias critica a tendência dos pesquisadores em valorizar sempre uma dessas duas dimensões em detrimento da outra. Elias busca, dessa forma, superar essas abordagens através da utilização de conceitos que permitam uma abordagem mais crítica do tema. O autor chama a atenção para o fato do indivíduo da sociedade moderna viver em um estado de constante tensão, devido às dificuldades de se atingir as exigências sociais e as expectativas do próprio indivíduo. Ele chama a atenção para as oscilações vivenciadas pelos indivíduos entre a “pressão social” e a “pressão interna”. Sendo assim, o autor recorre ao conceito de *identidade-eu* e *identidade-nós* para representar as diferentes aspirações que constituem os sujeitos.

Tomemos como exemplo a família de conceitos que tem no centro o conceito de “indivíduo”. Atualmente a função principal do termo “indivíduo” consiste em expressar a idéia de que todo ser humano do mundo é ou deve ser uma entidade autônoma e, ao mesmo tempo, de que cada ser humano é, em certos aspectos, diferente de todos os demais, e talvez deva sê-lo. Na utilização desse termo, fato e postulado não têm uma linha divisória clara. É característico das estruturadas sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua *identidade-eu*, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua *identidade-nós* (Elias, 1994, p. 130).

Elias demonstra em seu livro uma mudança na “balança Nós-Eu” dos indivíduos. Segundo o autor, as sociedades tradicionais valorizavam mais a *identidade-nós*, enquanto as sociedades modernas valorizam mais a *identidade-eu*. Para Elias, essa mudança na balança acompanha uma mudança da estrutura das sociedades. Segundo Elias, antigamente eram as tribos e depois os Estados nacionais que constituíam unidades sociais de referência para os indivíduos. Porém, com o crescente desenvolvimento, cada vez mais é a humanidade que se constitui como unidade de referência social.

A cada transição de uma forma menos populosa e menos complexa da organização predominante de sobrevivência para uma forma mais populosa e mais complexa, a posição de cada pessoa isolada em relação à unidade social que todas compõem juntas – em suma, a relação entre indivíduo e sociedade – modifica-se de modo característico (Elias, 1994, p. 139).

Para Elias, o processo de integração dos Estados nacionais numa rede mundial tem levado ao crescimento das oportunidades de individualização, fortalecendo a

identidade-eu das pessoas<sup>3</sup>. O autor recorre ao conceito de *habitus* para compreender esse processo. Para Elias, o *habitus* é um conceito que permite abordar a “estrutura social da personalidade” dos indivíduos. Segundo Elias, as sociedades mais simples apresentavam poucas “camadas” e formas de expressão do *habitus* social. Porém, quanto mais relações os indivíduos estabelecem, mais complexas se tornam as camadas do *habitus*. Dessa forma, as sociedades modernas apresentam uma gama maior de diversidade e de possibilidades para os indivíduos constituírem sua identidade. Segundo Elias, é o *habitus* social que determina as identidades eu-nós dos indivíduos. É o *habitus* que responde a pergunta existencial “quem sou eu”. Segundo o autor, uma das formas mais comuns de resposta a essa pergunta é o nome da pessoa. “A forma dupla do nome próprio explicita o que, por sinal, é óbvio: que cada pessoa emerge de um grupo de outras cujo sobrenome ela carrega, em combinação com o prenome individualizante.” (Elias, 1994, p.152)

Esse *habitus*, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Dessa maneira, alguma coisa brota da linguagem comum que o indivíduo compartilha com outros e que é, certamente, um componente do *habitus* social – um estilo mais ou menos individual, algo que poderia ser chamado de grafia individual inconfundível que brota da escrita social. [...] A idéia de que o indivíduo porte em si o *habitus* de um grupo e de que seja esse *habitus* o que ele individualiza em maior ou menor grau pode ser definida com um pouco mais de precisão. Em sociedades menos diferenciadas, como os grupos de caçadores-coletores da Idade da Pedra, talvez o *habitus* social tivesse uma camada única. Nas sociedades mais complexas, têm muitas. [...] É do número de planos interligados de sua sociedade que depende o número de camadas entrelaçadas no *habitus* social de uma pessoa. Entre elas, uma certa camada costuma ter especial proeminência. Trata-se de uma camada característica da filiação a determinado grupo social de sobrevivência, como por exemplo a uma tribo ou uma nação (Elias, 1994, 150 – 151).

Outra característica analisada por Elias das identidades eu-nós dos indivíduos é o rosto, como a parte mais importante do corpo da pessoa, como sua “vitrine”. Segundo o autor, poderia se supor que a característica biológica humana da distinção dos rostos representa uma necessidade humana. Por mais que os indivíduos envelheçam, seus rostos mantêm um traço que permite as outras pessoas identificá-las e reconhecerem sua individualidade e características pessoais. Nesse ponto do livro, Elias fala da importância do outro para o reconhecimento do próprio indivíduo sobre sua identidade. Segundo o autor, é somente a partir do convívio com o outro

---

<sup>3</sup> “Se considerarmos a relação entre a identidade-eu e a identidade-nós, poderemos dizer que em todos os países, tanto mais quanto menos desenvolvidos, as duas estão presentes, mas nos primeiros é mais forte a ênfase na identidade-eu, enquanto nos últimos ela recai sobre a identidade-nós pré-nacional, seja ela a família, aldeia nativa ou tribo” (Elias, 1994, p. 147).

que o indivíduo pode tomar consciência da sua individualidade, através da comparação de suas semelhanças e diferenças em relação aos outros.

Talvez possamos supor que a função primordial da moldagem individual diferenciada do rosto humano tenha sido um meio de identificar os membros conhecidos de pequenos grupos, juntamente com sua função como meio para nos informar sobre suas intenções e sentimentos. [...] Isso mostra, de maneira inequívoca, como a consciência de nossa reconhecibilidade como distintos de outras pessoas está ligada *indissociavelmente* à consciência que temos de sermos reconhecíveis por outras pessoas. Somente por conviverem com outras é que as pessoas podem perceber-se como indivíduos diferentes dos demais. E essa percepção de si como pessoa distinta das outras é inseparável da consciência de também se ser percebido pelos outros, não apenas como alguém semelhante a eles, mas, em alguns aspectos, como diferente de todos os demais (Elias, 1994, p. 160 – 161).

### **A busca por reconhecimento**

Esse tema do reconhecimento pode ser melhor compreendido através de Axel Honneth. Axel Honneth (2009), em seu livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, demonstra como o conceito de reconhecimento intersubjetivo permite compreender a natureza e a dinâmica dos conflitos sociais. O autor busca em sua teoria superar o dilema indivíduo e sociedade, apresentando uma teoria que aborda a formação da identidade dos indivíduos através de um processo de intersubjetividade. Honneth recorre para fundamentar sua teoria a filosofia social hegeliana, a psicologia social de Herbert Mead e a teoria do desenvolvimento de Winnicott.

Honneth recorre à primeira fase dos escritos de Hegel, quando esse teorizou sobre as diferentes formas de reconhecimento. Segundo Honneth, Hegel interpreta o conflito como uma luta por reconhecimento e não como uma luta por autoafirmação, sendo que essa luta não buscava somente a sobrevivência física, mas a aceitação das diferentes formas de reconhecimento (amor, direito e solidariedade).

[...] Hegel quer dizer somente que toda teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portanto, diferente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo (Honneth, 2003, p. 43).

Partindo da teoria hegeliana do reconhecimento e sua distinção em três esferas, Honneth utiliza a psicologia social de H. Mead e a psicologia do desenvolvimento de Winnicott para fundamentar e caracterizar as diferentes formas de reconhecimento. É em Mead que o autor encontra os conceitos necessários para

expressar o processo de formação das identidades sociais. Segundo Honneth, as identidades sociais possuem uma estrutura intersubjetiva que se forma através do processo de socialização e aprendizado das pessoas.

Mead utiliza os conceitos de *Me*, *Eu* e *outro generalizado* para abordar esse processo de formação das identidades. Conforme a criança cresce, ela vai aprendendo a internalizar os valores e expectativas dos seus diferentes parceiros de interação. Isso cria uma imagem inconsciente de um *outro generalizado*, como um “ente”, um conglomerado de impulsos e tendências que o indivíduo internaliza em resposta à sociedade. Quando nasce, a criança ainda não possui uma consciência de individualidade. É somente através da incorporação dos valores e expectativas sociais que o indivíduo se compreende a partir do olhar do outro. Para Mead o *Me* representa essa dimensão do *self* humano que se apresenta nas interações sociais, esse “eu socializado” e consciente. Mead diferencia do *Me* o *Eu*, que seria a fonte de energia criativa que precede a consciência que o sujeito possui de si próprio. Honneth se apropria das idéias de Mead para argumentar que toda identidade social possui uma estrutura intersubjetiva.

[...] um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa (Honneth, 2003, p. 131).

Uma vez que todas as identidades se constituem intersubjetivamente, a partir da interação do indivíduo com o meio social, isso demonstra a importância e a necessidade do reconhecimento intersubjetivo como motor social. Pois, o indivíduo só consegue se reconhecer a si próprio a partir do reconhecimento de seus semelhantes. Honneth segue a distinção estabelecida por Hegel, entre três formas distintas de reconhecimento, que são o amor, direito e solidariedade.

O reconhecimento jurídico remete às lutas por direitos sociais, que asseguram aos indivíduos o reconhecimento específico de suas identidades sociais. Essa dimensão do reconhecimento remete ao contexto histórico de construção das teorias do reconhecimento. A partir da década de 1960, teve-se um aumento de movimentos sociais que traziam consigo pautas identitárias, em contraste com o discurso de consciência de classe da antiga esquerda política. Nancy Fraser (2006), em seu artigo “Da redistribuição ao reconhecimento?” aborda esse debate com relação à interpretação desses novos movimentos sociais. Segundo a autora, esses movimentos têm como característica a busca por direitos ligados a identidades sociais específicas de certos grupos. Rompe-se com o paradigma marxista da redistribuição econômica e

da igualdade, para uma valorização do reconhecimento das diferenças. Para Honneth, esse reconhecimento de direitos para identidades sociais específicas, por parte dos Estados, representa uma das dimensões do reconhecimento, que assegura o autorrespeito e a integridade social.

A solidariedade, ou eticidade, representa a forma de reconhecimento que valoriza a estima social do indivíduo, ela está ligada as “comunidades de valores” das quais as pessoas participam. Honneth cita a importância dos papéis sociais ligados ao trabalho, por darem uma dimensão de valor, importância e estima social à pessoa. Essa é a dimensão do reconhecimento que está ligada aos sentimentos de valorização, honra, dignidade pessoal e autoestima.

O amor representa o reconhecimento afetivo, ele remete às relações primárias do indivíduo, de amor e amizade, assim como às primeiras relações que os indivíduos estabelecem durante seu processo de individuação. Honneth recorre à psicologia do desenvolvimento infantil de Winnicott para abordar esse tema. Segundo Winnicott, o indivíduo ao nascer estabelece uma condição de “simbiose” com a mãe. O bebê, ainda não possui sentimento de individualidade, toda sua existência se dá em relação direta aos cuidados da mãe. Com o desenvolvimento do bebê ele começa a ter uma maior independência e a mãe começa a se afastar dele. Nesse processo de afastamento materno a criança recorre a “objetos transacionais” como forma de direcionar suas energias e frustrações em relação à ausência materna. Caso a criança supere de forma saudável esse processo, ela conseguirá desenvolver a capacidade positiva de ficar só, gerando o sentimento de autoconfiança.

Os objetos transacionais auxiliam, dessa forma, na superação desse processo, servindo como intermediários na revivência do sentimento de prazer da simbiose perfeita inicial. Segundo Honneth, Winnicott chega a afirmar que todo o interesse cultural dos homens está ligado à essa busca. Dessa forma, a própria religião pode ser interpretada como um “objeto transacional”, tendo como uma de suas funções agir na mediação para se atingir esse estado de retorno a simbiose original.

Winnicott crê poder concluir daí que os objetos transacionais seriam de certo modo elos de mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado: no relacionamento lúdico com os objetos afetivamente investidos, a criança tenta amiúde lançar pontes simbólicas sobre o abismo dolorosamente vivenciado da realidade interna e externa. A circunstância de que está associado a isso, ao mesmo tempo, o começo de uma ilusão intersubjetivamente aceita faz com que Winnicott dê um passo a mais, chegando a uma tese com consequências profundas e dificilmente sintetizáveis: porque aquela esfera de mediação ontológica deve sua constituição à solução de uma tarefa que continua a subsistir para os homens ao longo de sua vida, ela é o lugar psíquico da

gênese de todos os interesses que o adulto demonstrará pelas objetivações culturais. Não sem senso para agudezas especulativas, Winnicott diz: “Afirmamos aqui a tarefa de aceitação da realidade nunca é totalmente completada, que nenhum ser humano está livre da pressão de relacionar realidade interna e externa, e que a libertação dessa pressão é oferecida por um domínio de experiência intermediária [...] não colocada em questão (arte, religião etc.). Esse domínio intermediário está em continuidade direta com o domínio lúdico das crianças pequenas, que estão “perdidas” no seu jogo” (Honneth, 2009, p.171 – 172).

No artigo chamado “O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos”, Honneth (2013) desenvolve mais a fundo essa idéia ao analisar a importância dos grupos para a estrutura social. Honneth busca em seu artigo apresentar uma visão dos grupos sociais que rompa com as abordagens unilaterais da psicologia e da sociologia<sup>4</sup>. Honneth argumenta em seu artigo, que o convívio em grupo é um mecanismo social pautado na necessidade dos indivíduos, como forma de satisfazer suas aspirações por reconhecimento. Para o autor, “cada forma de reconhecimento que o indivíduo depende no decorrer de seu desenvolvimento, corresponde analiticamente uma forma diferente de aspiração de membresia em grupo” (Honneth, 2013, p. 61).

[...] o grupo, independentemente de seu tamanho e tipo, inicialmente deveria ser compreendido como um mecanismo social fundado na necessidade ou no interesse psíquico do indivíduo, porque o auxilia na estabilidade e ampliação pessoais (Honneth, 2013, p. 61).

Seguindo a visão da teoria do reconhecimento intersubjetivo, Honneth identifica nas relações de grupo um mecanismo que possibilita aos indivíduos a repetição do sentimento de reconhecimento primário, vivenciado no início da infância. Segundo o autor, essa necessidade se torna maior em indivíduos que não possuem um “status de sujeito de direito” positivo. Os grupos, especialmente os pequenos, possibilitam uma valorização da autoestima e da atenção às qualidades pessoais dos indivíduos marginalizados, na forma de *contraculturas*.

Por isso, os sujeitos, em especial ali onde o status de sujeito de direito lhes é negado na consciência pública, frequentemente dependem da participação em grupos sociais os quais lhes asseguram uma espécie de respeito compensatório. Segundo uma expressão cunhada por Richard Sennet, estes grupos formam *contraculturas do respeito* (Sennet e Cobb, 1972, p. 79 – 89); cf. exemplo em Bourgois, 1995) nas quais prevalecem códigos obstinados de responsabilidade e estima. Assim, o número de seus membros raramente ultrapassa aquele tamanho que ainda permite

---

<sup>4</sup> “Assim, ocorre que, na psicanálise, lamentavelmente, ainda prevalece uma imagem predominantemente negativa do grupo, cuja existência, em seguimento a Freud, é explicada geralmente pelos impulsos de uma compensação da fraqueza do eu. Conseqüentemente, as atenções se voltam aqui, sobretudo, aos processos regressivos através dos quais, na vida em grupos, camadas primitivas da psique individual são reativadas. Na sociologia e na teoria política, ao contrário, prevalece atualmente uma imagem predominantemente positiva do grupo, totalmente impregnada pela manifestação da comunidade cultural, ou seja, pelo pequeno ou grande grupo integrado por linguagem, tradições e valores” (Honneth, 2013, p. 60).

interações diretas e controláveis, porque elas, no reflexo dos gestos e expressões animadores, precisam ajudar o indivíduo a adquirir uma consciência do valor de sua própria competência para fazer julgamentos. Mas lá onde esta abrangência do pequeno grupo for ultrapassada, e conseqüentemente, as interações face a face não forem mais possíveis, estaremos na presença de movimentos sociais, nos quais as normas alternativas de respeito se tornaram um meio generalizado. No lugar dos gestos concretos de reconhecimento, nesses grandes grupos anônimos, estabeleceram-se símbolos e rituais coletivamente compartilhados que, no entanto, têm força simbiótica suficiente para prover aos seus membros, mesmo à distância, o respeito compensatório (Honneth, 2013, p. 66 – 67).

Além dessa função, de “respeito compensatório”, Honneth demonstra, a partir de Winnicott<sup>5</sup>, que o convívio em grupo serve como elemento de “retorno” ao sentimento de reconhecimento primordial e de simbiose original, vivenciado no início da vida humana.

A experiência de ser considerado importante nas próprias carências, na sua capacidade de julgamento e, sobretudo, nas suas habilidades precisa ser renovada e reconstruída pelo sujeito sempre de novo na vida em grupo, para que ela não perca sua força e vivacidade na anonimidade do outro generalizado. De certa forma, o grupo permite ao adulto que ele siga experimentando aquela postura de reconhecimento direta, ainda mediatizada por gestos e palavras, que em circunstâncias favoráveis ele podia observar durante sua infância nas reações afirmativas das suas pessoas concretas de referência (Flanagan, 1991, parte 2). Nesse sentido, parece-me justificado admitir uma necessidade normal, quase natural dos sujeitos, de serem reconhecidos como membros em grupos sociais nos quais eles possam ver confirmadas duradouramente, através de interações diretas, suas necessidades, sua capacidade de julgamento e suas diversas habilidades (Honneth, 2013, p. 65).

Dessa forma, Honneth chama a atenção para dois aspectos do convívio em grupo. De um lado, a busca pela estima social, através do espelhamento de sua personalidade com a do grupo, e, por outro lado, a tendência a experiências maiores ou menores de “fusão”, que remetem ao estado inicial de simbiose da consciência humana. Honneth não ignora em seu artigo as dimensões conflituosas dos grupos sociais. Porém, o autor evidencia e chama a atenção para a importância dos grupos sociais na formação e manutenção das identidades sociais<sup>6</sup>.

### Aproximações teóricas

---

<sup>5</sup> “Por isso, ela preserva, até a idade adulta avançada, o impulso de esporadicamente recair no estado da fusão no qual ela pode se sentir como ainda inseparada do outro sujeito. Quero mostrar, no segundo passo dessa exposição, que toda vida em grupo é, em certo modo, perpassada por esta tendência” (Honneth, 2013, p. 68).

<sup>6</sup> “O quadro que resulta dessas reflexões sobre o processo de socialização (*Socialization*) humana contém a idéia de um entrelaçamento entre individualização e socialização (*Vergesellschaftung*) que já permite tirar algumas conclusões sobre a importância dos grupos sociais para o amadurecimento individual” (Honneth, 2013, p. 64).

Tanto Elias quanto Honneth se preocupam em suas análises com a relação estabelecida entre indivíduo e sociedade, assim como buscam criar abordagens que superem as unilateralidades da psicologia e sociologia. Os dois autores trazem conceitos que nos auxiliam a compreender os processos de socialização e de individualização, chamando a atenção para a natureza relacional entre indivíduo e coletividade nesses processos. Tentarei nessa seção realizar algumas aproximações teóricas entre os conceitos utilizados por esses autores e aplicar esses conceitos na análise dos grupos religiosos afro-brasileiros.

Como forma de superar o dilema indivíduo-sociedade, Elias substitui, em seu livro, a categoria indivíduo pela identidade nós-eu. Essa distinção feita por Elias entre uma dimensão mais pessoal, a identidade-eu, e uma dimensão mais coletiva, a identidade-nós, apresenta a identidade social como um *continuum*, com dois extremos, que se deslocam de acordo com o contexto histórico e social. Essa abordagem de Elias chama a atenção para o fato de que a identidade social articula e integra a dimensão individual e coletiva. Essa abordagem vai ao encontro da proposta de Honneth, que propõe que a identidade social é constituída num processo de intersubjetividade, no qual o indivíduo só consegue se reconhecer a partir da interação com os outros.

Recorrendo aos conceitos da psicologia social de Mead, Honneth diferencia duas dimensões do *self* pessoal. O *Me*, que representa o eu consciente que se manifesta nas interações sociais e o *Eu*, que representa a dimensão criativa e inconsciente do sujeito. É o *Me* que se manifesta nas relações que os indivíduos estabelecem. A internalização das expectativas das interações sociais leva ao surgimento de um *outro generalizado* como ente regulador do *self*. O conceito de *outro generalizado* utilizado por Honneth, se aproxima do conceito de *habitus* desenvolvido por Elias, no qual os indivíduos internalizam e individualizam um *habitus* social de acordo com as relações que eles estabelecem com o meio.

Esses conceitos, assim como a forma como o grupo é abordada por Honneth, nos auxiliam a compreender a importância dos terreiros afro-brasileiros e dos grupos religiosos na formação das identidades de seus fiéis e na luta por reconhecimento. A partir da teoria de Honneth, podemos identificar os terreiros enquanto um espaço social que serve de palco para um grupo religioso. Enquanto grupo, o terreiro auxilia seus seguidores nas aspirações e buscas pessoais por reconhecimento. Destacam-se

nos terreiros o reconhecimento afetivo (amor) e o reconhecimento da estima social (solidariedade).

No convívio com os pais e mães-de-santo e com as entidades, os adeptos encontram um espaço que lhes atende com carinho, atenção e afetividade. As consultas às entidades são afetuosas. Por vezes se estabelecem relações que remetem às estruturas familiares, com a utilização desses pronomes de tratamento entre os fiéis. Além da dimensão do reconhecimento afetivo, através do trabalho nos terreiros, os médiuns se sentem integrados e valorizados, ganha-se em solidariedade e em estima social. O terreiro como espaço de um grupo religioso, auxilia, dessa forma, no reconhecimento e valorização afetiva e da autoestima.

Elias, em seu livro aborda, durante alguns parágrafos, a importância das idéias místicas e atos mágicos para a coesão social e pelo sentido de poder que dão àquele grupo.

[...] as fantasias coletivas e os costumes semimágicos têm funções específicas. Também nesse caso, eles ajudam a tornar mais suportável a incerteza das situações que as pessoas são incapazes de controlar. Protegem-nas de uma consciência plena de perigos diante dos quais elas são impotentes. Servem como armas de defesa e ataque em seus conflitos umas com as outras. Tornam as sociedades mais coesas e dão aos seus membros uma sensação de poder sobre acontecimentos sobre os quais, na realidade, é freqüente eles exercerem pouco controle. Expô-los como fantasias é perigoso ou, pelo menos, considerado um ato perigoso e talvez hostil. Sua eficácia social depende, em boa parte, de eles serem tomados por idéias realistas e não por fantasias. E, uma vez que possuem eficácia social como fantasias coletivas, eles fazem parte – ao contrário de muitas fantasias puramente pessoais – da realidade social (Elias, 1994, p. 72 – 73).

A partir da visão de Elias, pode-se pensar nos terreiros e centros religiosos afro-brasileiros, como um espaço de formação de um *habitus* social que auxilia na formação das identidades nós-eu dos indivíduos. Ao compartilharem de valores os indivíduos religiosos moldam e modificam suas identidades. Esses grupos podem funcionar como formas do que Hooneth chama de *contracultura*, com um *habitus* próprio que contraria o *habitus* social dominante, valorizando dessa forma identidades sociais marginalizadas.

### **Considerações finais**

Através do material bibliográfico citado, acredito ter ficado evidente a importância dos terreiros enquanto espaço de formação das identidades sociais e de luta por reconhecimento. A partir dos autores examinados, percebe-se como os grupos religiosos afro-brasileiros foram importantes ao longo da história da



população negra. Inicialmente, sobre a forma de nações e confrarias profissionais, os escravos se filiavam a grupos, que mantinham tradições religiosas (como “as irmandades católicas dos homens de cor”). Dessas nações e irmandades surgiram os primeiros terreiros, tendo esses se diversificado sobre diversas formas religiosas. A partir das reflexões teóricas de Ellias e Honneth, podemos associar cada uma dessas formas religiosas à expressão de diferentes necessidades de reconhecimento por parte das identidades dos adeptos.

A partir desse quadro teórico, pode-se tentar fazer análises sobre as relações entre as religiões afro-brasileiras e as identidades sociais. Pode-se associar o processo de surgimento das religiões afro-brasileiras com a necessidade, dos escravos recém chegados, em criarem uma nova identidade social que articulasse sua descendência africana com sua nova nacionalidade. As religiões afro-brasileiras surgem, dessa forma, como um espaço de contracultura, possibilitando aos escravos negros uma forma de valorização e reconhecimento de suas identidades. Com as transformações da sociedade brasileira, assim como suas diferenças regionais e sociais, as formas que as identidades sociais prevaleceram nas diferentes religiões afro-brasileiras variou. Podemos identificar o período de surgimento da umbanda como expressão de uma identidade religiosa em sintonia com a ideologia social dominante do período. O branqueamento realizado na umbanda seria a expressão de uma tentativa dos médiuns umbandistas fundadores (em sua maioria brancos) em se afastar dos vínculos que associavam de forma pejorativa a umbanda à macumba. A valorização do mito da democracia racial, assim como a ideologia do branqueamento, levaram à formação de uma identidade religiosa que pautava seu reconhecimento identitário nessas referências. Porém, com a crise dessa ideologia e o fortalecimento do movimento negro, percebe-se que as identidades religiosas do campo afro-brasileiro voltam a se aproximar de suas origens.

Uma análise mais profunda sobre os processos de relação das identidades religiosas afro-brasileiras com a identidade social nacional exigiria um estudo mais extenso, o que vai além da proposta desse trabalho. Mas acredito que esse artigo tenha conseguido cumprir a função de demonstrar a importância das religiões afro-brasileiras na formação das identidades e na busca por reconhecimento de seus adeptos. Desde as confrarias e nações, à forma atual de terreiros e centros, as religiões afro-brasileiras atuam auxiliando as pessoas através do cuidado, da atenção e do trabalho, possibilitando formas positivas de reconhecimento. Nos terreiros os



indivíduos incorporam um *habitus* social religioso que lhes possibilita um sentido de vida. Por vezes, esse se torna o *habitus* principal da vida de seus adeptos. E mesmo quando esse *habitus* não é central, não há dúvidas de que ele é um elemento importante de toda a cultura brasileira, sendo difícil quem não tenha, pelo menos em parte, contato com esse *habitus*, identificado mesmo na forma de preconceito ou do pensamento mágico-religioso brasileiro.

## Referências

- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta á África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. *Aurora*, ano II, número 3 – Dezembro de 2008, p. 1 – 11.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1994. 201p.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução: Julio Assis Simões. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15. 2006p. 231-239.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo. Editora 34, 2009. 296 p.
- \_\_\_\_\_. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, n. 33, mai./ago. 2013, p. 56-80.
- JENSEN, Tina Gurdrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*. n 1. 2001. p. 1 – 21.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1993, v. 36. p. 34 – 79.

Recebido em: 15/06/2019  
Aceito em: 20/07/2019