



PRODUÇÃO DE SAÚDE EM UMA COMUNIDADE TRADICIONAL DE TERREIRO DE MATRIZ AFRICANA: O SUJEITO BIO-MÍTICO-SOCIAL¹

Miriam Cristiane Alves²

Nedio Seminotti³

Jayro Pereira de Jesus⁴

Resumo: Este artigo tem por objetivo compreender os processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana, problematizando a dialógica entre o paradigma civilizatório ocidental e o negro-africano. Trata-se de um estudo qualitativo que buscou o diálogo entre o que convencionamos chamar de método recursivo e a etnografia. Foram participantes vinte vivenciadores de uma comunidade tradicional de terreiro de Batuque, de tradição *Jeje-Nàgô*, da cidade de Porto Alegre, RS. Utilizou-se a observação participante, o diário de campo, as entrevistas abertas e um grupo de discussão para produção de informações. A complexidade da dinâmica civilizatória do terreiro não pode ser compreendida por categorias de análise do paradigma civilizatório ocidental. Faz-se necessário romper com a hegemonia do pensamento eurocêntrico na expectativa de, progressivamente, inscrever e visibilizar na cena acadêmica outros modos de compreender o mundo, outras racionalidades no estudo em ciências humanas, sociais e da saúde.

Palavras-chave: Saúde; Comunidade Tradicional de Terreiro; Sujeito; Psicologia Social.

HEALTH PRODUCTION IN A TERREIRO TRADITIONAL COMMUNITY OF AFRICAN MATRIX: THE BIO-MYTHICAL-SOCIAL SUBJECT

Abstract: This article aims to understand the processes of health production in a terreiro traditional community of African matrix, problematizing the dialog between the Western civilization paradigm and the African Black. It is a qualitative study that sought the dialogue between what we call the "recursive method" and ethnography. Twenty people from a terreiro traditional community of Batuque, Jeje-Nàgô tradition, from the city of Porto Alegre, RS, participated. For information production, was used a participatory observation, or field diary, as well as open interviews and a discussion group. The complexity of the civilizing dynamics of the terreiro cannot be understood by categories of analysis of the western civilizational paradigm. It is necessary to break with the hegemony of Eurocentric thought in the expectation of progressively inscribing and making visible in the academic scene other ways of understanding the world, other rationalities in the study of human, social and health sciences.

¹ Este artigo constitui a Tese de Doutorado em Psicologia intitulada "Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana", defendida em 2012 por Miriam Cristiane Alves, sob a orientação do Prof. Dr. Nedio Seminotti, em 2012, pela PUCRS, Programa de Pós Graduação em Psicologia, Faculdade de Psicologia, financiada pelo CNPq, PIBIC/CNPq e MCT/CNPq/MS-SCTIE-DECIT.

² Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Foi Coordenadora Estadual da Saúde da População Negra da Secretaria de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul - SES/RS. oba.olorioba@gmail.com

³ Faz parte do quadro de professores de curso de Pós-MBA da UNISINOS -RS, com foco no Desenvolvimento de Liderança. É consultor na Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul (SPRGS), Brasil, apoiando os Comitês de Psicologia da SPRGS, para elaboração de projetos de inserção social. nedio.seminotti@gmail.com

⁴ Conselheiro Técnico do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social do RS, presidente da Associação Nacional de Teólogos e Teólogas da Religião de Matriz Africana, e diretor geral da Escola de Filosofia e Teologia Afrocentrada. jayrojesus01@gmail.com



Keywords: Health; Terreiro Traditional Community; Subject; Social Psychology.

LA PRODUCTION SANITAIRE DANS UNE COMMUNAUTE TERRITORIALE MATRICIELLE AFRICAINE TRADITIONNELLE: LE SUJET BIO-SOCIAL ET SOCIAL

Résumé: Cet article vise à comprendre la santé des processus de production dans une communauté traditionnelle de cour d'origine africaine, en discutant le dialogue entre paradigme de la civilisation occidentale et l'Afrique noire. C'est une étude qualitative qui a cherché le dialogue entre ce que nous appelons la "méthode récursive" et l'ethnographie. Vingt participants étaient expérimentés d'une communauté traditionnelle Batuque de la cour, la tradition *Jeje-nago*, la ville de Porto Alegre, RS. Nous avons utilisé l'observation participante, journal sur le terrain, des entretiens ouverts et un groupe de discussion pour la production de l'information. La complexité de la dynamique civilisatrice du terreiro ne peut pas être comprise par des catégories d'analyse du paradigme civilisationnel occidental. Il faut rompre avec l'hégémonie de la pensée eurocentrique dans l'espoir d'inscrire et de visualiser progressivement dans la scène académique d'autres manières de comprendre le monde, d'autres rationalités dans l'étude des sciences humaines, sociales et sanitaires.

Mots-clés: santé; Communauté traditionnelle de Terreiro; Sujet Psychologie sociale

PRODUCCIÓN DE SALUD EN UNA COMUNIDAD TRADICIONAL DE TERRERO DE MATRIZ-AFRICANA: SUJETO BIO-MÍTICO-SOCIAL

Resumen: Este artículo tiene por objetivo comprender los procesos de producción de salud en una comunidad tradicional de terrero de matriz africana, problematizando la dialógica entre el paradigma civilizatorio occidental y el negro-africano. Se trata de un estudio cualitativo que buscó el diálogo entre lo que fue conveniente llamar de "método recursivo" y la etnografía. Han participado veinte personas de una comunidad tradicional de terrero de Batuque, de la tradición *Jeje-Nägô*, de la ciudad de Porto Alegre, RS. Se utilizó la observación participante, el diario de campo, las entrevistas abiertas y un equipo de discusión para producción de informaciones. La complejidad de la dinámica civilizatoria del terrero no puede ser comprendida por categorías de análisis del paradigma civilizatorio occidental. Se hace necesario romper con la hegemonía del pensamiento eurocéntrico en la expectativa de a los pocos inscribir y visibilizar la escena académica otros modos de comprender el mundo, otras racionalidades en el estudio en ciencias humanas, sociales y salud.

Palabras-clave: Salud; Comunidad Tradicional de Terrero; Sujeto; Psicología Social.

INTRODUÇÃO

Entender o pensamento mítico e a tradição oral como organizadores de uma dinâmica civilizatória negro-africana é algo muito complexo para quem se constitui a partir de organizadores da Ciência Moderna, tais como objetividade, previsibilidade, neutralidade, regularidade, universalidade e veracidade. Mas, a partir do momento em que olhamos para além do conhecimento produzido em um serviço convencional de saúde, por exemplo, identificando a existência de outros modos de compreender a saúde, temos a possibilidade questionar a ausência de diálogo entre o conhecimento das comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana e o técnico-científico. Ou



ainda, questionar sobre os diferentes sistemas de interpretação do mundo; os diferentes modos de conhecê-lo; sobre a possibilidade de existência de outra racionalidade que dê conta de uma dimensão da vida humana que não é do domínio das ciências, mas, sim, do domínio mítico; sobre as possibilidades de diálogo entre o conhecimento mítico e o conhecimento científico, cada qual com suas regras e verdades. Atlan (1994, p.9) aponta a existência de “várias racionalidades, diferentes maneiras de se ter ‘razão’, legítimas, ainda que diferentes, que dão conta dos dados apreendidos pelos nossos sentidos”.

A partir da premissa da existência de diferentes modos de se ter razão sobre uma mesma realidade problematizamos o diálogo entre duas racionalidades em torno dos modos de conhecer o mundo – o pensamento mítico e o pensamento científico; problematizamos o diálogo entre terapêuticas tradicionais de terreiros de matriz africana e terapêuticas convencionais de serviços convencionais de saúde. E, deste modo, passamos a refletir e a nos questionar sobre a dialógica entre os paradigmas civilizatórios que transversalizam a vida dos adeptos de terreiro: o ocidental e o negro-africano.

A categoria saúde foi operada a partir das atribuições de sentidos e significados construídos pelos participantes na medida em que sustentam modos de descrição, de compreensão e de produção de conhecimento nesse território. Para tanto, levantamos alguns questionamentos: De que modo o terreiro concebe e produz saúde? Como os adeptos vivenciam e compreendem a saúde no terreiro?

O construto comunidade tradicional de terreiro de matriz africana é compreendido como a materialização simbólica e concreta do complexo cultural negro-africano, que se mantém vivo e incorporado à sociedade brasileira por meio de organizadores civilizatórios invariantes, como por exemplo: tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem.

Quanto ao conceito de sujeito, buscamos o diálogo entre a noção de sujeito desenvolvida por Morin (1996; 2003) e a concepção de ser humano na comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. Segundo Morin (1996; 2003), a noção de sujeito parte de uma base *bio-lógica* correspondendo à lógica própria do ser vivo; refere-se a um sujeito que depende do meio biológico, social e cultural para tornar-se autônomo – sujeito auto-eco-organizado. Noção de sujeito que se constrói a partir da noção de indivíduo – este que do ponto de vista biológico é produto de um ciclo de



reprodução e reprodutor em seu ciclo. Todavia, para chegar-se à noção de sujeito, esta organização biológica necessita de uma dimensão cognitiva/computacional como indispensável à vida.

A computação é o tratamento de estímulos, de informações, de signos, de símbolos, de mensagens e organizações que permite ao indivíduo agir dentro do universo exterior e interior. Sujeito que computa por conta própria, por si mesmo e para si mesmo. Eis a ideia de *cômputo*, que é o ato pelo qual o sujeito se constitui, colocando-se no centro de seu mundo (egocentrismo) para lidar com ele, visando considerá-lo, preservar-se, proteger-se, etc. “A noção de sujeito está indissolavelmente unida a esse ato, no qual não só se é a própria finalidade de si mesmo, mas em que também se é autoconstitutivo da própria identidade” (Morin, 1996, p. 49). A identidade do sujeito comporta um princípio de distinção, de diferenciação e de reunificação, o que lhe possibilita a capacidade de referir-se ao mesmo tempo a “si” (autorreferência) e ao mundo exterior (exo-referência). Ou seja, para referir-se a si mesmo é preciso referir-se ao mundo externo – processo de auto-exo-referência. Processo que é constitutivo da identidade subjetiva, permitindo que se opere a distinção entre “si” e “não-si”, “mim” e “não-mim”, “eu” e outros “eus”.

A realidade do sujeito, conforme refere Morin (1996; 2002a; 2002b; 2003), mostra-se mais complexa à medida que ele se torna, ao mesmo tempo, egocêntrico, genocêntrico – dedicado à produção e defesa da progenitura – e sociocêntrico. É preciso conceber o sujeito como aquele que dá unidade e invariância a uma pluralidade de personagens, de caracteres, de potencialidades, podendo oscilar entre o egocentrismo e a devoção absoluta, sublinha o autor. Para Morin (2003), o sujeito possui um caráter existencial “porque é inseparável do indivíduo, que vive de maneira incerta, aleatória, e acha-se, do nascimento à morte, em um meio ambiente incerto, muitas vezes ameaçador e hostil” (p.124); o sujeito “não é uma essência, não é uma substância, mas não é uma ilusão” (p. 128). Nesta perspectiva compreendemos que tanto na cosmologia do terreiro, quanto no pensamento sistêmico complexo, o sujeito é único e a individualidade não é apenas diferença e singularidade, mas também subjetividade.

Face ao exposto, temos como objetivo compreender os processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana, problematizando a dialógica entre o paradigma civilizatório ocidental e o negro-africano.



O artigo está organizado em quatro seções. Na primeira – Método/caminho: dialógica e imersão como princípios –, tratamos das estratégias construídas para respondermos aos objetivos do estudo. Nas três seções seguintes desenvolvemos discussões e problematizações sobre o que denominamos de organizadores da produção de saúde no terreiro – Unidade Cósmica e Força Vital, Organização Mítica e Relação Sujeito-Ancestral-Divindade, Pertencimento e Identidade Cultural.

MÉTODO/CAMINHO: DIALÓGICA E IMERSÃO COMO PRINCÍPIOS

Para Morin (2002b, p.335) a “palavra método deve ser concebida fielmente em seu sentido original”, isto é, caminho, e não em seu “sentido derivado, degradado” tal como na ciência Moderna, constituído por um “*corpus* de receitas, de aplicações quase mecânicas, que visa excluir todo sujeito de seu exercício”. Assim, assumimos a proposição desse autor, em caminhar sem um caminho determinado, em construir um método/caminho enquanto caminhávamos pela investigação (Morin, 2002a, 2003) que nos levou, pouco a pouco, a experimentar e olhar o mundo a partir de outra ‘lente’, de outro paradigma de ciência. Mas, além disso, ele nos possibilitou a imersão na dinâmica civilizatória do terreiro, bem como o uso de sua lente para viver e observar o seu mundo, qualquer mundo, o nosso mundo. Para tanto, o processo iniciático para a vivência da dimensão sagrada desse território foi fundamental. Bastide (1968, p.6) já referia que “a experiência do sagrado é uma experiência ‘corporal’ tanto e mais do que uma experiência ‘intelectual’ ”.

Santos (2008, p. 17) destaca duas possibilidades de pesquisa em terreiros, “desde fora” e “desde dentro”. A autora defende a ideia de que a experiência iniciática por meio da convivência e das inter-relações e socializações no terreiro possibilita ao pesquisador maior capacidade de distinguir entre fatos acidentais ou excepcionais, não realizando, assim, descrições fragmentadas e compreensões deturpadas sobre um determinado fenômeno ou acontecimento, a partir de seu próprio quadro de referências. Deste modo, propõe um método “desde dentro para fora” (Ibid.).

Nossa intencionalidade em pesquisar os processos de produção de saúde em comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana nos levou a um terreiro de Batuque, de tradição *Jeje-Nàgô*, da cidade de Porto Alegre, RS, fundado há mais de 81 anos e com cerca de 150 adeptos, atualmente. Foram participantes do estudo vinte



adeptos, dos quais onze mulheres e nove homens. O *Bàbálórìsà* emergiu como participante-referência por ser conhecedor e vivenciador do assunto pesquisado. Quanto aos demais participantes, três foram indicados pelo participante-referência e dezessete convidados por conveniência (incluindo o *Bàbálórìsà*), tendo como critério a vivência de terreiro e a disponibilidade para participar do estudo.

No processo de produção do material empírico, buscamos construir um *corpus* de pesquisa a partir de observação participante, anotações em diário de campo, entrevistas abertas e um grupo de discussão – os dois últimos gravados e transcritos com a anuência dos participantes.

Nas entrevistas abertas tivemos dez adeptos participantes. Destes, o *Bàbálórìsà* e mais um participante realizaram três entrevistas, um adepto realizou duas entrevistas e os outros sete realizaram uma entrevista cada um, perfazendo um total de quinze entrevistas. Dentre os participantes das entrevistas, apenas quatro fizeram parte do grupo de discussão.

O grupo de discussão foi constituído por três encontros, dos quais participaram quatorze adeptos do terreiro (o *Bàbálórìsà* não se fez presente nessa atividade por avaliar que sua presença poderia inibir os demais), além da pesquisadora e um bolsista de iniciação científica. Esse grupo se caracterizou como aberto, cujo contrato era retomado a cada encontro haja vista a possibilidade de saída e de entrada de novos integrantes. Os encontros foram realizados durante um retiro espiritual já programado pelo terreiro, em julho de 2008, com dez participantes em cada encontro e quatro horas de duração. Como critério para composição do grupo, nós elencamos apenas a disponibilidade e o interesse em participar.

O processo de compreensão das informações produzidas foi contruído em quatro etapas. Na etapa I, após as transcrições, as narrativas registradas na primeira entrevista com o participante-referência foram subdivididas, e, ao mesmo tempo, interligadas em sete organizadores, no sentido de visibilizar os diferentes assuntos abordados pelo entrevistado: 1) relação entre mundo físico e espiritual; 2) estrutura mítica dinâmica; 3) noção de ser humano; 4) noção de sujeito; 5) relação saúde-doença; 6) identidade cultural e 7) *àse*.

Concluído esse processo, voltamos a dialogar com o participante-referência e, num processo recursivo, realizamos a segunda entrevista com o propósito de avaliar, pelo autorreconhecimento, se nossos organizadores faziam sentido para ele e, ao mesmo



tempo, produzir novas informações complementares às anteriores. Nesse diálogo, apresentamos ao entrevistado as compreensões até então realizadas. Esse momento nos permitiu o aprofundamento de alguns temas, de modo que os sete organizadores foram reagrupados e articulados em quatro: 1) *à se* e relação entre os mundos físico e espiritual; 2) estrutura mítica dinâmica e noção de sujeito; 3) relação saúde-doença e concepção de saúde e 4) origem do sofrimento psíquico e identidade cultural.

Após a realização das duas primeiras entrevistas, em um processo recursivo, produzimos um texto articulando o material empírico e os referenciais teóricos. Esse texto foi levado ao participante-referência, que realizou uma leitura minuciosa, para, novamente realizar o autorreconhecimento, ou não, junto ao texto escrito pelos pesquisadores.

Na etapa II, após a transcrição de oito entrevistas realizadas com seis adeptos do terreiro, as narrativas foram articuladas aos organizadores produzidos na etapa anterior, o que possibilitou a emergência do quinto organizador: 5) produção de conhecimento e relação sujeito-divindade. Os resultados foram, novamente, levados ao conhecimento do participante-referência, para o seu autorreconhecimento, ou não, junto ao texto escrito pelos pesquisadores, como na Etapa I.

Na etapa, após a transcrição dos encontros do grupo de discussão, os diálogos foram articulados aos organizadores produzidos anteriormente, possibilitando maior discussão e aprofundamento do quinto organizador. As novas compreensões e discussões foram levadas ao conhecimento do participante-referência, como nas Etapas I e II.

Após um período de problematização, discussão teórica e diálogo com o material empírico, voltamos a realizar uma leitura minuciosa de todas as entrevistas, grupo de discussão e diário de campo, dando início a etapa IV. Dessa leitura emergiu a necessidade de realizarmos entrevistas complementares com os adeptos que haviam participado apenas do grupo, outros que demonstravam um amadurecimento quando comparados ao momento da primeira entrevista, e com outros que pareciam estar mobilizando a comunidade no que tange à temática trabalhada no estudo. Assim, foram realizadas seis novas entrevistas.

Esse processo de retomada e revisão do material empírico, de produção de novas informações e de articulação desse material com as reflexões sobre a existência de organizadores civilizatórios invariantes do terreiro nos levou à reorganização de nossas



compreensões e chegamos a três organizadores da produção saúde no terreiro: 1) unidade cósmica e força vital; 2) organização mítica e relação sujeito-ancestral-divindade; 3) pertencimento e identidade cultural.

A imersão no campo e o diálogo constante entre pesquisadores, participantes e o próprio terreiro foram imprescindíveis para a compreensão das informações. Um diálogo que pôs em evidência a recursividade entre material empírico, participantes, pesquisadores, teorias e conhecimento tradicional do terreiro, o que, por sua vez, possibilitou-nos dar visibilidade acadêmica a este último, sem descaracterizá-lo e descontextualizá-lo. Um método recursivo construído na dialógica, recursividade e relação de autonomia e dependência entre pesquisadores, participantes e terreiro.

UNIDADE CÓSMICA E FORÇA VITAL – A SAÚDE COMO EXISTÊNCIA

Segundo Bâ (2010, p.173), de modo geral, as tradições negro-africanas postulam uma visão mítico-religiosa do cosmos constituído por um universo visível e outro invisível; o visível é “concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento”. E salienta que “no interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário”, de modo que o comportamento do sujeito em relação a si e ao universo que o cerca - mineral, vegetal, animal e a sociedade humana -, “será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões”. Dito de outro modo, o universo visível e o invisível estão conectados em interdependência, cujas forças do cosmos operam na perspectiva de mantê-los em equilíbrio dinâmico, no entanto, diante de uma instabilidade, de um desequilíbrio, as forças que o constituem têm o potencial de operar no sentido da retomada da ordem cósmica. Nesta perspectiva, dialogando com o pensamento sistêmico complexo, podemos dizer que o cosmos se auto-eco-organiza (Morin, 2002a; 2002b; 2003; 2007).

Do mesmo modo, no Brasil, as comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana possuem uma concepção de existência pautada nas relações entre o humano e o cosmos, o natural e o espiritual, o visível e o invisível. Segundo Santos (2008), a existência na tradição *Nàgô* se desenvolve simultaneamente em dois mundos, o físico e o espiritual, diferenciando a vida em cada um deles. Eis que esse foi outro importante aprendizado para nós, pois compreender que a vida está em tudo e em todos, inclusive



nos mortos, não é algo simples. Compreender que a vida está em todos os elementos da natureza, inclusive nas pedras é algo espetacular. E, a partir do momento que começamos a compreender que existe vida, que existe força em todo tipo de existência – mineral, vegetal, animal, humano, antepassado, ancestral, divindade – começamos a nos sentir “desde dentro”. Pudemos escutar as vivências narradas no terreiro a partir de outro olhar, de outro paradigma. A narrativa de *Tokunbó* foi uma das que nos mobilizou:

Tudo, todos os caminhos diziam que eu precisava ter o meu início, né. Os búzios diziam, os santinhos que eu ia tomar passe diziam, tudo dizia, as entidades. E quando vê, eu venho parar em uma casa de *Yemojá*, coisa doida. E aí eu fico pensando que uma das grandes conversas que eu tinha com o mar era isso. [pausa] E aí, de vários outros lugares que passei, vim parar em uma casa de *Yemojá*, e fiz minha iniciação em uma casa *Yemojá*. E uma das grandes conversas que eu tinha com o mar era essa, sabe, então [pausa] parece que a gente pede e as respostas vêm (*Tokunbó*).⁵

Conversar com o mar, como fez *Tokunbó*, parece ser uma das possibilidades de se manter conectado e equilibrado com o mundo invisível, com a força e o sagrado das águas do mar e, sobretudo, é uma forma de manter-se equilibrado no cosmos. Essa inter-relação entre o humano e o mineral – o *Tokunbó* e o mar –, só foi possível porque ambos têm força, energia, poder. Eis, que mais uma vez o aprendizado aconteceu. Foi nesse momento que começamos a compreender o que é força, o que é força vital, o que é poder de realização. Toda existência, todos os seres – vegetal, mineral, animal, humano, antepassado, ancestral, divindade – têm força vital, de modo que essas forças são a extensão, o prolongamento umas das outras. Trata-se da ontologia do ser – a força vital:

(...) Todo o aspecto que diz respeito a ti, que diz dos outros, é energia pura. E energia é uma coisa que transcende, ela não é uma coisa que tá em mim, ela é uma coisa que é. Sabe? Eu troco com as pessoas, eu troco com água, eu troco com os animais, eu troco com as ervas, eu troco com a comida. E tudo, tudo passa pelo teu corpo, passa pelo meu corpo, passa pelas minhas, minhas mãos, pelos meus ossos. Isso é energia pura, e eu tenho uma energia pura (*Windele*).⁶

Conforme Santos (2008), é a força vital, o princípio, o poder de realização – denominado de “*àse*” nos terreiros de tradição *Nàgô* –, que assegura a existência dinâmica do cosmos permitindo o acontecer e o devir de cada sujeito e do todo. Sem força vital, poder de realização, a existência estaria paralisada e desprovida de toda

⁵ *Tokunbó* (nome fictício) foi um participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição do grupo de discussão realizado no dia 21 de julho de 2008.

⁶ *Windele* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em maio de 2008.



possibilidade de realização, pois ela é o princípio que torna possível a vida. Segundo Bâ (2010), a preservação ou o restabelecimento do equilíbrio das forças do qual depende a harmonia dos mundos físico e espiritual, visível e invisível, é uma prerrogativa de todos os sistemas mítico-religiosos negro-africanos. Deste modo, compreendemos que a noção de força vital está diretamente relacionada com a noção de saúde na concepção do terreiro:

(...) uma doença, qualquer tipo de doença, qualquer tipo de ferimento, nem vou falar de doença, mas qualquer tipo de ferimento, ela não está harmonizada com o todo. Aquele ferimento está desarmonizando tudo isso. Porque ela está sentindo dor, porque ela está se sentindo doente e este ferimento precisa ser tratado. Então, tudo o que se produz no terreiro é saúde (*Bàbàlòrìsà*).⁷

Quando o *Bàbàlòrìsà* refere que tudo o que é produzido no terreiro é saúde, está fazendo referência às forças que devem ser manipuladas e mediadas para a restauração do equilíbrio do sujeito com o cosmos. Deste modo, podemos dizer que manipular forças, potencializar forças é produzir saúde, pois força vital, poder de realização é saúde. Assim, essa categoria saúde ganha outra dimensão no terreiro, motivo pelo qual abandonamos a ideia de compreendermos a categoria “saúde mental”, pois ela não faz sentido nesse território. Afinal, a concepção de saúde do terreiro é muito mais ampla, está diretamente ligada à dinâmica do cosmos como um todo, ou seja, ligada às relações entre ser humano, animal, vegetal, mineral, antepassados, ancestrais e divindades.

Portanto, no terreiro a concepção de saúde e a concepção de cosmos são interdependentes. A saúde é a força vital, é o poder de realização é a própria existência:

Eu comecei a vir no terreiro por causa do meu filho menor, (...), porque ele era muito doente quando pequeno, tinha sempre muita febre [pausa], febre de quarenta graus, e baixava o hospital, e os médicos nunca conseguiam descobrir o porquê da febre de quarenta graus. Aí, tinha um professor que fazia capoeira na escolinha que ele ficava, e o professor me perguntou se eu não conhecia religião, por que eu não procurava religião, porque ele [o filho] faltava muita aula. Foi esse rapaz que nos trouxe pra casa do *Bàbá*, era o filho-de-santo dele, um dos mais antigos, e nos trouxe pra cá. Foram feitos vários serviços para ele: segurança de quartinha. E aí foi que eu resolvi também ir nos *òrìsà*, nos caboclos, porque começaram a dizer que eu também tinha que fazer alguma coisa em função da religião, pra saúde. Foi aí que eu me iniciei (*Toki*).⁸

⁷ O *Bàbàlòrìsà* foi o participante-referência da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de sua terceira entrevista concedida em dezembro de 2007.

⁸ *Toki* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em dezembro de 2011.



Manter a saúde do filho e a existência desse filho foi o que levou *Toki* ao terreiro. Mas ela não foi a única a narrar essa experiência. Em nossas observações e conversas com vários adeptos, a saúde foi apontada como um dos principais motivos que os fizeram procurar uma comunidade tradicional de terreiro, o que, consequentemente, os levou ao processo iniciático.

Embora tenhamos feito uma aproximação entre as noções de força vital e de saúde, fazemos a crítica de que esta última é muito reduzida quando comparada à primeira. Assim, compreendemos que toda vez que um sujeito procura o terreiro em busca de saúde ele o faz a partir do conceito convencional construído no paradigma civilizatório ocidental. No entanto, o terreiro opera a partir do paradigma civilizatório negro-africano. Deste modo, sublinhamos que qualquer estudo que queira compreender a interface saúde e terreiro na perspectiva de quem o vivencia, terá que fazê-lo a partir da categoria força vital, poder de realização. Trata-se de uma força que pode ser vivenciada e sentida, mas que não pode ser explicada pelo “Paradigma Simplificador” (Morin, 2002b; 2003; 2007) da ciência moderna:

Só sei dizer que, depois que eu vim aqui, eu melhorei bastante, que a mão dele foi boa, que acertou comigo, que eu vou confiar sempre, espero que eu fique boa mesmo. Ele falou pra mim que eu estava muito desacreditada de tudo; aí, ele disse pra mim que isso ajudou muito, que a confiança que eu tive, que eu vou ficar boa, que eu vou melhorar, que eu vou melhorar, que eu acreditei nele. Os médicos disseram que é um processo inflamatório, e que assim como vai, volta. Agora, eles [os médicos] não sabem como essa melhora, que assim como desapareceu, ela pode voltar. Ele [o médico] disse processo inflamatório; aí, eu disse: “eu já nasci assim, e nunca, nunca incomodou”. Sempre foi as manchas, ali só agora, de repente. Ele [o médico] disse assim: “não, é que poderia ter sido na tua infância, depois na tua adolescência”. Como não deu na tua adolescência, deu agora, que tu já tem mais idade. Poderia ter dado em ti quando tu eras mais nova” [pausa]. Eles [os médicos] não sabem como tratar. E, aí, os remédios, ao invés de melhorar, pioravam. Até o cabelo caiu. As pessoas achavam que eu estava fazendo quimio. E agora, graças a Deus, eu tenho cabelo (*Lewa*).⁹

Durante nossas observações era comum ouvir as pessoas dizendo: “vou fazer um axézinho”, “acho que preciso de um *àse* de saúde”, “hoje eu fiz um *àse* que me deixou renovado”. Essas narrativas nos levaram a refletir sobre a possibilidade da força vital estar, por vezes, diminuída podendo ocasionar algum tipo de sofrimento – entendido

⁹ *Lewa* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em dezembro de 2011.



como um desequilíbrio entre as forças do sujeito em relação às forças do cosmos. A restituição desse equilíbrio é possível pela manipulação dessas forças:

Ela [*Lewa*] ainda não sabe qual é o *òrìṣà* dela, mas no princípio do tratamento eu disse pra ela: “toda a vez que tu fizer uma aplicação desse medicamento que eu tô te passando, tu vai fazer evocação desse *òrìṣà*, desse e daquele *òrìṣà*”. E isso ajudou muito. Agora, com certeza, o fato dela não ter se iniciado [pausa], que esse tipo de manifestação dessa doença, dessa lesão que ela teve na perna é muito relacionado ao próprio *òrìṣà* que ela carrega. Então, com certeza, é um sinal do corpo dela de que está faltando um elemento na sua constituição, para que ela possa ter uma saúde plena. E esse elemento é aquele elemento justamente do seu *òrìṣà*, que são as folhas que a gente está [pausa]. E, aí, a gente entra naquela coisa das interdições alimentares e do que é essencial (*Bàbálórìṣà*).¹⁰

Conforme Pessoa de Barros (2003, p.47), “as intenções, súplicas e o desejo de mudança devem ser verbalizados”, a palavra precisa ser proferida, de modo que é inconcebível pedir às divindades “em silêncio, numa abstração ou recolhimento ensimesmado”. A palavra tem um papel fundamental na propulsão, na condução da força vital, ou seja, tem o poder de animar a vida e colocar em movimento a força vital contida na natureza, nos seres, como referem Pessoa de Barros (2003) e Santos (2008). Nas tradições negro-africanas a palavra possui uma dimensão sagrada vinculada à sua origem divina e às forças invisíveis nela depositadas, por isso, é sempre utilizada com prudência (Bâ, 2010):

(...) Eu acho que as pessoas perderam a noção do valor que tem a palavra como um veículo de *àṣe* e como um veículo do que é sagrado. Esse ano se fala muito disso, porque é um ano de *Bara*, de *Èṣù*. A palavra, a comunicação como um instrumento sagrado, o peso que tem a palavra mal proferida, né. A palavra tanto mata quanto cura. Tem que ter muito cuidado com isso. Às vezes, as pessoas trocam ofensas, e muitas coisas funcionam como um mantra, né, que tu começa a dizer: “tu é burra, tu é burra, tu é burra”, e a pessoa acaba colocando isso no *orí-inú* e achando, realmente, que ela é desprovida, totalmente desprovida de inteligência. E a gente faz isso, a gente faz aflorar, realmente, e a pessoa retorna a sua realidade (*Bàbálórìṣà* entrevista em 2007).¹¹

A narrativa do *Bàbálórìṣà* expressa o fato de que na dinâmica civilizatória negro-africana “a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional” para ser um veículo condutor de força vital, de poder de realização; ela é interação dinâmica, é

¹⁰ O *Bàbálórìṣà* foi o participante-referência da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de sua terceira entrevista concedida em dezembro de 2011.

¹¹ O *Bàbálórìṣà* foi o participante-referência da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição da primeira entrevista concedida em abril de 2007.



atuante e induz à ação (Santos, 2008, p.46). Como refere Bastide (1968, p.7), a civilização negro-africana vê nas palavras “a expressão do que se encontra do outro lado do real” e de onde, ele, o real, retira toda a sua realidade, de modo que a linguagem é concebida como uma mensagem. É por esse motivo que o texto literário oral perde seu significado, sua carga de sentido e de vida quando retirado de seu contexto (Ki-Zerbo, 2010b).

Morin (2002c; 2002d) faz uso da noção de *noosfera*¹², ao pôr em discussão essa dimensão invisível da vida. A noosfera contempla as “coisas do espírito, saberes, crenças, mitos, lendas, idéias, onde os seres nascidos do espírito, gênios, deuses, idéias-força, ganham vida a partir da crença e da fé” (Morin, 2002, p. 44).

A noosfera é povoada de seres materialmente enraizados, mas de natureza espiritual. (Lembremos que a própria matéria é muito pouco material, pois um átomo tem 99% de vazio, e as partículas que o constituem tem uma materialidade ambígua.) Do mesmo modo que a informação tem sempre um suporte físico/energético, embora permanecendo imaterial, o mito, o deus, a idéia, têm um suporte físico/energético nos cérebros humanos e concretizam-se a partir da materialidade das trocas químico-elétricas do cérebro, dos sons das palavras, das inscrições. Dispõem, sobretudo, de um suporte biológico constituído por esses mesmos cérebros e, é isso, que lhes insuflará uma vida própria (Morin, 2002d, p. 141).

Para esse autor, a noosfera possui uma vida múltipla não reconhecida em sua unidade em nossa cultura moderna ocidental laicizada e é constituída por dois grandes tipos de entidades de natureza espiritual: 1) as cosmo-bio-antropomorfas, como os mitos e religiões; 2) as logomorfas, como as doutrinas, teorias, filosofias, que são sistemas de ideias (Ibid., p.143). Com suas entidades espirituais, a noosfera participa da auto-organização da sociedade e do indivíduo, ao passo que, ao mesmo tempo em que envolve os seres humanos, faz parte deles (Morin, 2002c). Assim, ela “tem certamente uma entrada subjetiva, uma função intersubjetiva, uma missão transubjetiva, mas é um elemento objetivo da realidade humana” (Morin, 2002d, p.140). Dito de outro modo, ela está presente nas concepções, nas visões de mundo, nas transações entre sujeitos, entre sujeitos e cosmos, e na própria construção subjetiva de cada indivíduo.

Na perspectiva da comunidade tradicional de terreiro de matriz africana, o cosmos é constituído por duas grandes dimensões, dois mundos que não podem ser

¹² “Termo introduzido por Teilhard de Chardin, em *O Fenômeno Humano*, que designa o mundo das idéias, dos espíritos/mentes, dos deuses, entidades produzidas e alimentadas pelos espíritos humanos na cultura” (Morin, 2002c, p.303).



vistos isoladamente, mas sim, numa relação de interdependência; eles coabitam o mesmo espaço e produzem-se mutuamente, são constitutivos um do outro. Ou seja, eles fazem parte de uma mesma dinâmica civilizatória, cuja ordem cósmica pressupõe o equilíbrio das forças entre seres, entes, elementos da natureza, antepassados, divindades e ancestrais. Há uma contundente indissociabilidade entre o visível e o invisível, o físico e o espiritual. Mundo físico que produz efeitos sobre o mundo espiritual, que por sua vez produz efeitos sobre o mundo físico, ou seja, eles são causa e efeito um do outro, recursivamente. De modo que a vida, a existência, a força vital, a saúde é produzida nessa relação.

ORGANIZAÇÃO BIO-MÍTICO-SOCIAL E RELAÇÃO SUJEITO-ANCESTRAL-DIVINDADE – SUBJETIVIDADE EM CURSO

As civilizações antigas possuem dois modos complementares de conhecimento e de ação sobre o mundo: um “simbólico/mitológico/mágico” e outro “empírico/técnico/racional”; eles existem, simultaneamente, sem que um atenua ou degrade o outro (Morin, 2002c). Nas culturas tradicionais negro-africanas, o mito representa um dos modos de compreender e organizar o mundo, visto que em toda narrativa mitológica há uma lógica, uma racionalidade imanente (Bâ, 2010). Por meio do mito o ser humano “começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores” (Cassirer, 1976, p.64). Nesse sentido, salienta o autor, o pensamento mítico deve ser compreendido como uma forma de objetivação, e não como simples ilusão ou patologia. Ou seja, o mito representa ao humano um modo de compreender o mundo, o universo, o cosmos organizando-o, objetivando-o e racionalizando-o a partir de uma lógica que emana de seu discurso (Ki-Zerbo, 2010a). Conforme Eliade (1991, p.7), “o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual”, sendo possível camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas jamais, extirpá-los.

Nas comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana existe uma organização bio-mítico-social dos sujeitos forjada na relação com divindades e ancestrais. As divindades (*òrìṣà*) estão associadas à origem da criação, à natureza, à vida no universo invisível (*òrun*) (Santos, 2008). Conforme essa autora, o indivíduo se constitui mítico-socialmente a partir do significado simbólico e das propriedades



materiais dos *òrìsà*, que são símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir elementos de um indivíduo singular. Esses elementos possuem dupla existência, ou seja, uma parte reside no universo invisível (*òrun*) e outra no visível (*àiyé*), no próprio indivíduo. A cabeça (*orí*) e o corpo (*ara*) de cada indivíduo são modelados com as propriedades materiais dos *òrìsà* (terra, água, fogo e ar, por exemplo), mas a existência individualizada de cada indivíduo se constituirá a partir da combinação de elementos situados no interior da cabeça (*orí-inú*). Os indivíduos, portanto, possuem genitores divinos (*òrìsà*) e genitores humanos (pai, mãe e antepassados), ou seja, do mesmo modo que o pai e a mãe são criadores e ancestrais concretos e reais de um indivíduo, os *òrìsà* são seus criadores simbólicos e espirituais, seus ancestrais divinos. Compreende-se, assim, que um indivíduo será “descendente” de um *òrìsà*, por ele considerado “pai” ou “mãe”, cuja matéria simbólica o constitui (Ibid., p.103).

Deste modo, os *òrìsà* são entidades divinas, forças da natureza associadas à organização do cosmos; eles regulam as relações e forças vitais do cosmos enquanto totalidade; interiorizam no ser humano elementos da natureza marcando a sua pertença a uma ordem cósmica (Santos, 2008). Os *òrìsà* constituem, orientam e protegem os seres humanos, de modo que cada indivíduo possui um *òrìsà* da cabeça. Conforme Augras (2008), pressupõe-se a existência da divindade no ser humano e, ao mesmo tempo, fora dele; tem-se a compreensão de que cada indivíduo é o altar vivo dos *òrìsà*, tendo o corpo uma formação mítica:

A estrutura mítica à qual eu me referi se refere a sua orixalidade, ao *elédá*, ao *ajunto*, ao *òrìsà* da cabeça, o *òrìsà* do corpo, a sua passagem, como é formado o seu *orí-inú*, a sua cabeça de dentro, através da composição que o próprio *Èsù* acaba colocando, né. Ou seja, o que faz eu ser de um *òrìsà* ou de outro *òrìsà*. E também tem a questão de ancestralidade mesmo, a questão da herança ancestral, já que a gente concebe o indivíduo afrodescendente como um indivíduo coletivo que vai herdando de seus ancestrais [pausa]. Por exemplo, [pausa] eu não sou simplesmente o (...). Eu sou um acúmulo da vó (...), da vó (...) e de todas aquelas pessoas que me precederam antes, e que acabou culminando em mim (...). Então, é um conjunto de heranças com mais a minha orixalidade (*Bàbálórìsà*).¹³

O ancestral é o fundador de uma família, de um território, de uma nação, que desempenhou papel de destaque junto ao seu grupo social e que, após sua morte, ainda

¹³ O *Bàbálórìsà* foi o participante-referência da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de sua segunda entrevista concedida em julho de 2007.



assegura suas bênçãos e interferência diante de quaisquer ameaças; por tais motivos, ele deve continuar sendo lembrado e cultuado ao longo das gerações posteriores (Lopes, 2004; Luz, 1983; Pessoa de Barros, 2003). O culto aos ancestrais, segundo Cassirer (2004), é a primeira fonte, a origem da religião, uma prática comum em diferentes culturas, o que mostra de modo evidente e inequívoco uma característica universal, irreduzível e essencial nas tradições mítico-religiosas. Bastide (1968) refere que nas civilizações negro-africanas o ancestral pode retornar ao mundo dos vivos ao reencarnar-se em um indivíduo do grupo familiar de gerações mais novas, por exemplo, num bisneto. Trata-se de civilizações simbólicas nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade (Ibid.). Assim, por ancestrais compreende-se os familiares já falecidos que, direta ou indiretamente, através da transgeracionalidade, produzem efeitos na subjetividade de seus descendentes:

Quando morre a mãe da gente, a gente vira um ser integral, a gente não é mais ligado a alguém. Ela me forçou a me pensar. Primeiro, eu me forcei a não caracterizar aquilo como perda, e sim como ganho. Acho que esse esforço de dizer que eu ganhei ela para mim é a grande sacada da história, e acho que ela me orienta até hoje. Toda vez que eu quero elaborar alguma coisa, ela vem muito forte. Como eu já vivi, eu já estudei o cardecismo e outras coisas, pra outras leituras isso pode ser até uma obsessão. Mas não é. Eu percebo isso como um norteamento da ancestralidade. Ela virou minha ancestral, a partir disso ela me diz coisas (*Tomíwa*).¹⁴

Os ancestrais são espíritos de seres humanos que estão associados à organização da sociedade, da vida social de um determinado grupo; eles têm a função de interiorizar nos indivíduos a sua pertença a uma comunidade e regular as relações e ética do grupo social, da comunidade numa perspectiva local, diferentemente do *òrìṣà* que representa um valor e uma força universal (Santos, 2008, p.104).

Fazendo uma aproximação com alguns conceitos do pensamento sistêmico complexo, diríamos que o sujeito, nessa visão de mundo, é produzido na interdependência e na dialógica entre o mundo visível e invisível, de modo que, hologramaticamente, ele traz inscrito em sua corporeidade e subjetividade a presença de seus ancestrais e de suas divindades. O sujeito se constitui e se diferencia em sua subjetividade, ao mesmo tempo em que ela é produzida na multiplicidade e unidade da comunidade, dos ancestrais e das divindades; ele se constitui e se diferencia a partir de uma base bio-lógica – desde a perspectiva sistêmica complexa –, e de uma base bio-

¹⁴ *Tomíwa* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em dezembro de 2011.



mítico-social – desde a perspectiva do terreiro. Ou seja, compreendemos que o sujeito é constituído a partir do sentido e significado das divindades e ancestrais, de seus elementos naturais e de sua relação com o coletivo. Nesse sentido, nada mais significativo para um adepto de terreiro do que sentir-se a morada da divindade que constituiu sua individualidade e suas referências coletivas.

Dialogar com sua divindade, senti-la como parte de seu corpo ou tê-la em manifestação no corpo denota a materialidade da relação sujeito-divindade. Conforme Bastide (1968, p.12), trata-se da “participação viva”, da “própria experiência da organização do real e suas ligações místicas”. Deste modo, com uma prerrogativa mítico-existencial, a relação sujeito-divindade tem o potencial de produzir reflexões, questionamentos e problematizações, com maior ou menor intensidade, ao longo da vida de cada sujeito, que por sua vez, poderá construir um caminho de conhecimento sobre si e sobre a sua divindade:

(...) a minha relação com o *òrìṣà* é a boca, é a fala. Quando falam em *Ṣàngó*, eu não consigo entender *Ṣàngó* como o Senhor da Justiça, com aquela distinção que é dita, a justiça. Mas eu não sou uma pessoa tão justa assim, sei lá. Eu me vejo que nem [pausa]. Como o *Bàbá* traz, ele trouxe (a ponto de a gente tá no chão), de que a gente é o reflexo do *òrìṣà*. Eu me vejo como um reflexo do meu *òrìṣà*. E aí eu vejo a boca, não só a boca pelo fato de comer mais, a boca pela fala. A coisa de tu falar, da comunicação, porque é incrível, assim, né, tem pessoas que ouvem mais. E eu falo demais (*Tokunbó*).¹⁵

Essa narrativa de *Tokunbó* nos fez refletir sobre a necessidade de materialização da própria divindade (*òrìṣà* da cabeça) considerando a impossibilidade de tocá-la ou vê-la, embora seja possível sentir a sua presença, a sua força vital e, assim, conectar-se com ela. Ao longo de nossas observações percebemos que essa materialização da divindade pode se dar por meio da sua representação simbólica. No caso de *Tokunbó*, o elemento simbólico é a fala, a comunicação. Ao identificar a comunicação como uma de suas grandes qualidades, *Tokunbó* relaciona essa força vital à própria divindade, tornando-a um importante elo entre eles – sujeito-divindade. *Tokunbó* entende que sua fala, sua comunicação tem força, tem poder para mobilizar pessoas, por exemplo; e para ele isso só é possível porque a fala, a comunicação também é um atributo de sua divindade. Compreender que a comunicação tem força vital, poder de realização, na relação sujeito-divindade, subjetiva, organiza, auto-organiza, significa a vida, o devir de

¹⁵ *Tokunbó* (nome fictício) foi um participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição do grupo de discussão realizado no dia 23 de julho de 2008.



Tokunbó. O que também acontece com *Layode*, porém, para ela, os elementos simbólicos são esculturas de gesso de suas divindades:

Layode: (...) É o meu canal com eles, e esses símbolos também são os apoios, são os [pausa], os locais onde eu repouso as minhas guias. Quando elas não estão no meu pescoço, é nele e na *Òsun* que eu coloco elas. Ninguém mais carrega, a não ser nós três. E aí, quando me pediram pra que eu fizesse esta relação, e esta foto desta relação, desta comunicação, não existiria outra mais efetiva do que ali. Hoje, agora, eu tenho o meu *Sàngó*, mas era uma coisa que eu não tinha antes. Hoje, eu posso vir aqui e falar diretamente com ele, mas antes eu não tinha isso.

Olóri: Será que tu não tinha?

Layode: Não, não tinha ele em vasilha [assentamento]. Não que eu não tinha ele ali, eu tenho ele comigo o tempo todo. Não preciso também tá na frente da minha imagem lá, do meu símbolo pra tá fazendo esta relação. Às vezes, eu tô na rua e tô conversando com ele também, tô pensando, tô tentando me comunicar de alguma forma, e vice-versa. Quando ele não consegue falar na mesa do oráculo, ele me mostra arrebetando uma guia, me mostra, né, em tantas coisas que ele já fez. E são coisas extraordinárias. Esta comunicação é extraordinária. Nunca me falta. Mas, igual, eu gosto de ter esse momento lá na minha casa, entendeu? Que eu me sinto protegida mesmo. Que eu faço este elo assim, por esses símbolos.

(*Olóri e Layode*).¹⁶

Comprendemos que com a vivência no terreiro essa materialização e representação simbólica das divindades começa a ganhar outra dimensão, de modo que a relação sujeito-divindade passa a ser estendida à natureza. E, da mesma forma, organiza, subjetiva, auto-organiza o sujeito, o conecta à dinâmica das forças vitais do cosmos:

(...) A imagem que eu tenho é algo que está sobre nós, que está na natureza. E aí eu coloquei o pôr-do-sol, e até me emocionei, porque fica muito viva dentro da minha mente. Eu coloquei pra eles, eu moro há muitos anos, desde criança, num espaço muito privilegiado aqui da comunidade, que é no morro. E tem uma imagem que é o pôr-do-sol, e ao entardecer, o sol refletido nas águas do Guaíba, ele tem uma energia. Transcende, é algo, pra mim, muito indescritível. Eu sinto algo, assim, como se uma coisa rebentasse dentro de mim. (...) Tanto que às vezes eu digo: “dá vontade de gritar, de cantar, de pular”. Que é algo muito forte, muito forte. Isso ali é a presença viva dos meus anjos de guarda, que é a questão do *àsè*, da energia, da vibração do calor, da vibração da força. Água é vida, água é saúde. O rio transcende energia, transcende saúde. O sol é energia pura, o calor do sol é energia pura (*Windele*).¹⁷

Nesta perspectiva, compreendemos que a organização bio-mítico-social dos sujeitos articula o cosmológico e universal, expresso pelo panteão de *òrìsà*, ao

¹⁶ *Layode* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição do grupo de discussão realizado no dia 23 de julho de 2008. *Olóri* é o *oríko* (nome) da pesquisadora, recebido no processo de iniciação.

¹⁷ *Windele* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição do grupo de discussão realizado no dia 23 de julho de 2008.



ontológico e singular expresso pelos ancestrais. Ela cria a subjetividade sujeito-ancestral-divindade, onde o sujeito está, em relação aos seus ancestrais e às suas divindades, construindo o seu devir num processo dinâmico ao longo de sua existência:

A partir do momento que eu comecei a entender o porquê de certas posturas que eu tinha, eu comecei a me dar conta que eu não sou sozinha. Existe alguém. Existe um ser, uma energia que flui dentro de mim e que norteia os meus passos, que direciona muito das coisas que eu faço, e eu tenho que ouvir isso. Eu não tenho que menosprezar, porque, muitas vezes, tu, a gente se vê diante de situações, e que no primeiro momento tu pensa: “vou agir assim”. Mas num segundo momento, tu te depara com algo, com uma voz, com uma energia, com um sopro te direciona pra uma outra atitude, e que tu para. Eu paro e analiso: “não, mas isso tem muito mais a ver comigo mesma do que a outra atitude, a outra atitude é de uma pessoa que age impensadamente” (*Windele*).¹⁸

A organização mítica orienta a existência e o devir dos sujeitos na relação com divindades e ancestrais. Não obstante, essa construção não acontece apenas nessa tríade, pois a comunidade tem importante papel nesse devir por meio de seus organizadores civilizatórios invariantes – tradição oral, sistema oracular divinatório, culto e manifestação de divindades, ritos de iniciação e de passagem.

Produz-se no terreiro, portanto, um sujeito, uma subjetividade, um devir na interdependência e recursividade entre mundos visível e invisível, na trama de inter-relações entre as forças que constituem esses mundos, na relação sujeito-ancestral-divindade, na vivência da dinâmica civilizatória negro-africana. Sujeito individual e coletivo a um só tempo. Subjetividade que não é o ser, tampouco a essência ou a raiz do ser, mas sim, o constante vir-a-ser na interação consigo, com as divindades, com os ancestrais, com a natureza, com o outro, com a comunidade, com o cosmos.

PERTENCIMENTO E IDENTIDADE CULTURAL NA PRODUÇÃO DE SAÚDE

A tradição oral, a força vital, os universos visível e invisível, a relação sujeito-ancestral-divindade são dimensões, valores, pressupostos da vida no terreiro incompreensíveis aos olhos do paradigma civilizatório ocidental. Situação que provoca conflitos, perturbações, questionamentos àqueles que vivenciam, simultaneamente, dois paradigmas civilizatórios: o negro-africano e o ocidental. Segundo Bastide (1968), os contatos entre esses paradigmas civilizatórios têm potencial de fazer o primeiro perder

¹⁸ *Windele* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em maio de 2008.



seu caráter sagrado e mítico, dando-lhe outro conteúdo, por vezes traumático. *Tomíwa*, em sua narrativa, nos dá algumas pistas sobre como é viver no interior desses dois paradigmas civilizatórios:

Eu acho que isso é reflexo do racismo, da desapropriação da nossa religiosidade, da falta de conhecimento da nossa filosofia, teologia, de entender que o *edjé* é fundamental. A minha mãe precisava fazer uma obrigação, e ela tinha muita resistência de fazer aquela obrigação de quatro pés. E eu acho que ela não tinha a compreensão integral, cosmológica, teológica, filosófica do que seria aquilo para a vida dela, pra harmonização dela. Acho que o que faltava era subsídio mesmo, uma coisa mais ampliada. Ela sabia que aquilo era ela, e ela era daquela religião. Isso é até muito estranho, né, porque a pessoa não consegue ligar. Ela sabia que era de religião, que era o termo que ela usava: “Eu sou de religião, meu pai é o *Sàngó*”; ela acreditava nele, mas, ao mesmo tempo, ela tinha isso porque ela não conseguia se responder. Ela não conseguia entender por que um pombo não faz o mesmo efeito que o quatro pés. Que o quatro pés faria para ela, para a saúde dela, para a saúde mental dela, principalmente, que foi um dos fatores que ela se incomodava muito. Então, eu acho que essa intransigência ela vem por falta de conhecimento, pelo próprio racismo, de entender as nossas coisas menores, de não conseguir visualizar. Eu, por exemplo, sou uma romântica. Desde que eu comecei a pesquisar, e entender a nossa cultura, eu acho ela perfeita, e eu acho que é isso que transforma, essa nossa relação com o sagrado (*Tomíwa*).¹⁹

Bâ (2010, p.169) refere que a tradição oral é, ao mesmo tempo, “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial”. Não obstante, na contemporaneidade, *Tomíwa* aponta uma grande dificuldade vivida por adeptos de comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana em compreender as ligações, conexões e integralidade de seus saberes. Fazemos essa reflexão, pois durante nossas observações e, fundamentalmente, durante minha vivência no terreiro percebi que os sujeitos sabem o que fazer e como fazer, mas que muitas vezes não compreendem o porquê fazer determinados ritos:

Então, quando eu comecei a fazer uma ligação das coisas, quer dizer: poxa, quando eu era criança e minha mãe fazia certas coisas, certas práticas que a minha mãe executava comigo e com meus irmãos, ela estava ali, transmitindo uma cultura que ela também herdou, mas que ela reproduzia. Sem saber até explicar como e por quê, mas ela reproduzia. Só que eu acho, assim, a gente tem que saber, tem que buscar a fundo onde é que está a origem dessa história, não é simplesmente repetir as coisas, por repetir (*Windlele*).²⁰

¹⁹ *Tomíwa* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em dezembro de 2011.

²⁰ *Windlele* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em maio de 2008.



Windele e Tomiwa nos dão pistas sobre as incompreensões e fragmentações sentidas e vividas por quem consegue perceber as dicotomias produzidas pelo paradigma civilizatório ocidental. Suas narrativas traduzem um sentimento de que está tudo fragmentado e uma grande necessidade de juntar, conectar, articular novamente esses fragmentos provocados pelo colonizador europeu:

Kunle: (...) Acho que tem sido uma descoberta esta nova forma de tratar a religião, uma descoberta no sentido de que: como tu trabalha isto associado ao teu ritmo de vida. Então, a gente vai passando a vivenciar a religiosidade sob o aspecto da religião e acaba delimitando isto, vivendo, né. Acaba não conseguindo enxergar esta dimensão maior - acho que dá para trazer para o conjunto dos aspectos de vida que a gente tem.

Olóri: Deixava separado?

Kunle: É, deixava à parte.

Olóri: Com as outras dimensões da vida?

Kunle: É, deixava à parte. É uma coisa da tua espiritualidade, uma coisa particular, pessoal tua. E mesmo que tu vivesse aquilo, a partir daquilo tu tivesse uma orientação, assim, de vida, mas tu não trabalha isto assim como uma coisa mais complexa. [pausa] Enxergando isto, a gente dentro da religiosidade ter orientações para questão da própria saúde, né, do mal-estar, a questão profissional, né, na questão pessoal particular de vida, sei lá. Enfim, a gente busca, sempre buscou entender. Buscou nas entidades, buscou nos *òrìṣà*, no oráculo, enfim, mas nunca tava dentro da nossa dimensão de enxergar isto como uma coisa de estar junto, de fazer parte de ti, parte mítica, enfim, do teu jeito, da tua característica de ser. Então, eu acho que é o mais correto, e eu tenho visto esta discussão em poucos lugares. Não é uma discussão que a gente tem visto ela de forma muito apropriada, digamos assim. Temos vivenciadores na Matriz Africana, né, daí é uma coisa pontual nossa. Acho que tem tomado uma dimensão legal, tomado um rumo legal, assim. Tem tido assim um novo momento, digamos assim, e isto é bom, porque fortalece a religiosidade, fortalece... (*Olóri e Kunle*).²¹

A necessidade de se compreender como um sujeito integral, a partir do terreiro, aparece como uma questão importante para *Kunle*, tanto numa perspectiva individual quanto coletiva. As reflexões por ele produzidas, bem como a busca por outro modo de vivenciar e se relacionar com o terreiro denotam um potencial para a articulação e a compreensão de valores e concepções negro-africanas em seu cotidiano. No entanto, observamos que quando os adeptos estão fora do terreiro, eles têm dificuldade em conceber e articular o sagrado e os valores do terreiro com outras dimensões de suas vidas como, por exemplo, a dimensão profissional e a social. De modo que o terreiro é muitas vezes visto e vivido como uma “ilha”, um sistema fechado, cuja função é

²¹ Kunle (nome fictício) foi um participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em junho de 2007. *Olóri* é o *orúkò* (nome) da pesquisadora, recebido no processo de iniciação.



organizar, orientar, equilibrar, fortalecer os sujeitos para que possam enfrentar “o mundo lá fora”, como escutamos algumas vezes:

Como a gente consegue viver, e viver plenamente, com esta dicotomia ocidental. Porque quando você bota o pé no terreiro, pra dentro, você [pausa] quer dizer: “hoje eu tava percebendo, todo mundo ontem de manhã, todo mundo”. Tem gente que sai, *Olóri*, aí eu perguntei por alguém: “foi trabalhar, saiu”. Este é o princípio do corte: o cara estava aqui dentro, ontem, o *Kunle*, por exemplo. Dançando, cantando, alguém que tá aqui, que saiu hoje, né, que a divindade ficou a florada, e depois ele meio que seccionou isso e vai lá. Vai pra um lugar de opressão, um lugar de competitividade, uma série de agressões físicas e também simbólicas. E quando é que este homem se recompõe? Quando adentra esta porta, nesse todo. Haja cabeça, haja complexidade, [pausa] a uma visão de totalidade. Por que você não adocece? Não fica maluco? Não vai pro hospício? Apesar de tudo, isso não acontece (*Talabi*).²²

Observei e vivenciei esse questionamento de *Talabi* ao longo dos meus cinco anos de terreiro. Bastide (1955, *apud*. Cuche, 1999, p. 133), em suas pesquisas sobre o universo dos terreiros de matriz africana, defendia a ideia de que a população negra conseguia ser, ao mesmo tempo, “fervorosos adeptos do culto do Candomblé e agentes econômicos perfeitamente adaptados à racionalidade moderna”; argumentava que a população negra adepta do Candomblé passou a viver em dois universos sociais distintos, sem que eles se comunicassem. O que, por sua vez, demonstrava que a aculturação não produzia, necessariamente “seres híbridos, inadaptados e infelizes”; a essa capacidade Bastide denominou de “princípio de corte” (*Ibid.*). Ou seja, argumentava que a população negra que vive em um contexto social pluricultural tem a capacidade de cortar “o universo social em um certo número de ‘compartimentos isolados’ nos quais eles têm ‘participações’ de ordem diferente que por isso mesmo, não lhes parecem contraditórios” (*Ibid.*, p. 134).

Não obstante, se num dado contexto social, histórico e cultural os adeptos de terreiro viviam com certa tranquilidade face aos estratégias da racionalidade moderna, identificamos na contemporaneidade, por meio das narrativas dos participantes de nossa pesquisa, uma situação um pouco diferente. Isto é, se um dia a fragmentação provocada pelo princípio de corte teve função protetiva para a saúde mental dos adeptos de terreiro, na contemporaneidade, ele também pode agir como fator desagregador na medida em que os sujeitos não conseguem mais articular aquilo que um dia foi fragmentado; não tem mais consciência dos cortes realizados por seus antepassados.

²² *Talabi* (nome fictício) foi um participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição do grupo de discussão realizado no dia 23 de julho de 2008.



Assim, viver em dois universos sociais, em duas perspectivas civilizatórias, simultaneamente, acabou produzindo, hoje, nos adeptos de terreiro um sentimento de fragmentação da própria individualidade, da própria identidade cultural:

Bom, eu falei várias coisas aqui, né. Falei de consciência cultural, também entender por que estar nessa religião, que ela é do jeito que é; falei do racismo, falei da prática, de como é essa vida no terreiro. Acho que essas coisas desagregadas causam um atrito nas pessoas, causam um monte de desconexões ou um monte de incoerências: ah, aqui eu sou de um jeito, ali eu sou de outro; uma hora eu sou negra, outra hora eu não posso ser; uma hora essa cultura é legal, outra hora não. Acho que essa variação de coisas causa na pessoa um monte de conflitos. Pessoal, social, e eu acho que essas coisas causam instabilidade, causam desconfortos. Também, inclusive da minha mãe. Eu acho que a minha mãe, ela poderia estar aqui. Se ela incorporasse valores, critérios de vida e de morte a partir da nossa visão. Entender que ela, enquanto velha, seria útil. Ela tinha horror à velhice, ela se incomodava com aquilo. Ela tinha muitas instabilidades, inclusive essa relação com o *òrìṣà*. Ela não aceitava que o *òrìṣà* permitisse que ela estivesse daquele jeito, mas não é isso. A velhice faz parte da vida. É um monte de compreensões que falharam. Um monte de peças que não tinha para formar o quebra-cabeças. E ela se tornar harmônica e se tornar saudável. Eu acho que ela não tinha essa saúde. Essa saúde mental, e isso vem pro corpo, vem pras ações, vem pras atitudes, vem pro pensamento de como levar a vida ou de como as pessoas levam a vida. E acho que o terreiro, hoje, ele tem que fazer isso. Ele tem que reestruturar, ressignificar ou reencaixar esse quebra-cabeça que eu falei, que tem peças faltando, mas as peças estão aí soltas, elas existem. O papel do terreiro é de reorganizar a cabeça das pessoas, com o aval delas e com o querer delas também. Tem várias energias aí atuando numa só cabeça: a da própria pessoa, o *òrìṣà* da pessoa, a comunidade, o pai-de-santo, os irmãos. Acho que esse conjunto de coisas cria um ambiente saudável e uma pessoa organizada e mais saudável (*Tomíwa*).²³

E ainda, essa fragmentação, associada à necessidade de manutenção e preservação do complexo cultural negro-africano, tornou aquilo que deveria ser segredo apenas para o mundo ocidental, segredo para o próprio mundo de matriz africana. O que, por sua vez, produziu grandes hiatos no conhecimento mítico e tradicional dos terreiros provocando a não compreensão, por parte de alguns adeptos, do motivo da realização de determinadas práticas e saberes, repetindo-as sem maiores reflexões e crítica:

Na minha vida, isso ganha uma outra dimensão quando eu me descubro necessitando de algo mais do que essa, digamos assim, essa filosofia de vida, né, que minha mãe tinha. Isso era uma filosofia de vida, que ela direcionou a nós, filhos, só que chegou um momento em que eu, eu comecei a pensar que eu precisava de algo além disso, eu queria mais, entender melhor, eu queria maiores explicações. Eu queria visualizar, né, outros horizontes que o terreiro

²³ *Tomíwa* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em dezembro de 2011.



pode proporcionar, e que muitas coisas a minha mãe não tinha resposta, porque ela sempre ficou muito, assim, de uma forma, assim, muito superficial; aquelas práticas, vamos dizer assim, práticas médicas, né, de palhativos, de medicações que eram dadas, pra atender às necessidades de nós, crianças, eu e meus irmãos. Só que, aí, o ser humano, a gente cresce, tu te depara com uma série de situações, em trabalho, na escola, na família, na convivência, nos teus próprios questionamentos, que tu angustia, às vezes, com coisas que tu nem, nem tu mesmo entende o porquê. E aí, às vezes, tu te questiona: “ah, será que tô doente? Será que eu estou com algum problema? Será que eu tenho alguma deficiência? Será que, o que será que tá faltando na minha vida?” E eu, a minha mãe tinha toda essa, esse carinho, né, com a medicina, digamos assim, tradicional do terreiro (*Windele*).²⁴

Quando Bastide (1955, *apud*. Cuche, 1999, p. 135) refere que o sujeito “introduz os cortes entre seus diferentes engajamentos”, consideramos que esse movimento protetivo em saúde mental continua atual. No entanto, entendemos que não é possível viver no interior de cada universo, de cada engajamento sem comunicação entre eles. Para que isso aconteça, um dos universos precisará, necessariamente, se sobrepor ao outro e, ao observarmos a história de nosso país, os terreiros estiveram por muito tempo na clandestinidade. O adepto de terreiro por muito tempo precisou esconder sua identidade cultural, quando no interior de outro universo que não o terreiro, situação que produz sofrimento psíquico, isto é, diminui a força vital. A narrativa de *Windele* traduz essa falta de referências, falta de uma identidade cultural contextualizada e articulada aos saberes e práticas de sua mãe que, ao introduzir o princípio de corte em seus engajamentos, deixa *Windele* num grande hiato. Assim, ao mesmo tempo em que o corte pode ter sido protetivo para a mãe, o foi desagregador para *Windele*.

Nesse sentido, compreendemos que não é mais possível conceber cada um desses universos sociais de modo isolado; não é possível conceber que o corte entre esses sistemas sociais impeça a troca de informações entre os dois paradigmas civilizatórios: o ocidental e o negro-africano. Assim, numa proposta de atualização deste princípio, compreendemos que ele precisa dialogar com o que chamamos de “princípio de complexificação” tendo em vista o fluxo de informações entre os sistemas sociais, sistemas de ideias, entre concepções e visões de mundo. Fluxo de informações que produz descontinuidades e continuidades mediante um processo de recriação e auto-organização permanente:

²⁴ *Windele* (nome fictício) foi uma participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de uma entrevista concedida em maio de 2008.



Hoje, eu me sinto bem, acho que com todos esses passos, essas etapas que eu te falei, essa caminhada toda, enfim. Mas hoje eu sinto que estou num outro estágio, realmente, assim, de como me relacionar com a Religião de Matriz Africana, e como isso se comporta, influencia no dia a dia da minha vida. Então, eu consigo sentir a importância disso para me organizar. Que era um pouco antes, talvez, aquela coisa que, não sei se por ter um pouco de vivência, pouco tempo de aprontamento, porque só fiz em dois mil e cinco, e quando a gente fez a entrevista foi em dois mil e sete, enfim, não sei. Mas isso não era uma coisa nítida para mim; eu tinha essa relação com a Matriz Africana, mas não estava bem traduzida, bem elaborada. Hoje não, hoje eu tenho uma elaboração não conclusiva, mas bem mais definida, bem mais nítida, e que me ajuda a pensar bastante em outras coisas. Pensar valores, pensar princípios, pensar em estudo, pensar em educação, pensar em família, o que eu vou fazer e tal. Então, hoje, é aquela coisa da palavra que às vezes a gente não consegue enxergar ela, que é a responsabilidade, né. É uma palavra muito usada, enfim, e daqui a pouco isso começa a te incomodar, começa a te preocupar em fazer coisas coerentes com o que tu pensas. Então, acho que isso começa a fazer parte de vez, porque, se não fizer, isso incomoda. E eu sinto que isso vem em decorrência disso - uma outra formação, uma outra concepção que eu passei a adquirir, que influencia na forma de lidar com as coisas. É isso (*Kunle*).²⁵

A narrativa de *Kunle* denota que um dos modos de se produzir saúde, produzir força vital no terreiro se dá por meio da compreensão e da vivência na dinâmica civilizatória negro-africana, em seus valores, sistemas de ideias, concepções e organizadores invariantes. Não obstante, essa vivência precisa ocorrer de modo integral, isto é, precisa transversalizar todas as dimensões da vida. Afinal, nessa visão de mundo, o ser humano é visto interligado em um todo, em uma unidade, em uma comunidade, em uma sociedade e a partir do momento em que ele passa a viver de modo fragmentado ele se desarmoniza com o todo, com o cosmos. Por exemplo, Machado (2002) refere que no terreiro “uma árvore não é só uma árvore, não é só uma unidade biológica”, ela está interligada a fenômenos biológicos e sócio-culturais (p.60). A vida em comunidade é uma condição indispensável para o sujeito compreender e agir no mundo. Dito de outro modo, nessa visão de mundo o sujeito se constitui na coletividade:

Aqui ela está no espaço onde ela se identifica. Num espaço onde tem pessoas iguais a ela, espaço de identidade, de pertencimento, que é um terreiro, que é dos *òrìṣà*. Ela é uma mulher negra. (...) E ela está num espaço mesmo de pertencimento. Ela não está num lugar onde as pessoas estão vendo ela como um caso, um caso raro, um caso único, uma aberração, um objeto só de estudo. Essas equipes estão tratando ela como objeto de estudo. Ela tem ido em congressos, e vai em eventos, e fica de camisola, e vira pra cá, vira pra lá, tiram

²⁵ Kunle (nome fictício) foi um participante da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição da segunda entrevista concedida em dezembro de 2011.



fotos e dizem: “tu não tem cura”. E aqui não foi assim, aqui a gente recebeu ela com muita naturalidade (*Bàbálórìsà*)²⁶.

Ainda refletindo sobre essas relações no coletivo, nos remetemos à *Filosofia Ubuntu*, que conforme Ramose (2010, p.211), trata-se de um “conceito central da organização social e política, particularmente entre as populações falantes das línguas Banto”, e tem como base os “princípios de partilha e do cuidado mútuo”. Refere-se a um estado de “ser” e de “tornar-se”, ou seja, indica “uma ação particular já realizada, uma ação ou estado duradouro de ser e uma possibilidade para outra ação ou estado de ser” (Ibid). Trazemos aqui o *Ubuntu* não para idealizarmos as relações do terreiro, pois sabemos que as idiosincrasias construídas em meio a dois paradigmas civilizatórios (ocidental e negro-africano) são, muitas vezes, devastadoras e esses territórios ainda sofrem os efeitos do colonialismo. Estamos nos remetendo ao *Ubuntu* para problematizarmos e refletirmos sobre o quanto essa filosofia está ou não impregnada nas comunidades tradicionais de terreiros de matriz africana. Afinal, as relações e organizações entre humano, animal, mineral, vegetal, antepassados, ancestrais, divindades só fazem sentido nesse território de pertencimento chamado comunidade tradicional de terreiro de matriz africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na comunidade tradicional de terreiro de matriz africana a saúde é compreendida como força vital, como existência. Ela é produzida na relação entre o mundo visível e o invisível, entre o simbólico e o natural, o mítico e o empírico das divindades e ancestrais. Trata-se de uma concepção de saúde que transcende a perspectiva da ausência de doença na medida em que é a própria existência; que mesmo diante da morte de um ser – mineral, vegetal, animal, antepassado, ancestral, divindade –, continua existindo, continua emanando força vital haja vista que se reintegra ao todo, ao cosmos. Essa concepção de saúde, portanto, não possui um par antagônico como no pensamento ocidental. Ela opera na perspectiva da complementaridade e interdependência dos seres a partir de uma noção de totalidade, de integralidade dos sujeitos, da vida.

²⁶ O *Bàbálórìsà* foi o participante-referência da pesquisa, cuja narrativa descrita é um fragmento da transcrição de sua terceira entrevista concedida em dezembro de 2007.



O sujeito se constitui e se diferencia em sua subjetividade, ao mesmo tempo em que ela é produzida na multiplicidade e unidade da comunidade, dos ancestrais e das divindades. O sujeito se constitui e se diferencia a partir de uma base bio-mítico-social, ou seja, ele é constituído a partir do sentido e significado das divindades e ancestrais, de seus elementos naturais e de sua relação com o coletivo.

Um dos modos de se produzir saúde, produzir força vital no terreiro se dá por meio da compreensão e da vivência na dinâmica civilizatória negro-africana, em seus valores, sistemas de ideias, concepções e organizadores invariantes. Essa vivência produz um sentimento de pertencimento e constrói uma identidade coletiva que têm o potencial de produzir saúde.

O princípio do corte ainda hoje tem função protetiva na saúde dos adeptos do terreiro, na medida em que provoca o sujeito a construir estratégias para viver face aos estratégias da racionalidade moderna como, por exemplo, a fragmentação do seu contexto em sistemas sociais distintos. No entanto, na contemporaneidade essa fragmentação provocada pelo princípio do corte também pode agir como fator desagregador da saúde, pois chega um momento em que os sujeitos não conseguem mais articular aquilo que um dia foi fragmentando, o que provoca um sentimento de incompletude do “Ser”. Situação que faz emergir a necessidade de um princípio de complexificação que dialogue com o primeiro no sentido de que o sujeito possa desenvolver uma crítica sobre o fluxo de informações entre racionalidade ocidental e racionalidade negro-africana. Compreendemos que esse fluxo de informações produz descontinuidades e continuidades no conhecimento tradicional do terreiro mediante um processo de recriação e auto-organização permanente. A relação entre princípio do corte e princípio de complexificação também tem o potencial de produzir saúde no terreiro.

A complexidade da dinâmica civilizatória do terreiro não pode ser compreendida por categorias de análise do paradigma civilizatório ocidental. Essa complexidade postula a necessidade de outras racionalidades no estudo em ciências humanas, sociais e da saúde. De modo que alguns questionamentos são fundamentais: de que modo a psicologia e outras ciências humanas podem dialogar com o paradigma civilizatório negro-africano? Que saúde coletiva precisa ser pensada e produzida na perspectiva de dialogar com os conhecimentos dos terreiros? Que racionalidades precisam permear essas áreas do conhecimento?



Na medida em que a comunidade tradicional de terreiro de matriz africana pressupõe uma visão de ser humano, de tempo, de cosmos, de comunidade e de sociedade que produz efeitos sobre o modo como o sujeito se organiza e subjetiva, torna-se imprescindível a construção de métodos e, quiçá, teorias – tanto no campo da psicologia, como da saúde coletiva –, cuja centralidade esteja na filosofia e epistemologia negro-africana. Faz-se necessário romper com a hegemonia do pensamento eurocêntrico na expectativa de progressivamente inscrever e visibilizar, na cena acadêmica, outros modos de compreender o mundo.

Referências

- ATLAN, Henri. *Com Razão ou Sem Ela: Intercrítica da Ciência e do Mito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidade nagô*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BÂ, Amadeu Hampaté. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- BASTIDE, Roger. Religiões Africanas e Estruturas de Civilização. *Afro-Ásia*. n. 6-7, 1968, p.5-16. Online ISSN:1981-1411. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf>. Acesso em: 10 de janeiro de 2012.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: UDUSC, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- KI-ZERBO, Joseph. A Arte Pré-Histórica Africana. In: _____ (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010a. p.743-780.
- _____. Introdução Geral. In: _____ (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010b. p.XXXI-LVII.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- _____. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Senac-Rio, 2005.
- LUZ, Marco Aurélio. *Cultura Negra e Ideologia de Recalque*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- MACHADO, Vanda. *Ilé Axé: Vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá*. Salvador: EDUFBA, 2002.



MORIN, Edgar. *A Cabeça bem Feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b.

_____. *Cultura e Barbárie Européias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. *O Método I: a natureza da natureza*. Porto Alegre: Sulina, 2002a.

_____. *O Método IV: as idéias - habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina, 2002d.

_____. *O Método V: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002c.

_____. A Noção de Sujeito. In: SCHNITMANN, Dora Fried (Org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p.45-58.

PESSOA de BARROS, José Flávio. *Na Minha Casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M.P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p.175-220.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

*Recebido em junho de 2017
Aprovado em setembro de 2017*