

RIBEIRO, R. I. "Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana". In AMATUZZI, Mauro (org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo, Paulus, 2005

Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana¹

Ronilda Iyakemi Ribeiro

A abordagem do tema Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana, no conjunto dos debates sobre Espiritualidade e Atendimento Clínico, demanda a articulação de informações a respeito de: (1) Psicologias da Quarta Força; (2) Etnopsicologia; (3) Concepção negro-africana de universo, tempo, pessoa, destino humano, saúde, doença e cura e (4) Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Por essa razão, mostra-se indispensável realizar um passeio, ainda que breve, por esses domínios e é isso o que faremos a seguir.

1. Psicologias da Quarta Força

Em Maslow (1962) encontramos uma boa classificação das psicologias, agrupadas em quatro categorias às quais denomina *forças*:

1. A *Primeira Força*, enraizada no mecanicismo, inclui a psicologia behaviorista (teorias S-R, de Skinner, 1953), associacionista, experimental. "Clássica", por descender em linha direta das antigas concepções de ciência ligadas à astronomia, mecânica, física, química e geologia e "acadêmica", por haver florescido nos departamentos de psicologia das universidades.
2. A *Segunda Força* reúne as psicologias psicanalíticas, oriundas da produção de Freud e seguidores.
3. A *Terceira Força* reúne psicologias de cunho humanista e existencial, agregando junguianos, adlerianos, rankianos, rogerianos, lewinianos, adeptos da psicologia organística de Kurt Goldstein, adeptos da psicologia genética de Piaget,

¹ Comunicação integrante da Mesa Redonda *Religião e Espiritualidade*, V Seminário Nacional de Psicologia e Senso Religioso, realizado na PUC-Campinas, SP, entre 14 e 16 de maio de 2004.

psicanalistas do ego e psicólogos da personalidade - Allport, Murphy, Murray, Maslow. A Psicologia Humanista, que inclui a auto-realização entre as metas básicas de desenvolvimento, tem o principal mérito, como lembra Grof (1985), de reconhecer que a compreensão do psicológico demanda uma apreensão mais completa que, além dos fatores intrapsíquicos e intra-orgânicos, considere também as influências sociais, culturais, ecológicas, econômicas e políticas.

4. A *Quarta Força* reúne psicologias que consideram, além dos fatores já enunciados, uma outra dimensão – a transindividual, ou seja, incluem aspectos que transcendem o eu pessoal. Na condição de expansoras do movimento humanista, estas psicologias conservam a ótica da terceira força – inclusão de aspectos complementares ao intrapsíquico - e, de certo modo, ampliam o espectro ao considerarem e valorizarem a dimensão espiritual do humano. Dizendo de outro modo, a orientação transpessoal tem por fulcro a "auto-transcendência", o que, em última análise, a diferencia da orientação humanista, cuja meta de desenvolvimento é a "auto-realização". Assim, na psicoterapia transpessoal a capacidade humana para a "auto-transcendência", além da "auto-realização", é reconhecida como meta final do desenvolvimento (Tabone, 1988: 101, citada por Boainain, 1998:18).

Para enriquecer o debate aqui proposto, convém que nos detenhamos em alguns aspectos das Psicologias de Quarta Força. E, ao fazer isso, constatamos que, enquanto a auto-realização tem por ideal o desenvolvimento máximo do potencial humano, o que somente é possível através de um contínuo esforço consciente da vontade, a auto-transcendência vai além: ingressa no domínio do 'transpessoal', nível em que, além de desejos e motivações, se fala em *meta-necessidades* e *meta-motivações*.

A partir do estudo de indivíduos que vivenciavam experiências transcendentais ou culminantes (*peak experiences*) em estados místicos espontâneos, Maslow (1962) postulou a existência de um estado de consciência superior, ao qual denominou nível transpessoal, cuja abordagem, ao demandar nova formulação teórica, estimulou o surgimento de uma psicologia "transpessoal, trans-humana, centrada mais no cosmos que nos desejos e interesses humanos. Dessa abordagem se esperava que fosse suficientemente competente para incluir fenômenos da espiritualidade na discussão científica.

O movimento desencadeado por Maslow rapidamente agregou estudiosos e pesquisadores, de modo que em 1969 surgiu a *Associação de Psicologia Transpessoal (Transpersonal Psychology Association)*, que incluiu, Grof, Sutich, Rogers, Frankl e James Fadiman, entre outros.

Capra (1986:358), citado por Parizi (2004:11), afirma que “a psicologia transpessoal ocupa-se, direta ou indiretamente, do reconhecimento, da compreensão e da realização de estados místicos ou ‘transpessoais’ da consciência, assim como das condições psicológicas que representam barreiras para tais realizações. O fato de seus interesses e os das tradições espirituais se aproximarem uns dos outros determina que numerosos psicólogos transpessoais trabalhem em sistemas conceituais buscando articular psicologia e religião. Sua posição difere radicalmente da adotada pelas escolas de psicologia ocidentais, propensas a considerar qualquer forma de religião ou espiritualidade como baseada em superstições primitivas, aberrações patológicas ou falsas crenças a respeito da realidade, inculcadas pelo sistema familiar e pela cultura”.

Descamps, igualmente citado por Parizi (2004:12), referindo-se ao surgimento da Psicologia Transpessoal afirma que a referida articulação “se dava ao redor de um novo paradigma científico que incluía o espiritual. O mundo, formado de objetos materiais em interação, é uma estrutura energética fluida, como nosso corpo. Há uma unidade subjacente entre homem e universo. (...) As diversas terapias transpessoais permitiram acessar uma dimensão interior que ainda não tinha sido explorada pela psicologia: a dimensão do sagrado. Foram recuperadas para a ciência psicológica a medicina sagrada de povos antigos e técnicas corporais utilizadas para propiciar a experiência mística”.

A Transpessoal, portanto, oferece uma nova visão do mundo, do homem e da ciência. Num Universo compreendido como uma teia em que todos os elementos se interligam, o homem não está só e perdido. Tal concepção, baseada em pressupostos da Física quântica, pressupõe a matéria como uma teia infinita de eventos mutuamente inter-relacionados e auto-consistentes, nenhum elemento mais importante que outro e todos determinantes da estrutura final. De modo análogo, Capra afirma ser o mundo uma rede unitária e complexa de interseções e ligações, do microcosmo atômico ao macrocosmo, na qual se inclui o espiritual.

Parizi chama atenção para dois fatos importantes: (1) embora recebida e respeitada nos Estados Unidos e nos países europeus, no Brasil a Psicologia Transpessoal ainda não foi legitimada por parte dos órgãos oficiais e (2) não há um único método psicoterapêutico que possa receber o título de transpessoal, sendo possível falar apenas, conforme sugere Descamps, em “psicoterapias de *inspiração* transpessoal”.

Tendo transitado nos domínios das Psicologias de Quarta Força, passemos agora para o âmbito da Etnopsicologia

2. Etnopsicologia²O verbete *etnologia* no Dicionário Aurélio - *ramo da Antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais* ou *estudo e conhecimento, sob o aspecto cultural, das populações primitivas* – produz incômodo. As expressões povos naturais e populações primitivas advêm de classificações precipitadas das formas de organização sociocultural dos povos, realizadas por estudiosos e pesquisadores que, ao olharem grupos-objeto “de fora”, servem-se de um suposto padrão de normalidade. Tal postura encontra equivalentes na Psicologia. Como sabemos, muitas das psicologias também observam indivíduos-objeto e grupos-objeto a partir de supostos padrões de normalidade.

A etnologia, enquanto campo de estudo e conhecimento de grupos étnicos, ao encontrar-se com a psicologia passa a constituir um espaço de interação disciplinar denominado Etnopsicologia, cuja principal característica é a inclusão de determinantes sociais, históricos e culturais na busca de compreensão dos fenômenos psico-sócio-antropológicos e de possíveis soluções para transtornos psíquicos. O ideal é que isso se realize sem classificações valorativas.

Noronha (1994), ao realizar uma síntese histórica da aproximação entre Psicologia e Etnologia, sublinha a participação dos antropólogos nessa empreitada: Franz Boas, como Malinowsky, não confiando nas possibilidades da psicanálise para a compreensão das sociedades primitivas, propôs novos métodos. Ruth Benedict, sua seguidora, após realizar investigações junto a imigrantes europeus e asiáticos, criou o conceito de padrão cultural. Refere-se ao suicídio, por exemplo, que em alguns países constitui crime sujeito às penalidades da lei e em outros é considerado ato nobre. Ao publicar *Padrões de Cultura*,

² Parte do material aqui apresentado foi publicado em RIBEIRO, R. I., SALAMI, S & DIAZ, R. B. C., 2004.

Benedict chama atenção para o fato de haver pluralismo e relatividade cultural na construção de personalidades e com isso oferece importante contribuição para aproximar a Psicologia da Etnologia. Alvo da crítica de Bastide, por imprimir excessiva ênfase às determinantes da sociedade abrangente e atribuir menor importância às influências do grupo familiar na formação individual, Benedict contraria as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade. Margaret Mead, também seguidora de Boas, preenche uma lacuna teórica ao realizar estudos dos complexos nucleares e valorizar a primeira infância na formação dos indivíduos. Acompanhando o desenvolvimento de crianças desde o nascimento até a puberdade e estudando as relações no interior das famílias e destas com a sociedade abrangente nas ilhas de Samoa, de Almirantado e na Nova Guiné, pôde observar que nem sempre se verifica a ocorrência do complexo de Édipo, o que sugere deverem-se os transtornos de personalidade antes a condições sociais do que individuais. Contrapondo-se à afirmação de que o cultural pode ser explicado por dinamismos da libido, como pretende Freud, as antropólogas Mead e Benedict afirmam ser a libido modelada pelo cultural. Criam a Escola Cultura e Personalidade, posteriormente enriquecida com as contribuições de Linton e Kardiner.

No campo da Etnopsiquiatria, Noronha destaca a presença de Devereux, Collomb, Basaglia, Pichón-Rivière e Roger Bastide. O húngaro Georges Devereux (1908/1985), considerado seu fundador, realizou estudos na França e Estados Unidos, graduando-se em Ciências Exatas e Psicanálise, licenciando-se em Psicologia, doutorando-se em Letras e adentrando os domínios da Etnologia e da Antropologia. Sua extensa obra inclui cerca de 12 livros e 230 artigos. O neuropsiquiatra e psicanalista francês Henri Collomb, também autor de muitos artigos, tendo sido transferido em 1959 da Universidade de Nice para o Senegal, ali permaneceu vinte anos e, em vez de impor modelos terapêuticos ocidentais, procurou conhecer os recursos originários da região em que estava e recorrer aos psiquiatras tradicionais, criando novas formas de atividades extra-hospitalares. Ao retornar a Nice criou um serviço de psiquiatria social para atender à demanda de uma clientela composta de imigrantes de diversas etnias. O italiano Basaglia, o argentino Pichón-Rivière e o francês Roger Bastide compartilharam com os demais pioneiros da Etnopsiquiatria o

ideal de combater o etnocentrismo do pensamento ocidental. Todos eles deixaram seguidores.

Pichón-Rivière, primeiro representante da Etnopsicologia na América Latina, teve por discípulo Moffatt (1984), que em seu livro *Psicoterapia do Oprimido - ideologia e técnica da psiquiatria popular* diz o seguinte: *Nossa concepção de saúde mental implica a recuperação, o resgate da identidade pessoal do paciente (...) E sabemos que esse processo só pode se desenvolver através do resgate da identidade histórica e cultural de nosso povo, também degradada pela antinomia civilização européia versus barbárie nativa* (p. 9).

Nessa obra, Moffatt analisa o esquema ideológico que alimenta a dicotomia civilização-barbárie, fórmula utilizada pelos centros de colonização ideológica para negar e reprimir a identidade cultural e histórica de povos a eles subordinados. Critica também as ideologias subjacentes à psiquiatria repressiva e as formas de articulação dos vários sistemas - Ministério da Educação, Igreja Tradicional e "ideologia caritativa" das sociedades beneficentes – para o engendramento da "degradação benevolente" de indivíduos pertencentes a setores expoliados da população. Ao descrever o mundo do marginalizado ele analisa fenômenos da cultura popular, cujas raízes estão na história do povo e estuda o "folclore psicoterápico popular", que inclui modalidades psicoterapêuticas utilizadas pelo curandeirismo e magia popular.

Estamos tratando aqui de possíveis leituras de fatos psicológicos. O longo processo de capacitação profissional de psicoterapeutas inclui a formação de óticas de leitura: diariamente os aprendizes dirigem-se à escola e entregam seus olhos para a modelagem dos cristalinos. Configura-se, gradativamente, um modo particular de leitura da realidade a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção. Muito bem. Vai se construindo, no dizer de Pichón-Rivière, um ECRO - Esquema Conceitual Referencial Operativo - esquema de conceitos que serve de referencial para a leitura da realidade e a partir do qual se opera sobre ela.

Enquanto as universidades empenham-se no preparo dessas lentes os universitários continuam andando por aí, no mundo dos não-iniciados no “saber”. E se tiverem sorte, outras lentes serão moldadas por outros mestres, possibilitando formas alternativas de leitura da mesma realidade. Em fotos antigas vemos o vovô superpondo dois óculos para

enxergar melhor. A superposição de duas ou mais lentes de leitura, se utilizada adequadamente, possibilitará, uma vez superada a fase do borrão, o delinear de formas configuradas com nitidez, que permitem alcançar significados antes insuspeitados.

A perspectiva etnológica em psicoterapia exige o moldar de múltiplas lentes. Utilizamos uma expressão de Moffatt para lembrar que, ao "decapitar culturalmente" a pessoa que busca atendimento psicoterápico, nós a despersonalizamos. Práticas psicoterápicas que desconsideram crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece e se assume enquanto tal, promovem desqualificação e favorecem uma relação em que "o senhor ordena a seu servo" que se cure mas não o resgata para aquilo que ele é com seu povo, com seus valores, com seus mitos. A "cura" processada com base em valores e normas "cultas" - colonizadas – mutilam culturalmente a pessoa que busca o atendimento. (Moffatt, 1984: 17)

A re-interpretação dos esquemas de terapia europeu-norte-americanos constitui condição indispensável para criar possibilidades de exercício de uma psicoterapia popular - *criolla* no dizer de Moffatt. A palavra *criollo* no contexto argentino não possui o significado de crioulo para nós brasileiros. Para nós o vocábulo refere-se aos negros ou negrodescendentes enquanto para os argentinos e outros latino-americanos e caribenhos, o vocábulo *criollo* refere-se àquele cujas raízes estão na terra e na vida simples do povo e que pouco ou nada tem a ver com a civilização e a cultura erudita de estilo europeu irradiada nesses países. O caso argentino é paradigmático, pois encontramos paralelos em toda América Latina e Caribe e a compreensão das psicoterapias no Brasil pode ser beneficiada pela reflexão de Moffatt, na medida em que se verifica aqui, sem esforço algum, a ocorrência da mesma polaridade civilização versus barbárie, cultura branco-européia versus cultura negra ou indígena.

Convém, agora, transitarmos nos domínios da sabedoria africana, revendo a concepção negro-africana de universo e tempo, nela particularizando a concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura. Antes, porém, cabe aqui um breve comentário: é interessante observar como concepções milenares a respeito do universo vêm sendo retomadas pela ciência moderna e pós-moderna.

2. Concepção negro-africana de Universo e Tempo

Para os africanos o mundo visível manifesta um mundo invisível. Num universo compreendido como uma enorme rede de conexões, imensa teia em que *não se pode tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto, tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo*. Tudo contribui para formar uma unidade e nesse conjunto o homem acha-se ligado a todos os demais seres: *de Deus a um grão de areia o universo africano é sem costura*, diz Erny (1968).

O sagrado permeia todos os setores da vida africana, sendo impossível distinguir de modo estanque o espiritual do material nas atividades cotidianas. Uma força, poder ou energia permeia tudo e o valor supremo é a vida. Essa força vital não é apenas física. Considera-se felicidade a posse da força e infelicidade sua privação: feliz é o homem forte e, sendo forte é ele saudável fisicamente, bem equilibrado psicologicamente, detentor de recursos econômicos, bem sucedido socialmente, chefe de família numerosa, capaz de viver em paz com seus ancestrais. Tal força, como qualquer outra, pode ser adquirida ou transmitida; pode aumentar até atingir sua expressão máxima ou diminuir até o esgotamento total.

A existência pessoal transcorre no tempo, é lógico, mas a concepção africana de tempo difere da ocidental. Para os ocidentais a passagem do tempo é vivenciada como linear, com um passado que inicia no nascimento ou na fecundação, um presente e um futuro que tem por data final o dia da morte. Para os africanos, entretanto, a vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas e o ciclo da vida é circular: a pessoa vai se transformando até atingir a maturidade, continua se transformando até a velhice, transforma-se até atravessar o portal da morte e alcançar a condição de ancestral, transforma-se para renascer, criança novamente.

Querendo identificar um traço que distinga bem as concepções negro-africanas das ocidentais, basta considerar o significado do passado para cada grupo desses. Os ocidentais, marcados a ferro e fogo pela cultura do narcisismo, vivem orientados predominantemente para o futuro e relativizam a importância do passado de tal modo que, se perguntarmos a alguém qual era a profissão de seu bisavô, por exemplo, ficaremos sem resposta. Nas sociedades africanas tradicionais, entretanto, embora haja uma preocupação com o futuro, grande parte dos movimentos é orientada pelo passado, pelos feitos dos heróis míticos e dos

antepassados. Tal apreensão do sentido do tempo é determinada, em parte, pela vivência contínua de ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações de antepassados.

A História e Pré-História africanas acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-número de mitos em todo o continente versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... O passado não é vivenciado como um tempo morto. Pelo contrário, é um oceano no qual tudo mergulha. A noção de anterioridade no tempo é carregada de significados e sobre ela se baseiam muitos direitos sociais - uso da palavra em público, acesso a iguarias, direitos na sucessão real etc. O essencial nesse caso, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem. E os que nasceram antes têm mais direito do que os que nasceram depois, em obediência ao princípio de senioridade.

Apresentada em rápidas linhas a concepção africana de universo e tempo, particularizamos aspectos do grupo étnico iorubá, da África ocidental, no que diz respeito à noção de pessoa e às concepções de destino, saúde, doença e cura.

Os conceitos iorubás de pessoa e destino humano

*A cabeça do complacente não quebra, o prato do benevolente não trinca
Crianças, dinheiro e saúde fluem para dentro da casa do benevolente*

(adágio iorubá)

Quando potências européias se reuniram para realizar a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885 para repartir entre si territórios africanos, numa divisão realizada em gabinete, foram definidas novas fronteiras geográficas. Os iorubás, também conhecidos como nagôs, grupo étnico que ocupava a *Yorubaland*, Território Iorubá, na África Ocidental, passaram a ser localizados como habitantes dos países Nigéria, Togo e República do Benin, locais onde, evidentemente, conviviam e continuam convivendo, com diversos outros grupos.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás foi conduzido às Américas e Caribe. No Brasil sua presença é expressiva e a cultura de Orixás, divindades do panteão iorubá, integra o patrimônio cultural, artístico e social brasileiro, marcando profundamente com traços africanos a identidade nacional.

Os iorubás compreendem a pessoa como constituída de partes que estabelecem relações entre si e com forças cósmicas e naturais. Dessas partes apenas uma é considerada visível, sendo as demais invisíveis: *ara*, *ojiji*, *okan*, *emi* e *Ori*. *Ara* é o corpo físico; *ojiji* - *fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida; *okan*, traduzido por *coração*, acha-se intimamente associado ao sangue e representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital, associado à respiração, é o *sopro divino* que anima o homem, significando também, *espírito* ou *ser*; *Ori*, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte, período durante o qual *Ori* continua acompanhando o homem, então na condição de ancestral, do mesmo modo que o acompanhou durante a existência física, até o momento da nova encarnação.

O sentido literal de *Ori* é *cabeça* e todo *Ori*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando *ori inu* (cabeça interior) está bem todo o ser do homem está em boas condições.

Num “universo entendido como uma grande rede de participação, onde ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras, do plano invisível, a pessoa, constituída de porções visíveis e invisíveis, capaz de atuar conscientemente nos vários planos e instâncias e de neles manipular a força vital, pode, ao administrar o jogo de forças estabelecido pela qualidade de seu *ori* (*ori rere* ou *ori buruku*) e do próprio caráter e conduta, promover seu desenvolvimento para tornar-se *forte* (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem estar de sua coletividade. Nesse complexo ocupa lugar de honra, como vimos nos exemplos apresentados, o conselho, que deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (*ewo*) e de um *ebó* específico que, através da manipulação bem orientada da força vital, afasta o mal ainda não instalado, neutraliza ou atenua o já instalado e atrai o bem” (Ribeiro, Salami & Diaz, 2004:96).

Os conceitos iorubás de saúde, doença e cura

Como vimos, felicidade é ser forte. Ser forte é estar carregado de axé, a força vital. Ser forte é ser saudável e isso inclui estar bem fisicamente, ou seja, com saúde física, estar bem situado socialmente, dispor de recursos econômicos satisfatórios, bons amigos, boa vida conjugal... O homem saudável não é, pois, aquele que apenas goza de saúde física. Considerando que a saúde individual integra um sistema de trocas energéticas que inclui o entorno, qualquer desequilíbrio é desequilíbrio energético particularmente identificável em algum dos planos mencionados e, portanto, doença passível de tratamento.

A medicina tradicional iorubá, indissociável da magia, é definida por Dopamu³, como *arte e ciência de preservar ou restaurar a saúde através de recursos e forças naturais*. Suas práticas encontram-se sob domínio da mesma divindade, Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, que possui entre seus mais importantes seguidores *Aròni*. *Aròni*, cabeça de cachorro, dotado de uma única perna, é um mestre que sequestra seres humanos talentosos e os leva a viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas (Salami, 1990).

Apoiados na concepção segundo a qual divindades e espíritos auxiliam a cura, médicos e magos, indistintamente denominados *onisegun*, *elegbogi*, *olosojin* e *oloogun*, embora com distintas conotações e atribuições de valor⁴, são curadores: possuem conhecimentos de formas terapêuticas e os utilizam para sanar condições patológicas de saúde, entendida do modo amplo ao qual nos referimos. Seus conhecimentos são adquiridos no âmbito familiar e ampliados no contato com seres espirituais. Os magos detêm poder para realizar feitos extraordinários como preservar amores, evitar acidentes e assim por diante.

Sendo as moléstias físicas e outros desequilíbrios considerados resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, sobrenatural ou mística, seu diagnóstico, bem como as indicações de intervenção terapêuticas advêm da consulta oracular.

Os recursos médico-mágicos incluem rituais, pois certas substâncias naturais possuem, além dos princípios ativos, algumas qualidades de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais se entrelaçam de tal modo que em certos rituais torna-se difícil discriminar entre

³. Dopamu, 1989.

⁴. Dopamu, 1988.

uns e outros. Por exemplo, a uma mulher estéril poderá ser dada a orientação de ingerir o útero de um animal fértil. Quase tudo pode ser usado como recurso terapêutico: animais, plantas, pedras, metais, areia, esqueletos, crânios, ossos em geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Quanto à questão da palavra, enfatizamos o fato de que todo ser, objeto ou elemento tem seu próprio poder natural ao qual se pode apelar ou dar ordens, desde que seja conhecido o seu nome místico ou primordial, também chamado "nome de fundamento".

Alguns tratamentos agem simultaneamente a nível biológico e espiritual. É preciso enfatizar que o ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode constituir um meio necessário à remoção da causa - de ordem espiritual - para que a medicação possa agir a nível físico, conforme assinaei. Em praticamente todas as circunstâncias o uso dos medicamentos é acompanhado da recitação de encantamentos (*ofó*).

Cabe agora perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o homem em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas ou psicoterápicas mostram-se possíveis e coerentes com tal ECRO⁵?

Tal noção de pessoa, de caráter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre os diversos homens no Homem e entre os diversos componentes – visível e invisíveis - de sua constituição. Através do conhecimento de aspectos de seu *ipin Ori*, ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence. Não encontramos entre os iorubás da sociedade tradicional psicoterapeutas tal como os conhecemos nas sociedades ocidentais. Ancestrais, os já-idos, e anciãos, apoiados na importância a eles atribuída, dado o indiscutível princípio de senioridade, aconselham, sabiamente, crianças, jovens e adultos que a eles recorrem. Entre os conselheiros incluem-se certamente os *onisegun*, médico-magos, os *babalorixás* e *ialorixás* e, com o máximo de autoridade possível, os *babalaôs*, através de quem Orunmilá fala.

⁵ A noção de ECRO foi apresentada anteriormente.

Interessante assinalar que a definição tradicional iorubá de saúde encontra uma versão ocidental moderna nas formulações da Organização Mundial da Saúde, que inclui o bem estar espiritual entre outras dimensões do estado de saúde - corporais, psíquicas e sociais (WHO, 1998). Assim sendo, para o bem-estar global e multidimensional, a dimensão espiritual do ser humano também é considerada (Dorneles e cols., 2004).

Por tratar as experiências místicas e meditativas como processos mensuráveis e quantificáveis (WHO, 1998), com base nas evidências acumuladas na literatura e na prática médica, a OMS, através do grupo de Qualidade de Vida, incluiu em seu instrumento genérico de avaliação de qualidade de vida - o WHOQOL-100 - *World Health Organization Quality of Life Instrument* (100 itens) -, um domínio denominado Religiosidade, Espiritualidade e Crenças Pessoais, o que denota o fato de estar o presente debate inserido nas discussões contemporâneas da OMS sobre concepção de saúde.

Chegamos agora ao quarto domínio acima enunciado: o das religiões brasileiras de matriz africana, que preservam em seu conjunto de crenças e em suas práticas parte dessa herança ancestral.

4. Religiões Brasileiras de Matriz Africana⁶ Em *Geografia das Religiões Africanas no Brasil*, Bastide (1971) identifica duas grandes vertentes: a que deu origem aos *candomblés* e *xangôs* e a que originou os *candomblés de caboclo* e *candomblés de angola*. No contexto urbano, influências do catolicismo e do espiritismo de Allan Kardec favoreceriam o surgimento da *Umbanda*. Mais recentemente se observa o surgimento de novos espaços religiosos – alguns de prática da Religião Tradicional Iorubá, trazida num novo movimento de diáspora livre e o de práticas afro-cubanas, de influência predominantemente iorubá. Vejamos alguns pormenores a respeito desses contextos religiosos.

Candomblé

O termo *candomblé*, usado para designar tradições e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, designava inicialmente, danças religiosas e profanas. A denominação *xangô*, usada em Pernambuco, nas referências ao local de culto e aos próprios rituais, aponta para a

⁶ O material apresentado nesta seção foi publicado em RIBEIRO, R. I., 2004.

importância desse orixá naquela região. Desde o início da escravidão, africanos de distintas origens étnicas uniam-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem ao candomblé. Essa denominação advém do termo *kandombile*, que significa culto e oração. Segundo Carneiro (1978), somente em 1830 o candomblé surgiria oficialmente no Engenho Velho, terreiro fundado na Bahia por três mulheres negras - Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô e que viria a dividir-se posteriormente em função de disputas pelo poder. Proibido pelas autoridades civis e religiosas, sua prática tornou-se oculta, o que fez aumentar o preconceito em relação a ele. A identificação das *nações de candomblé* baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado: nomes das divindades, alimentos e roupas, cânticos rituais e histórias apresentando elementos do idioma *ewe* indicam tratar-se de nação *jeje*; se em vez de *ewe*, usam-se elementos do iorubá, sua identidade é *kêtu e nagô*. Segundo Lody (1987), as *nações* foram organizadas em: *Kêtu-nagô* (iorubá); *Jexá ou Ijexá* (iorubá); *Jeje* (fon); *Angola* (banto); *Congo* (banto); *Angola-Congo* (banto); *Caboclo* (modelo afro-brasileiro). O grupo *jeje-nagô* resulta da união de elementos iorubás e fon e o *nagô-vodun*, da união de elementos dos cultos aos orixás e aos voduns.

Umbanda

A Umbanda, surgida no Rio de Janeiro na década de 1920, adveio da chamada *Macumba*, também surgida nesse estado por volta da segunda metade do século XIX. A Macumba assimilou elementos de múltiplas origens étnico-religiosas sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus elementos: alguns orixás e parte da estrutura dos cultos *nagôs*, *caboclos catimbozeiros*, práticas mágicas europeias e muçulmanas, santos católicos e influências do espiritismo de Kardec. Profissionais liberais, militares e funcionários públicos, advindos do kardecismo, migraram para esses cultos, impondo-lhes nova estrutura e desencadeando um processo de institucionalização (Magnani, 1986). Num altar ou *congá* encontramos imagens cristãs, budistas, tradicionais africanas, além da representação de personagens como índios, pretos-velhos, marinheiros, ciganos, crianças etc. As orações incluem cânticos em português aos orixás e rezas cristãs como o Pai Nosso e a Ave Maria. Magnani (1986:13) não considera a Umbanda *uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista e sim o resultado de um processo*

de reelaboração, em determinada conjuntura histórica, de ritos, mitos e símbolos que adquirem novos significados no interior de uma nova estrutura.

É interessante considerar o fato de que, conforme assinala Cascudo (1988), na acepção popular *macumba* refere-se mais ao ebó e à “coisa-feita”, à mandinga, ou seja, mais às práticas mágicas, tidas como ações de feitiçaria do que às práticas religiosas. Dois termos parecem ter favorecido a inclusão do Candomblé e da Umbanda (Macumba) – agora reduzidos a suas práticas mágicas - num grande saco de gatos, favorecendo que se tornassem alvos fáceis de discriminação: o termo *macumba*, usado para designar todas as práticas de magia popular e tradicional, com ou sem cerimônias religiosas, e o termo *mandinga*, originalmente relativo ao povo mandinga do Mali, país africano e que adquiriu no Brasil o sentido de *encantamento* ou *feitiço*. Sabemos que os africanos escravizados eram impedidos de expressar suas crenças religiosas, consideradas práticas de feitiçaria. Como lhes era permitido cantar e dançar músicas profanas, se reuniram em *nações*, *batuques*, *confrarias*, *cerimônias mortuárias*, toleradas pelo regime escravista e foi aí que encontraram espaço para a preservação e transformação de suas práticas religiosas de origem. Quando chamados a organizarem-se em *confrarias* e *irmandades católicas*, ali encontravam oportunidade para cultuar as próprias divindades: ao prostrarem-se diante de ícones cristãos, construíram correspondências entre eles e as suas divindades. No Brasil, os iorubás relacionaram Santa Bárbara, protetora dos homens nas tempestades, a Oyé, senhora dos ventos e tempestades; São Jorge, vencedor do dragão infernal, a Ogum, guerreiro, senhor dos metais; Sant' Ana, avó materna de Jesus, a Nanã Buruku, a mais velha *iyagba*; Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, a Oxum, senhora das águas doces... Congos e angolas, impossibilitados de render homenagem a seus ancestrais, passaram a render culto a espíritos-símbolos dos antepassados: Pai Joaquim de Angola, Pai Benedito, Pai João, Maria Conga...

Africanidades no Catolicismo

Fortes elementos de sincretismo são encontrados nos espaços de cultos não-cristãos. São encontrados também em espaços em que ocorrem práticas cristãs como, por exemplo, as de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de Nossa Senhora da Boa Morte. Esta última, irmandade de mulheres em Cachoeira, município da Bahia, reúne num espaço de

devoção católica grande número de ialorixás (“mães-de-santo”), com idade superior a 50 anos. A liderança desse grupo compete à mulher mais velha, de acordo com o princípio africano de senioridade, segundo o qual se define a superioridade hierárquica dos mais velhos sobre os mais novos. Observa-se, ainda, atualmente, uma tendência crescente à introdução de liturgias africanas em cultos católicos.

Religião Tradicional Iorubá

Nos últimos anos, com força crescente na última década, observa-se no Brasil o surgimento de um novo espaço religiosos de matriz ioruba: o de prática da Religião Tradicional Iorubá. Esse movimento, que inclui valorização dos conhecimentos do Sistema de Ifá-Orunmilá, tem como principais atores babalaôs da Nigéria e babalaôs cubanos e, de certa forma, vem preencher importante lacuna.

A Religião Tradicional Iorubá, originária da *Yorubaland* – Nigéria, Togo e República do Benin (antiga Daomé), na África Ocidental, uma das mais fortes raízes do Candomblé e da Umbanda, tem seu panteão de divindades constituído pelos Orixás, regido pelo Ser Supremo, Oluwa, também chamado Olodumare. Embora não se trate de uma religião politeísta, tem sido assim considerada. Possui um riquíssimo *corpus* literário, oralmente transmitido através das gerações, no qual se identifica um corpo teológico denso, coerente e complexo, mantido invisível em alguns países da diáspora.

Fatores históricos determinaram expressivas diferenças entre a diáspora africana no Brasil e em Cuba e entre elas se inclui o fato de não haver “famílias” de babalaôs no Brasil e haver bem estruturadas “famílias” de babalaôs em Cuba.⁷ A prática do *erindilogun*, jogo de búzios, adotada por babalorixás e ialorixás, é igualmente regular, freqüente e abrangente nesses dois países. O mesmo não ocorre com as consultas a Orunmilá, realizadas exclusivamente por babalaôs: enquanto em Cuba, como no continente de origem, esse recurso ocupa lugar privilegiadíssimo e é bastante conhecido pela população, no Brasil seu uso é ainda bastante restrito pois, conforme foi mencionado, sua chegada ao Brasil é recente.

⁷ Sobre esse fato, de vital importância na organização religiosa de matriz iorubá, não nos detemos neste contexto. Mais dados para a sua compreensão podem ser encontrados em DIAZ, R. B. C. & RIBEIRO, R., 2004.

A consulta a Ifá-Orunmilá, realizada por babalaôs através de jogo divinatório com *opele*, a corrente divinatória e outros recursos oraculares adicionais quando necessário, remete ao *Corpus* Literário de Ifá, corpo da sabedoria iorubá. Através do jogo o babalaô obtém revelações sobre o passado e o presente do consulente e predições sobre seu futuro. A obtenção de informações que estão aquém e além dos canais senso-perceptivos do sistema nervoso central do sacerdote, certamente é tanto maior e mais precisa quanto mais intuitivo e sensível ele for. Assim sendo, aos recursos estritamente técnicos do jogo oracular associam-se qualidades pessoais do sacerdote, algumas de caráter paranormal.

A respeito das práticas afro-cubanas, as notícias mais divulgadas dizem respeito à presença de babalaôs no Rio de Janeiro e São Paulo.

Quanto à presença de babalaôs nigerianos, sem sombra de dúvida, o papel mais expressivo competiu nesses anos ao Babalawo Fabunmi Sowunmi, Balogun⁸ dos Babalawo de Abeokuta, capital do estado de *Ogun* que, por determinações do culto, sempre se fez acompanhar da sábia anciã *Obimonure Asabi Dyaolu*, respeitável praticante de *oogun* (medicina tradicional iorubá), sua *Iyanifa*. Nesses anos todos de vinda regular ao Brasil, trazido pela iniciativa corajosa do doutor Sikiru Sálámi, o King, esse babalaô nigeriano realizou mais de 500 iniciações em Ifá⁹ - de brasileiros e europeus – colaborando de modo expressivo para a difusão de conhecimentos da sabedoria iorubá.

Este movimento da nova diáspora iorubá ganha expressão física na fundação recente de um templo de ensino e prática da Religião Tradicional Iorubá no município de Mongaguá, estado de São Paulo – o Oduduwa Templo dos Orixás, belíssima e grandiosa obra arquitetônica, talvez sem equivalentes em toda a América e que, por iniciativa de Sikiru Salami, com o apoio de Tânia Vargas, confirma, no plano material, a relevância da nova expressão brasileira que a velha religiosidade iorubá conquista no Brasil.

O fenômeno histórico e social da presença de babalaôs nigerianos e cubanos no Brasil parece não haver recebido até agora, com o merecido e devido rigor, um estudo. Pelo que

⁸ *Balogun*: chefe dos guerreiros, organizador das estratégias de guerra. A vitória ou fracasso depende de sua força vital; termo utilizado também para designar uma liderança religiosa. *Babalawo* (babalaô): literalmente, *senhor do segredo*; termo muitas vezes utilizado, no Brasil, no mesmo sentido de *babalorisa* (babalorixá), homem que ocupa a posição hierárquica mais elevada no culto aos Orixás; também denominado pai-de-santo.

⁹ Convém esclarecer que iniciar em Ifá não significa criar novos babalaôs. A iniciação em Ifá não confere status de babalaô ao iniciado.

conhecemos nos parece que tudo o que temos até agora são opiniões, a maior parte advindas de “gente do Santo”, baseadas em “bom senso”, sugestivas, muitas delas, da existência de ressentimentos cujas raízes são misteriosas e apoiadas em conclusões precipitadas.

Ao chegarmos a este ponto, já transitamos pelos quatro domínios propostos e podemos retornar ao tema central: Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Consideremos o fato fundamental de que as pessoas buscam nos espaços psicoterápicos ajuda para atenuarem seu sofrimento ou para melhor responderem a demandas concretas, cotidianas, por vezes acanhadas, de sua rotina diária. Buscam ajuda para curar-se ou desenvolver-se.

Na tentativa, ainda tímida, de articular elementos desses complexos universos, duas questões nos parecem relevantes:

- (1) Como responder a exigências básicas da prática psicológica em situações nas quais os clientes buscam, simultaneamente, atendimento psicoterápico e religioso? Ou seja, associam atendimento psicoterápico a aconselhamento religioso.
- (2) O que caracteriza uma psicoterapia de inspiração negro-africana?

Relativamente à possível articulação entre exigências básicas da prática psicológica com intervenções religiosas caracterizáveis como situações de aconselhamento religioso, em situações nas quais aos procedimentos psicoterápicos são associadas práticas religiosas, como por exemplo a consulta “espiritual” realizada através de jogo oracular, verificamos que a busca de resposta a essa questão pode se beneficiar de elementos advindos de outro campo de debates: o das possíveis relações entre aconselhamento religioso e qualidade de vida.

Simão (2004) reúne dados interessantes: pesquisas realizadas com o propósito de verificar se as experiências de caráter espiritual contribuem para melhorar a qualidade de vida, indicam que pessoas que têm uma prática religiosa e buscam apoio espiritual de alguma natureza, mostram-se mais beneficiadas que outras (Koenig, 2001). Young (1989), segundo o qual, a prática do aconselhamento pastoral, embora não incorporada à atividade dos

profissionais de saúde, vem atraindo um crescente interesse por parte de terapeutas e clínicos, refere que pesquisas vêm confirmando que a eficácia do aconselhamento pastoral ou religioso obtém altos escores de bem estar, reabilitação e diminuição de impacto aos eventos vitais (LeFavi, 2003, Jensen, 2003). Young (2003), ao realizar um estudo comparativo a respeito do papel do aconselhamento pastoral exercido por clérigos afro-americanos e pastores anglo-saxões em áreas como saúde, relacionamento e vida familiar, identificou a ocorrência de desempenho semelhante entre os dois grupos estudados. A crença e a confiança em um líder religioso desempenham importante papel na eliminação de sintomas. Pesquisas recentes avaliam o papel do apoio social e psicológico oferecido por líderes religiosos a seus fiéis: tal apoio, oferecido a pessoas motivadas para recebê-lo, são efetivos para o bem estar pessoal, para a resolução de conflitos e para a redução de sintomas, como dores, por exemplo.

Os dados reunidos por Simão fortalecem a hipótese de que possa ser benéfica a associação entre psicoterapia e aconselhamento religioso, desde que os ECROs utilizados sejam compatíveis, e desde que o conselheiro religioso e o terapeuta não entrem em competição, e passem a “disputar poder sobre a cabeça” do cliente.

Para a segunda questão - o que caracteriza uma psicoterapia de inspiração negro-africana? – a resposta é imediata: é o fato de ela encontrar, simultaneamente, respaldo em dois quadros referenciais, dois esquemas conceituais referenciais operativos – ECROs: um, o da tradição cultural/religiosa eleita e outro, o formulado por alguma das psicologias da Quarta Força, com suas decorrentes propostas de diagnóstico e intervenção psicoterapêutica. Certamente, práticas psicológicas inspiradas na sabedoria negro-africana integram o quadro das Psicologias da Quarta Força, por suporem possibilidades de auto-transcendência e as intervenções clínicas inspiradas nessa concepção de homem, universo, tempo, saúde, doença e cura necessariamente consideram aspectos físicos, anímicos e espirituais, além dos socioculturais.

O diálogo contínuo entre os dois ECROs é indispensável e isso nem sempre é possível. Em trabalho recentemente publicado¹⁰ apresentamos dois ECROs - um negro-africano e outro branco-europeu – que propiciam condições para o diálogo. Se a noção de pessoa e destino

¹⁰ Ribeiro, Salami e Diaz, 2004.

humano e a concepção de universo e de tempo adotadas advêm da tradição iorubá, por exemplo, os recursos para compreensão dos dinamismos e para as intervenções psicoterápicas, devem referenciar-se, ainda que não integralmente, no mesmo ECRO. E, simultaneamente, encontrar respaldo num ECRO desenvolvido segundo os rigores científicos da Psicologia.

Em qualquer uma das duas situações – quer se trate de caracterizar um processo psicoterapêutico de inspiração negro-africana, quer se trate de articular exigências básicas da prática psicológica a possíveis intervenções religiosas, muitas vezes caracterizáveis como situações de aconselhamento religioso – convém não esquecer dois elementos importantes: (1) que a associação entre procedimento clínico e aconselhamento religiosos é tanto mais eficaz quanto mais compatíveis forem os ECROs dos quais derivem e (2) que o diálogo teórico entre procedimentos clínicos e atividades religiosas, sejam estas quais forem, exige uma indispensável disposição para transitar em zona de fronteiras e coragem para questionar pressupostos epistemológicos e metodológicos longa e fortemente enraizados. Porque dos profissionais dispostos a esse diálogo se espera que não abandonem o necessário rigor científico e realizem uma praxis capaz de articular as exigências básicas das psicologias com as soluções trazidas pelas religiões. Isto para evitar o divórcio entre práticas psicoterápicas fundadas em convicções teóricas da Psicologia e o corpo de crenças da Religião eleita como referencial. Sem perder de vista o fato de que as técnicas servem humildemente à arte de favorecer - nos processos humanos - a transformação do metal menos nobre em ouro. Antes de concluir, cabe realizar algumas considerações. A primeira delas diz respeito à afirmação de que ciência e espiritualidade são áreas antagônicas vem sendo questionada no interior das ciências humanas. Tentativas de compor ciência e espiritualidade vêm sendo empreendidas explicitamente por autores entre os quais Needleman (1988), Sheldrake e Fox (1996). Simão (2004) lembra que até o começo dos anos 60 os estudos eram dispersos, tendo ocorrido nesse período o surgimento dos primeiros *journals* especializados, entre os quais o *Journal of Religion and Health*, publicado a partir de 1961. Mais recentemente passaram a ser desenvolvidos estudos, alguns novos, outros reeditados, cuja metodologia possibilita obter legitimidade científica.

Outra consideração diz respeito ao fato de que o tema das possíveis correlações entre cura e fé, crença e cura, é um tema emergente: expressivo número de eventos científicos e

[MA1] Comentário: Oi Roni: acho que falta algo aqui. Quem sabe seria: "antagônicas; tal afirmação vem sendo..."

reuniões de grupos de todos os portes vêm agrupando investigadores e estudiosos de diversas áreas do saber em torno desse debate.

Quanto às técnicas passíveis de utilização, quando se transita nessa zona de interface, nossa experiência nos leva a sugerir que são válidas muitas das técnicas propostas pelas diversas psicologias, desde que sejam coerentes ideológica, epistemológica e metodologicamente, com as concepções do terapeuta a respeito de natureza, devir e destino humanos, de saúde, doença e cura e desde que o terapeuta tenha claramente explicitado para si, seu próprio ECRO.

Finalmente, vale lembrar que os brasileiros, como outros povos latino-americanos e caribenhos, estiveram submetidos a imposições de caráter religioso, abundantemente utilizadas como ópio ou recurso de estímulo à passividade, ou seja, como recurso de dominação e exploração. O momento histórico é outro e agora talvez já seja possível o reconhecimento e resgate do potencial religioso desse grupo social, de modo a incluir a espiritualidade como ingrediente de fortalecimento pessoal e comunitário, visando melhor qualidade de vida individual e coletiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 1971
- BOAINAIN JR., E. *Tornar-se transpessoal. Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo, Summus Ed., 1998, pp. 23-76
- CAPRA, F. *A Teia da Vida*. Cultrix, São Paulo, 1996.
- CAPRA, F. *O tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. SP, Cultrix, 1985.
- _____. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo, Cultrix, 1986.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, EDUSP, 1988
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- DESCAMPS, M.A. *Histoire du transpersonnel*. www.europsy.org/aft/histrans.html.
- DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México, Siglo XXI Ed., 1977

- DIAZ, R. B. C. & RIBEIRO, R. I. "Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil". In PINTO, E. A. & ALMEIDA, I. A. (org.) *Religiões Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade (Exclusão e inclusão social, étnica e de gênero)*. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004.
- DOPAMU, P. A. *The place of onisegun in the yoruba health care system* (inédito). 1988
- DOPAMU, P. A. *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigéria* (inédito). 1989.
- DORNELES, M. A. e cols. "Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade". In: *Espiritualidade e Qualidade de Vida*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004.
- ERNY, P. *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le livre africain, 1968
- GROF, S. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1985.
- JENSEN, R. "Cross-cultural perspectives in palliative care". In *Pain Palliative Care Pharmacother.* 17(3-4):223-9, 2003.
- KOENIG, H. *Handbook of Religion and Health: a Century of Research Reviewed*. Oxford University Press, 2001.
- LAPLANTINE, F. *Etnopsiquiatria*. Lisboa, Veja, 1978, pp. 67-128 / 147-149
- LeFAVI R. G., WESSELS, M. H. "Life review in pastoral counseling: background and efficacy for use with the terminally ill". In *Journal of Pastoral Care Counseling.* 57(3): 281-92., 2003.
- LODY, R. *Candomblé. Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ed. Ática, 1987 (Série Princípios, No.108)
- MAGNANI, J.G.C. *Umbanda*. São Paulo, Ed. Ática, 1986 (Série Princípios, No 34)
- MASLOW, A. *Toward a psychology of being*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1962.
- MOFFATT, A. *Psicoterapia do Oprimido. Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular*. São Paulo, Cortez e Moraes, 1984
- NEEDLEMAN, J. *A sense of the cosmos. The encounter of modern science and ancient truth*. Harmondsworth: Penguin, 1988.
- NORONHA, M. "A etnopsiquiatria e o reconhecimento do saber popular". *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 37, 113-115, 1998
- NORONHA, M. "La aproximación de la psicología a la Etnología: producto y historia (II)". *Rev. Psiquiatría Fac. Med. Barna*, 21,1, 16-22, 1994
- PARIZI, V. G. *Psicologia Transpessoal. Algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas*. Monografia. São Paulo, 2004 (inédito). PICHÓN-RIVIÈRE, E. - *El*

- proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1977
- RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil. Os iorubás*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996
- RIBEIRO, R. I. “Macumba? Isso é coisa de preto! Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil” In PAIVA, G. J. (org.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas*. São Paulo, Eds. Loyola, 2004
- RIBEIRO, R. I. “Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto!” In PAIVA, G. J. & ZANGARI, W. (org.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- RIBEIRO, R. I., SALAMI, S & DIAZ, R. B. C. “Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antropológica”. In ANGERAMI, V. A. *Espiritualidade e Prática Clínica*. São Paulo, Ed. Thomson, 2004.
- SALAMI, S. *A Mitologia dos Orixás Africanos. Coletânea de Adúrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríkì (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos Orixás na África*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990
- SALAMI, S. “Matriz Iorubá de Práticas Divinatórias nos Países da Diáspora Africana”. In PINTO, E. A. & ALMEIDA, I. A. (org.) *Religiões Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade (exclusão e inclusão social, étnica e de gênero*. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004, v. 2
- SALAMI, S. *Poemas de Ifá e normatização de condutas sociais dos Yoruba da Nigéria*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCHUSP, 1991
- SHELDRAKE, R.; FOX, M. *Dialogues on science & spirituality*. London: Bloomsbury, 1996.
- SIMÃO, M. – Dados de anotação pessoal. Os dados aqui referidos foram reunidos pelo psicólogo e pesquisador Manoel Simão, membro da ALUBRAT- Associação Luso-Brasileira de Psicologia Transpessoal, não tendo sido ainda publicados. São Paulo, 2004.
- TABONE, M. *A Psicologia Transpessoal*. São Paulo, Cultrix, 1988
- VALLE, E. (1998) *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola.
- World Health Organization. WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB). Report on WHO consultation, Division of Mental Health and Prevention of substance abuse, Geneve, 1998.
- YOUNG, J. L., GRIFFITH, E. E. “The development and practice of pastoral counseling”. In *Hosp Community Psychiatry*. 40(3): 271-6, 1989.

YOUNG, J. L.; GRIFFITH, E. E.; WILLIAMS, D. R. "The integral role of pastoral counseling by African-American clergy in community mental health". In *Psychiatric Services*. 54(5):688-92, 2003.

Roni: está lindo! Vc quer críticas ferrenhas, mas está difícil... Gostei muito do texto. Fiquei pensando uma coisa: o tal do ECRO. Segundo vc, referencial psicológico científico e religioso podem ter o mesmo eixo, e então dá pra funcionar junto, pois uma coisa bate com a outra. Mas o que quer dizer isso que uma coisa bate com a outra? Quereria dizer que o referencial religioso é apenas uma linguagem diferente para o referencial científico? Daí fico sem entender bem. Ciência e religião seriam apenas duas linguagens para dizer a mesma coisa? Não sei o que pensar disso. Suspeito que não. Ao menos para algumas religiões. O que vc acha?