

Reflexões sobre afrobioética e modos de cuidado em saúde coletiva

Reflections on afrobioethics and modes of care in collective health

Reflexiones sobre la afrobioética y los modos de atención en la salud colectiva

Réflexions sur l'afrobioéthique et les modes de soins en santé collective

Valmir Ferreira Martins

<https://orcid.org/0000-0002-3303-6566>

Licenciado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul

diba@terra.com.br

José Roberto Goldim

<https://orcid.org/0000-0003-2127-6594>

Doutor. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

jgoldim@hcpa.edu.br

DATA DA RECEPÇÃO: Fevereiro, 2021 | DATA DA ACEITAÇÃO: Maio, 2021

RESUMO

O presente artigo objetiva desenvolver reflexões sobre a perspectiva civilizatória de matriz africana e os modos de cuidado em saúde coletiva a partir do conceito da afrobioética. Trata-se de um relato de experiência, cujas reflexões partem de pressupostos Afrocêntricos em diálogo com conceitos de Bioética e Saúde Coletiva, articulados a relatos vividos em uma Comunidade Tradicional de Terreiro e em uma Unidade Básica de Saúde (UBS) da Rede de Atenção à Saúde (RAS) de Porto Alegre. O cuidado no terreiro expressa os princípios da saúde coletiva em suas práticas, de modo que fica evidenciado, a partir da afrobioética, uma proposta epistemológica que provoque sua introjeção e aplicação no SUS.

Palavras-chaves: Saúde Coletiva; Bioética; Afrobioética; Cuidados em Saúde.

ABSTRACT

This article aims to develop reflections on the civilizatory perspective of African matrix and the modes of collective health care from the concept of Afrobioethics. This is an

experience report, whose reflections are based on Afrocentric assumptions in dialogue with concepts of Bioethics and Collective Health, linked to reports experienced in a Traditional Terreiro Community and in a Primary Health Care Unit (BHU) of the Health Care Network (RAS) of Porto Alegre. The terreiro's care expresses the principles of collective health in their practices, so that it is evidenced, from the afrobioethical, an epistemological proposal that causes its introjection and application in SUS.

Keywords: Collective Health; Bioethics; Afrobioethics; Health Care.

Resumen

Este artículo pretende desarrollar reflexiones sobre la perspectiva civilizatoria de matriz africana y los modos de atención sanitaria colectiva desde el concepto de afrobioética. Se trata de un informe de experiencia, cuyas reflexiones se basan en supuestos afrocéntricos en diálogo con conceptos de Bioética y Salud Colectiva, vinculados a informes vividos en una Comunidad Tradicional Terreiro y en una Unidad de Atención Primaria de Salud (UAC) de la Red de Atención a la Salud (RAS) de Porto Alegre. El cuidado del terreiro expresa los principios de la salud colectiva en sus prácticas, por lo que se evidencia, desde la afrobioética, una propuesta epistemológica que provoca su introyección y aplicación en el SUS.

Palabras clave: Salud colectiva; Bioética; Afrobioética; Asistencia sanitaria.

Résumé

Cet article vise à développer des réflexions sur la perspective civilisatrice de la matrice africaine et les modes de prise en charge collective de la santé à partir du concept d'afrobioéthique. Il s'agit d'un rapport d'expérience, dont les réflexions sont basées sur des hypothèses afrocentriques en dialogue avec les concepts de bioéthique et de santé collective, liées à des rapports vécus dans une communauté traditionnelle du Terreiro et dans une unité de soins de santé primaires (BHU) du réseau de soins de santé (RAS) de Porto Alegre. Les soins du terreiro expriment les principes de la santé collective dans leurs pratiques, de sorte qu'il est mis en évidence, depuis l'afrobioéthique, une proposition épistémologique qui provoque son introjection et son application dans les SUS.

Mots-clés : Santé collective ; Bioéthique ; Afrobioéthique ; Soins de san

Introdução

A abordagem dos problemas de saúde segue, habitualmente, uma perspectiva cultural hegemônica, não se abrindo para a multiculturalidade presente na sociedade atual (MÖLLER, 2008). Um dos grandes desafios para a área de saúde, em particular, e para a sociedade, como um todo, é permitir que as múltiplas perspectivas de compreensão da realidade possam conviver de forma harmônica e complementar.

Nos serviços de saúde pública existe protocolo padrão para o acolhimento e cuidado dos sujeitos, que ao os enxergar em uma só perspectiva não dão conta de sua complexidade biológica, psíquica, social e espiritual, ainda mais quando se trata de outra matriz civilizatória. Para tanto, a partir desta reflexões sobre vivências no espaço de terreiro, lócus do legado civilizatório africano no Brasil, este estudo tem potencia de provocar inserção destas vivências no âmbito do SUS, por meio da dialógica entre os diferentes modos de cuidado em saúde.

O Ministério da Saúde em sua portaria 971/2006 cria a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) demandada pela população brasileira em diversas conferências. A Organização Mundial da Saúde (OMS) vem estimulando o uso da Medicina Tradicional, Complementar/Alternativa nos sistemas de saúde de forma integrada às técnicas da medicina ocidental modernas. Em seu documento, Estratégia da OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005, ela preconiza o desenvolvimento de políticas observando os requisitos de segurança, eficácia, qualidade, uso racional e acesso. Para o Ministério da Saúde as Práticas Integrativas e Complementares compreendem o universo de abordagens denominado pela OMS de Medicina Tradicional e Complementar/Alternativa - MT/MCA.

As práticas terapêuticas e de cuidado produzidas nas comunidades tradicionais de terreiro de todo o Brasil estão calcadas na matriz civilizatória africana, cuja utilização de folhas sagradas em chás, banhos, infusões, unguentos e terapias ancestrais, dialogam com as políticas de Medicina Tradicional e Complementar/Alternativa na medida em que visam o bem-estar e saúde integral da população que frequenta ou pertencem a estes espaços. Porém ainda não estão integradas ao sistema, ainda geram constrangimentos, e às vezes ações racistas, no atendimento/acolhimento no serviço público e saúde.

As comunidades tradicionais de terreiro são constituídas, conforme Alves (2012, p.76), por “um sistema complexo, organizado e orquestrado por organizadores invariantes

que inscrevem na sociedade brasileira um paradigma civilizatório negro-africano”. Ainda segundo a autora, esse paradigma “é a expressão de uma organização, de uma ordem, de uma dinâmica entre humanos, natureza, objetos, divindades e ancestrais, uma dinâmica civilizatória que atua na manutenção do equilíbrio do cosmos”. Conforme Alves e Seminotti (2009, p.91),

O modo de compreender e agir no mundo, vivido no terreiro, com seus mitos e ritos, suas crenças e valores, constitui um conjunto de saberes e verdades legítimas em seu contexto e que, muitas vezes, se contrapõe e escapa aos saberes e verdades técnico-científicas dos profissionais. Assim, sugere-se uma reflexão sobre as verdades que constroem as práticas e os serviços do SUS no sentido de abrir-se para outras verdades, numa postura dialógica. É necessária uma abertura para a interlocução entre SUS e terreiro para que novas redes de apoio e cuidado à saúde possam se constituir, possibilitando a otimização de recursos humanos e a potencialização de equipamentos sociais.

Importante destacar, que muito antes de acessarem os serviços públicos de saúde, parte significativa da população lança mão dos cuidados e terapêuticas oferecidas pelas comunidades tradicionais de terreiros. Portanto, faz-se imprescindível a reflexão e construção de uma relação dialógica entre terapêuticas convencionais e tradicionais de matriz africana. Relação que deve indicar a coexistência de diferentes formas de ver e tratar a vida, levando-se em conta as especificidades, o *modus vivendis*, rompendo, portanto, com a hegemonia branca, colonialista, ocidental e eurocêntrica, para que seja garantida a equidade no acesso e na atenção em saúde.

O presente artigo objetiva desenvolver reflexões sobre a perspectiva civilizatória de matriz africana e os modos de cuidado em saúde coletiva a partir buscando o entendimento de uma afrobioética¹. Este estudo tem o propósito de provocar reflexões sobre a necessidade da dialógica entre diferentes modos de observar, compreender e viver no mundo no campo da saúde coletiva.

¹Termo inaugurado e apresentado pelo Teólogo Afro Jayro Pereira de Jesus durante o II Encontro Nacional de Tradições de Matriz Africana e Saúde, em 2012. Para esse pensador, no construto AFRO BIO ÉTICA fica compreendido: AFRO (valores civilizatórios, axiológicos, filosóficos e teológicos afrocentrados); BIO (Vida); e ÉTICA (conduta).

O Olhar Teórico-Metodológico

O estudo se caracteriza como um relato de experiência, cujas reflexões partem de pressupostos Afrocêntricos em diálogo com conceitos de Bioética e Saúde Coletiva, articulados a relatos vividos em uma Comunidade Tradicional de Terreiro² no que tange ao cuidado das pessoas que buscam este território para o tratamento de suas doenças a partir da função de *Babalòrísà* que exerço há mais de 30 anos; e em uma Unidade Básica de Saúde³ (UBS) da Rede de Atenção à Saúde (RAS) de Porto Alegre, na qual desenvolvi estágio obrigatório a partir do curso de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Os conceitos afrocêntricos apontam para a construção de novas categorias de análise no que diz respeito ao ser africano diaspórico contextualizado em seu lugar de origem, ou seja, a partir do Continente Africano. Segundo a Asante (2009, p. xx):

Afrocentricidade é um paradigma baseado na ideia que os povos africanos devem reafirmar o sentido de agência para atingir a sanidade. Durante os anos de 1960 um grupo de intelectuais afro-americanos inseriram os Estudos Negros nos departamentos das universidades, começando a formular maneiras originais de análise do conhecimento. Em muitos casos, estes novos modos foram denominados de conhecimento numa “perspectiva negra” como oposição ao que tem sido considerado “perspectiva branca” da maior parte do conhecimento na academia americana, (...). Afrocentricidade responde esta questão assegurando o papel central do sujeito africano dentro do contexto histórico africano, por conseguinte, removendo a Europa do centro da realidade africana. Deste modo, Afrocentricidade promove uma idéia revolucionária porque estuda ideias, conceitos, eventos, personalidades e processos políticos e econômicos de um ponto de vista do povo negro como sujeito e não como objeto, baseando todo conhecimento na autêntica interrogação sobre a localização.

² A Comunidade Tradicional de Terreiro *Ìlé Àṣe Iyemonjà Omí Olódò* está localizada na Vila São Jose, Bairro Partenon, em Porto Alegre/RS. Esta região que concentra um grande número de população negra da cidade.

³ A UBS está localizada no Bairro Belém Velho em Porto Alegre/RS e integra a chamada Região Glória, pertencente ao distrito sanitário Glória/Cruzeiro/Cristal e atende em torno de 6500 usuários do SUS.

Segundo Goldim (2006, p. 91), a “Bioética é uma reflexão compartilhada, complexa e interdisciplinar sobre a adequação das ações que envolvem a vida e o viver”. Deve, portanto, levar em consideração a multiculturalidade, as diferentes visões de mundo, suas matrizes civilizatórias e étnicas. A Bioética é entendida por Goldim (2009, p. 59) como uma reflexão complexa, pois:

“Inclui os múltiplos aspectos envolvidos no seu objeto de atenção; é interdisciplinar, devido à possibilidade de contar com conhecimentos oriundos de diferentes áreas do saber; e é compartilhada, por utilizar as diferentes interfaces para realizar diálogos mutuamente enriquecedores”.

A Saúde Coletiva é aqui entendida como a defesa da vida levando em consideração a vida enquanto principal maior bem acima de questões econômicas e políticas, é preciso investir não somente na dimensão corporal dos sujeitos conforme tradição da saúde pública (vacinação, por exemplo), mas também pensá-los como cidadãos de direito e donos de uma capacidade crítica de reflexão e de eleição mais autônoma de modos de levar a vida. Por exemplo, escolher entre longevidade e prazer é um direito inalienável da pessoa humana. A participação na administração das relações entre desejos, interesses e necessidades sociais é condição *sine qua non* para a democracia e para a construção de sujeitos saudáveis (CAMPOS, 2000)

Ao longo das reflexões utilizaremos expressões linguísticas na Língua *Yoruba Nágò*, língua falada na Nigéria, um dos países do Continente Africano localizado no Golfo da Guiné e um dos países mais importantes da África Ocidental. Embora o Brasil tenha recebido africanos escravizados de várias etnias e troncos linguísticos, o *Yoruba* predominou nas comunidades tradicionais de terreiros do país. Manter expressões na língua de origem justifica-se pelo fato de preservar a essência, já que na língua portuguesa, não encontramos expressões para traduzi-las com a abrangência real. As expressões utilizadas mantem estrutura linguística da época em que ocorreu o sequestro do povo negro do continente africano para as américas na primeira metade do século XVI, sendo mantidas pela oralidade até os dias atuais.

Ancestralidade e Alteridade

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 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 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 (CASSIRER, 2004). 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 (BASTIDE, 1968). Os ancestrais são constituídos de familiares já falecidos que, direta ou indiretamente, através da transgeracionalidade, produzem efeitos na subjetividade, na humanidade de seus descendentes (ALVES, 2012).

Não obstante, Somé (2003, p. 28) refere que um ancestral “não precisa ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou imaginamos”, podendo ser uma árvore, um riacho correndo longe. Ou seja, o que importa é compreender que qualquer ser vivo que perdeu o corpo físico é um potencial ancestral.

A ancestralidade, portanto, é um valor civilizatório de matriz africana que expressa o movimento cíclico da existência, da vida no cosmos, ou seja, nessa tradição a existência, a vida não se encerra com a morte, mas ao contrário, ela entra numa nova etapa para a continuidade e manutenção do poder vital, do poder de realização, do ase (ALVES, 2012). Tal conceito está muito bem expresso no poema de Birago Diop:

Ancestralidade

Ouçã no vento

O soluço do arbusto:

É o sopro dos antepassados.

Nossos mortos não partiram.

Estão na densa sombra.

Os mortos não estão sobre a terra.

Estão na árvore que se agita,

Na madeira que geme,

Estão na água que flui,

Na água que dorme,

Estão na cabana, na multidão;

Os mortos não morreram...

Nossos mortos não partiram:
Estão no ventre da mulher
No vagido do bebê
E no tronco que queima.
Os mortos não estão sobre a terra:
Estão no fogo que se apaga,
Nas plantas que choram,
Na rocha que geme,
Estão na casa.
Nossos mortos não morreram.

A alteridade evidencia a capacidade de perceber, estar no outro respeitando sua cultura e visão de mundo. Um dos aspectos fundamentais da alteridade é que o ser humano tem uma relação de interação e dependência com o outro. Por esse motivo, o "eu" na sua forma individual só pode existir através de um contato com o "outro". Quando é possível verificar a alteridade, uma cultura não tem como objetivo a extinção de outra. Isto porque a alteridade implica que um indivíduo seja capaz de se colocar no lugar do outro, em uma relação baseada no diálogo e valorização das diferenças existentes (LÉVINAS, 1997).

Na perspectiva da matriz africana, a filosofia *Ubuntu*, por exemplo, é “conceito central da organização social e política, particularmente entre as populações falantes das línguas Bantu”, 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” (RAMOSE, 2010, p.211). Conforme Alves (2012, p.158),

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.

A África no Brasil

As Comunidades Tradicionais de Terreiro são micros territórios de África ou ainda a “pequena África reinterpretada” (SODRÉ, 1999, p.211). A recriação do mundo africano em terras brasileiras se fez em espaços diminutos como estratégia de sobrevivência. Espaços que guardam o legado civilizatório do povo afrodescendente e que representa o primeiro espaço de resistência a partir do processo de escravização dos povos africanos. Segundo Sodré (1988, p.50), “perdição a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de ‘reterritorializar’ na diáspora”, mantendo vivo um patrimônio simbólico e sagrado vinculado ao culto de divindades e ancestrais.

No Brasil chegaram grupos de escravizados por diversas cidades portuárias. Salvador recebeu o maior número, Rio de Janeiro e São Luiz no Maranhão, assim como foram trazidos para o Rio Grande do Sul para trabalharem nas charqueadas. Em todos os estados terreiros se formaram a partir de um amálgama, formando os grandes Candomblés. Na Bahia formaram-se os terreiros a partir da diversidade étnica africana que ali aportou: *Candomblé de Angola*, *Candomblé de Ketu* e *Candomblé de Jeje*, migrando para o Rio de Janeiro e São Paulo somando-se às levadas de escravizados que ali já aportavam (PARÈS, 2006).

O Maranhão recebeu grandes levadas de negros *Fon*, oriundo inicialmente de Benin e do Togo por isto neste estado, predominou o culto *Jeje* também chamado Tambor de Mina, mas há também o *Terecôque* sincretiza a tradição africana com a indígena e aspectos da cultura Turca, o que eles também chamam de encantaria. Em Pernambuco, no Recife, as práticas receberam o nome de *Sângos* da nação *Nagò Egba*, mas também tem os *Xambá* e a Jurema Sagrada que com as tradições indígenas e possui como elemento do seu sagrado a folha da Jurema, de uma grande árvore do nordeste, chamada de Juremeiro pelos indígenas.

No Rio Grande do Sul podemos dizer que prevalece o sumo da resistência africana, já que a recriação do mundo africano dá-se em espaços de moradia e territórios diminutos, que de um momento para outro, de moradia passa a espaço de celebração. Neste estado a tradição de matriz africana é identificada como *Batuque*. Nome pejorativo dado pelo colonizador, a partir dos tambores, da mesma forma que chamaram os escravizados de “negros”, significando sem alma ou coisa. O movimento de resistência do povo negro brasileiro positivou as expressões e transformou negro em identidade étnica e *Batuque* como espaço de resistência afro-gaúcha.

Para o Rio Grande do Sul vieram negros e negras de várias etnias predominando os Bantus, num primeiro momento trazidos em grande quantidade oriundos de Angola, Guiné, (cuidado, em África temos três Guiné: Guiné-Bissau, Guiné Conacri e a Guiné Equatorial) Congo, Costa do Marfim. Posteriormente os *Fon*, oriundos do antigo Daomé hoje Benin, e por último os *Yoruba*, oriundos da Nigéria (SILVEIRA, XXXX).

O processo de escravização do povo negro no Sul do Brasil foi muito mais perverso por conta das charqueadas, onde se faziam a carne de charque a base de sal grosso. Nestes lugares a expectativa de vida dos escravizados era de até 21 anos. Os *Bantu* acabaram dizimados, prevalecendo os *Fon* e *Yoruba*, sendo os últimos trazidos para o meio mais urbano, e no período final da escravidão, assim disseminando sua cultura (PERÉS, 2006; SILVEIRA, xxxx). Por esta razão, no Batuque do RS as divindades das três etnias fundiram-se em uma só amálgama que se denominaram *Òrìsa*⁴.

Como resquícios da cultura *Bantu* no Batuque, temos a nação *Cabinda* ou *Cambina* que não preservou nada de seus cânticos nas línguas do tronco *Bantu* e temos uma, ou outra divindade que lembra um *Nkisi* (divindade *Bantu*). O mesmo aconteceu coma cultura *Fon*. Permaneceram alguns cânticos *Jeje* (língua *Fon*) que reverenciam *Vodun* (divindades *Jeje*), e alguns *Vodun*, porém todas cultuadas como *Òrìsa*. No *Batuque* se cultuam 13 *Òrìsa*: *Bará* ou *Èsù*, *Ògún*, *Iansa* ou *Oiya*, *Sangò*, *Ibeje*, *Òde*, *Otín*, *Obá*, *Osayin*, *Sanpónà*, *Òsun*, *Iyemonjà* e *Òsàlá*.

Estas 13 divindades são cultuadas nas diversas nações, como são chamadas na tradição do RS: *Batuque Jeje*, *Batuque Cambina* ou *Cabinda*, *Batuque Oyo*, *Batuque Ijesa*, *Batuque Congo*, e *Batuque Nagò*.

É neste contexto de resistência afro gaúcha, enquanto autoridade civilizatória de matriz africana, ou desde a experiência de *Babalarisá* no cotidiano do terreiro que embasa esta discussão sobre as práticas do cuidado e a diversidade de perspectivas bioéticas. Neste complexo, a transmissão de conhecimentos se baseia, em muito, na oralidade, na transmissão do conhecimento pessoa-pessoa, do mais velho para o mais novo.

Espaço de Terreiro e seu Complexo Civilizatório

No terreiro se preserva a tradição de matriz africana tanto religiosa quanto cultural, a língua e a forma de se relacionar com a vida e com o mundo, onde tudo é

⁴As divindades da cultura Bantu denominam-se *Nkisis*, assim como as da cultura *Fon* – *Jeje* denominam-se *Voduns* e as dos *Iorubás* *Òrìsa*.

sagrado e interligado sem a dicotomia do bem e do mal. Todos estes saberes são gravados na memória dos mais velhos, memória coletiva. A transmissão deste conhecimento se dá a partir da vivência e oralidade, do mais velho para o mais novo. A coletividade e a circularidade são princípios basilares, assim como a longevidade, pois o mais velho viveu mais e acumulou mais conhecimento, assim como driblou por mais tempo *Ikù* (a morte).

As relações na comunidade são pautadas no princípio da ancestralidade. A partir do processo iniciático, ou rito de iniciação, todos passam a ser membros da comunidade e pautar suas vidas a partir desta visão de mundo. Nos terreiros a complementariedade está presente em tudo, pois tudo tem vida, tudo é sagrado, tudo está em tudo. Desde o nascimento a palavra de ordem é cuidar e ser cuidado, é perceber o outro como a extensão de si mesmo, é ter a certeza de que a individualidade não faz sentido uma vez que nos concebemos como seres coletivos, onde um só existe por que todos existem.

Arrancados do seu habitat a partir do sequestro, o Povo negro trouxe consigo apenas seu sagrado no seu corpo e memória. Para restituir seus valores civilizatórios recriaram seu mundo e o resignificaram a partir do terreiro, devolvendo a territorialidade tão essencial e, restituindo no procedimento iniciático a identidade a partir da devolução de seu *orùkò* (nome), arrancados a chicote e ferro. Este procedimento é realizado através do ritual celebrado em um local sagrado que chamamos de útero mítico, num compartimento do terreiro denominado *peji* ou *sabaji* onde estão os assentamentos e objetos sagrados das divindades. Ali renasce o ser Africano e se reestabelece a relação com o cosmo, com a matriz civilizatória, com o todo, num processo inverso do colonizador, que tenta impor sua cultura e seu sagrado na imposição de um nome ocidental.

Ao restituir o *orùkò* (nome dos orixás), que dialoga com seu clã, com seu nascimento e sua memória ancestral, lhe é conferido a *digina*, nome de seu sagrado que confere sua origem, e o cântico de sua divindade, que quando entoado rememora seu compromisso com a potencialização da vida e do *Àse*. Sua divindade ao se manifestar no *élègùn* (filho), em sua dança mítica, contará sua história. *Òrìsa* não incorpora, se manifesta numa demonstração de plenitude, pois já habita o corpo do filho, desde sua concepção. A iniciação é o renascimento para o mundo Africano.

O *àse* é o princípio vital e poder de realização, a força que assegura a existência dinâmica (SANTOS, 2008). O *àse* pode ser transmitido. Somos *àse*, temos *àse* e estamos contidos no *àse*. Tudo que fizermos precisa ter por finalidade potencializar este *àse*, o mal é tudo que diminui este *àse*.

O *àrà* (corpo) é sagrado com tudo que nele há. Os líquidos sudoríparos, sangue, sêmen, saliva, hálito, são veículos de vida. Cada parte do corpo é sagrada, pois neste corpo, o *Òrìsa* (divindade) habita, nasce com ele, por isso a saúde é primordial. O ser africano se concebe como ser inteiro, sem cortes. Tudo precisa estar inteiro, completo para assim ser restituído ao fluido cósmico universal. A concepção de saúde neste espaço é muito ampliada e não dialoga com a saúde apenas a partir da doença assim como não há como dividir o cuidado por partes já que se dialoga com o ser integral parte de um todo universal.

Quando, a partir da relação sexual, o óvulo é fecundado pelo Sêmen, a primeira parte do corpo a se formar é o *Òrì* (a cabeça), e quem é responsável pela formação deste *Òrì* no ventre materno é *Èsù*, divindade que é a protomatéria da criação, e é também quem coloca porções dos elementos da natureza, *Ìlè* (aterra), *Òmí* (a água), *Ìná* (o fogo) e *Òfúrufú* (o ar) no *ÒrìInu* (cabeça de dentro), que define a identidade e qual o *Òrìsa* que regerá o indivíduo (SANTOS 2008). O jogo de búzios ou oráculo divinatório apenas desvela a divindade que cuida de cada um.

Èsù é uma divindade de grande importância e sem ele, não estaríamos vivos. Sem ele, o mundo não teria ar em movimento, nada se moveria, não respiraríamos, não falaríamos. O mundo seria inerte. *Èsù* é a própria existência, o tempo, a própria vida, a dinâmica do cosmo, o movimento (SANTOS 2008).

Conta o Mito, que *Òrunmilà* pediu a *Òsàlá* que permitisse que *Èsù* se tornasse seu filho, após muito insistir, O *Òsàlá* permitiu. *Òrunmilà* passou a mão em *Èsù*, e chegou em casa e manteve relações sexuais com sua esposa *Yébùrú* e esta engravidou e concebeu um filho a quem denominaram *Elégbára*. *Elégbára* começou a pedir para comer tudo que havia de comida no mundo, por fim comeu sua própria mãe e manifestou vontade de devorar seu pai. *Òrunmilà* preocupado orientou-se com o *Babaláwos* que orientaram a fazer oferenda específica que *Òrunmilà* apressou-se a fazer. Quando *Elégbára* partiu para cima dele a fim de devorá-lo, *Òrunmilà* começou a persegui-lo pelos nove espaços de *Òrun* e em cada espaço ele seccionou pedaços do corpo de *Èsù* em 200 partes e cada parte ganhava vida própria, e porem ele se refazia. *Èsù* por fim decidiu pactuar com *Òrunmilà*, devolveu sua Mãe *Yébùrú* e *Òrunmilà* comprometeu-se a tratar cada pedaço dele como filho. A partir deste dia *Òrunmilà* e *Yébùrú* foram morar em outra cidade e tiveram muitos filhos (SANTOS, 2008).

Ìkú – A morte

Nesta visão de mundo, *Ikú* (a morte) significa potencialização da vida e coletivização do *Àse* (energia) com a comunidade de quem partiu para o *Òrun*, mundo onde habitam as divindades e os *Égún* (princípio ancestral masculino) e *Iyami Osorongà* (princípio ancestral feminino) (SANTOS 2008).

Morrer é restituir à massa de origem o princípio vital para que novos seres possam nascer. Para ser um ancestral ilustre é imprescindível que se retorne à massa de origem a partir de uma existência longa no *Aiye* (mundo visível) e que se tenha cumprido seu projeto mítico social (*Odu*).

A morte é o começo em um complexo cíclico. A circularidade é princípio básico, pois coloca todos numa mesma perspectiva de complementariedade, um está contido no outro. A longevidade é sinônima de autoridade e proximidade do sagrado, pois quanto mais se vive, mas se driblou *Iku* (morte) e mais próximo da ancestralidade se está.

Sòró – A palavra

A palavra nesta tradição é sagrada e sua função é a potencialização do *àse*. Segundo Santos (2008, p. xx), “a palavra neste contexto ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor do *àse*” ou poder de realização, pois é pronunciada com hálito, *èmi* veículo existencial, a vida, com saliva e temperatura, soprada, vivida e com a carga emocional da história pessoal e poder de quem a profere.

Portanto, a mentira é uma grande transgressão da ética na cosmovisão Africana. Quem pauta sua vida por esta visão de mundo, deve ouvir muito e falar pouco, o estritamente necessário.

As rezas *Orìn*, são entoadas em cânticos e repetidas até que o *Àse* se estabeleça através da manifestação das divindades.

Ònjé - Alimento

A alimentação não é apenas o ato de comer para alimentar o corpo, mas também ao espírito, potencializar a vida e mantê-la em harmonia com o todo. É fundamental que a alimentação dialogue com a essência da natureza, que não haja alterações químicas ou qualquer ação do homem que artificialize o alimento. Quando se oficia os ritos de passagem, o alimento é primordial para o “morto” como para a comunidade e seu clã. Neste momento é servido para o *Égún* e para a comunidade com fartura tudo o que a pessoa mais gostava de comer e de beber.

Todo o alimento precisa ser produzido no espaço de terreiro inclusive a carne por conta do *ase*. Os animais que compõem a cadeia alimentar humana deveriam ser criados

e alimentados nos terreiros para que se pudesse consumir uma carne saudável, e todo o alimento precisa ser sacralizado e compartilhado com os ancestrais e divindades. O animal para ser sacralizado precisa estar inteiro, não castrado, não pode sofrer, e não pode ter nenhuma parte do corpo mutilada, se for ave nem o bico quebrado e nenhuma pena cortada. Somos seres inteiros, sem cortes, tudo precisa estar inteiro. As louças utilizadas não podem estar quebradas e se forem um conjunto, precisa estar completo, a mesa precisa ter toalha, mesmo fora do rito.

No Brasil, devido à negação de territorialidade e proibições por longos anos das práticas de matriz africana, estes hábitos e compartilhamentos tiveram que ser redimensionados e feitos em datas e momentos festivos, por conta do racismo e da intolerância religiosa.

O masculino e o feminino

Na visão de mundo africana, na perspectiva *Yorubá* o mundo se concebe como uma grande cabaça denominada *Igbá-Odù* ou *Igbádù*, chamada a cabaça da existência (SANTOS, 2008). Dividindo-se ao meio, *igbá* a parte superior, o princípio feminino e *odù* a parte inferior, o princípio masculino, ambos essenciais para todas as coisas do mundo e toda a existência (SANTOS, 2008).

Em tudo, na cosmovisão africana, está o poder masculino e feminino, na criação e formação dos seres e objetos em plena harmonia. Ninguém é essencialmente masculino ou essencialmente feminino. A relação de gênero esta em todos os ritos e atos, assim como nas divindades de forma complementar. As indumentárias utilizadas por homens e mulheres dialogam com sua natureza. A saia tem a função de proteger o ventre, útero e a genitália feminina, da ação de forças inferiores que podem tirar seu equilíbrio, assim como o *àlá*, (o pano da costa) e *òjá* (o pano de cabeça ou torso), que protegem o corpo e o *Òrì*, de energias nocivas a sua harmonia.

A divindade não escolhe gênero. Existem homens com cabeças femininas e mulheres com cabeças masculinas. No momento da manifestação, a divindade é vestida de acordo com sua natureza. Neste momento eles são elas e elas são eles.

No espaço de terreiro homossexual tanto masculino como feminina podem se constituir enquanto autoridades civilizatórias já que nesta visão de mundo prevalece o princípio da xenofilia, não se faz distinção de raça, classe ou gênero, a circularidade nos coloca em pé de igualdade. No Batuque do Rio grande do Sul já temos mais de uma *Iyàlòrìṣa* (Cargo conferido a mulher) Transexual, que fizeram a cirurgia transformadora

de troca de sexo, assim como temos vivenciadores da tradição transfundidos e transplantados. Já dialogamos com a prática da cremação para nossos “mortos”, assim como defendemos a vida quando se trata de aborto.

Estes fatos nos têm provocado discussões e reflexões sobre o tema, e nos fazem revisitar os mitos e teologia de matriz africana, provocando a exegese e a hermenêutica da vivência e pensamentos africanos, para garantir a manutenção da vida e a simbiose já contidas nas práticas quotidianas das comunidades e produzir massa crítica sobre o tema e atenção para os cuidados que precisa se ter e receber ao adentrar nos espaços de saúde pública.

O ser Africano se concebe enquanto ser coletivo, inteiro, sem cortes. Entende-se como um sendo a extensão do outro. Só existe, por que o outro existe, e sua função na terra é a manutenção da vida em suas diversas expressões e de seu princípio vital que chamamos de *Àse*.

Òrìsà – a divindade e os elementos do cosmo

As divindades que regem, nossos caminhos são definidas a partir do *Odú* (Projeto mítico social). São dezesseis *Odú*. O *Odú* se desvela através do somatório da data de nascimento. Se o resultado for acima de 16, devem-se somar os algarismos do resultado.

A cada indivíduo é conferido através do oráculo divinatório ou Jogo de Búzios as divindades que regem seu *Òrì*, seu *Ara* (corpo) e a terceira divindade que chamamos de passagem. As divindades são *Esà*, a partir do momento em que se faz a consulta oracular e se realiza o processo iniciático do indivíduo conferindo ao seu *Òrì* o *Esà* que nele habita, passamos a chamar esta divindade de *Òrìsà*, ou seja *Òrì + Esà* (SANTOS 2008). A Língua Yoruba é a língua oficial da Nigéria, país do continente africano de onde vieram os *Òrìsà*, e nela se permite contrações, ou seja, união de duas palavras dando um único significado. Cada divindade pertence a uma região, como por exemplo, *Oyó*, uma das cidades da Nigéria de onde veio a divindade *Ṣangò*, todos que nasceram nesta cidade são filhos desta divindade. Como foram trazidos negros e negras escravizados de diversas partes, veio todo um panteão para o Brasil. (BARROS,1993)

A partir da divindade que cada um carrega pode-se definir nossa origem cultural em África. À cada divindade são conferidos elementos, como as forças da natureza e as folhas sagradas, plantas cujo princípio ativo dialoga com sua essência. Alguns princípios que são vitais para uns, são nocivos para outros, o que chamamos de interdição. Como, por exemplo, o mel e o dendê que são tidos como sangue *èjé* vegetal, mel extraído do néctar das flores pela abelha e dendê extraído do fruto do dendezeiro, palma conhecida

na África como *Igiope*. Um é o oposto do outro, para quem é de determinado divindade da classe dos *Òrìṣà Funfun*, divindades que se alimentam de *èjẹ* branco o dendê é uma interdição que pode enfraquecer e até matar o seu princípio vital e vice-versa já que dialoga com as divindades da classe dos *Pùpa èjẹ* vermelho.

Ewé que é também o grupo etnolinguístico do Gana, Benin e Togo (as folhas sagradas) e *Omí* (a água) são essenciais para o culto dos *Òrìṣà*, elas são utilizadas para os procedimentos iniciáticos e para sacralizar todos os instrumentos a serem utilizados no culto. Macerando as folhas misturadas a água temos o *omíero* (a água que acalma e purifica), elas possuem *àṣẹ* concentrado e os transmite aos instrumentos tornando-os sangrados. E ao lavar o *Orí* do neófito, este passa a ser iniciado. Existe uma máxima em Ioruba que diz assim: *Kòṣìewé, kó si omì, Òrìṣakóṣì! Sem folha, sem água, sem Òrìṣà!*

Como todos estes elementos estão inscritos no nosso DNA desde a concepção, somos constituídos do mesmo fluido e princípio vital de todos os objetos e seres que no mundo há, pois para nós tudo é sagrado e tem vida. Somos iguais as plantas, a terra, a água, o ar e o fogo e estes elementos podem nos curar ou nos restituir a integridade e equilíbrio. Tudo que vem da terra pode nos curar, pois dela que brota toda a vida e é dela que viemos e para ela retornaremos.

Olódùmarè (Criador) na visão de mundo *Yorubá* designou *Obàtálà* para a difícil tarefa de criar o mundo e tudo que nele há. O grande desafio era encontrar o elemento completo que contivesse os quatro elementos do cosmo para criar a humanidade e os seres vivos. Esta tarefa foi designada aos *Òrìṣà* que por sua vez, embrenharam-se no mundo a procura do material ideal para que a humanidade fosse criada. Foram experimentando todos os elementos, mas nenhum tinha consistência para moldar os corpos. *Obàtálà* buscou o auxílio de *Nanã* e foi ela quem sugeriu suas próprias porções, *Èrùpé*, a lama para que se criassem os seres vivos. Imediatamente *Obàtálà* apanhou uma porção da lama e esta escorreu entre seus dedos. Tentou diversas vezes sem sucesso. No entendimento de *Obàtálà*, a lama não concordou em ceder suas porções para que os seres fossem criados, então sugeriram que *ìkú*, divindade mais jovem fosse dialogar com a lama para saber o porque da resistência de ceder suas porções uma vez que nela estavam contidos todos os elementos, água, terra, fogo e ar. Ao ser interpelada por *Ìkú*, *Èrùpé* respondeu que se cedesse porções suas para que a humanidade fosse criada, em pouco tempo ela não existiria mais, foi então que *Ìkú* entendendo a aflição de *Èrùpé*, propôs um acordo com ela: “Você cede suas porções e de tempo em tempo lhe restituiremos para que nunca acabes e possamos criar novos seres para o mundo habitar”. *Èrùpé* concordou e os seres

humanos foram moldados a partir de suas porções. Por isso, de tempo em tempo, cabe a *Ìku* a tarefa de restituir a *Èrùpé* suas porções, por isso todos a temem e lhe chamam de morte. Após serem moldados, *Olódùmarè* insufla seu *émì* (hálito) sobre o *Àrà* (*corpo*) masculino e feminino e lhes dá a vida (SANTOS 2008).

Vivências e Práticas de Cuidado

A localidade onde está situada a comunidade tradicional de terreiro *ilè Àse Iyemonjà Omí Olódò da qual exerço a função de Babalòrísà*, representa um dos grandes bolsões de pobreza da capital gaúcha e foi reduto de negros e negras, antes chamados de pequenas colônias africanas. A comunidade tradicional de terreiro possui mais de 80 anos de história, tendo sido instalada neste local em 1940 por minha bisavó materna Dona Júlia de *Iyemonja* que o conduziu até 1963. Sua sucessora foi minha avó materna, Dona Mana de *Iansã*, que o conduziu até 1980, ficando o terreiro parado por cinco anos, até que eu, ainda jovem pudesse, aos 22 anos, assumir a continuidade do terreiro enquanto *Babalòrísà*.

A função do Babalòrísà e/ou Iyalòrísà no terreiro é cuidar o tempo inteiro. Todos os atos e funções remetem ao processo de cuidado.

Ao chegar no terreiro a pessoa é acolhida, pede-se que descanse um pouco, ingira um copo d'água e aguarde para a consulta oracular, ou o jogo de búzios forma de consultar as divindades sobre a situação ao qual a pessoa se encontra. Em qual o ponto ela está em desarmonia com o todo e o que fazer para rearmoniza-la.

São diversas as possibilidades. Desde doenças físicas, problemas espirituais, desarmonias familiares, desemprego, alergias na pele, depressões, convulsões, dores de barriga, doenças respiratórias, problemas mentais e muitos outros fatores. A partir da consulta oracular é dado o aconselhamento e encaminhamento para colocar o indivíduo em equilíbrio com o cosmos.

As crianças normalmente tem espírito fujão, ficam constantemente doentes sem causas precisas que podem leva-las ao óbito. Quando isto ocorre é indicado o monitoramento por 21 anos, iniciando com um procedimento que chamamos de “segurança de quartinha”. Quartinha é o nome dado a uma garrafa de barro, onde conservamos a água do *Órísà*. É feito o procedimento antes do sétimo mês de vida, repetido antes de completar os sete anos e reforçado antes de completar os 14 anos e concluído antes dos 21 anos.

Crianças e adultos possuem muitas doenças respiratórias como bronquite, asma, bronqueolite que as práticas biomédicas agem apenas no sintoma e não conseguem dar um tratamento mais continuado. A partir das práticas de cuidado do terreiros problemas são revertidos já que dialogam com causas que remetem a descendência ou o que chamamos de ancestralidade e os chás, infusões, unguentos, xaropes a partir das folhas e ervas sagradas se consegue reverter.

Uma *omorisa* (filha de santo) chegou para um atendimento no terreiro com seu esposo e sua filha recém nascida no colo. Sua consulta oracular tinha o cunho de resolver assuntos pertinentes a sua moradia, mas resolveu comentar que sua filha estava em pleno tratamento para bronqueolite com medicamentos sem resultados que a levassem a melhora, continuando com secreção. Perguntei a ela por que não havia me falado antes, já que a própria mãe passou por cuidados no terreiro por sofrer de asma. A partir do que conversamos receitei a ela o xarope do coração da bananeira que o Preto Velho Vovó Cipriano de Angola, entidade que incorpora em mim na Umbanda ensinou a fazer. Em três dias a menina estava recuperada.

Em outra situação, uma senhora foi trazida ao terreiro por um amigo que também é *Babalòrisá* que já estava tratando-a a longa data sem sucesso. Tratava-se de uma mulher negra de cinquenta e poucos anos, tinha seu cabelo ralinho, por conta de tratamento pesado que fazia com drogas sintéticas para ulcerações que desenvolvia em sua perna direita que era toda tomada por algo que parecia uma grande verruga. Estas ulcerações provocavam rachaduras em sua pele por onde escorriam secreções com odores desagradáveis. Com aspecto triste e encurvado, ela não permitiu que a abraçasse por conta do constrangimento do mau odor. Era cuidada por uma junta médica e já havia participado de congresso de medicina onde teria ficado somente de camisola para ser fotografada. O médico que a cuidava não tinha diagnóstico de sua doença, estavam ainda estudando. Ao entrar para sala de consulta oracular ela já saiu dizendo: “esta é minha última tentativa”. Disse que se os *Òrisás* a haviam conduzido até ali seria por que algo poderíamos fazer por ela. Sabemos pela nossa experiência que quando alguém diz que é última tentativa, está falando de suicídio nas entrelinhas e requer que tenhamos muita atenção.

Fizemos a consulta oracular que indicou que fosse feito um *ebô* (procedimento) para colocá-la em equilíbrio, especificamente dialogando com *Sanpònáe Nanà* divindades que cuidam dos males da pele e das epidemias, também foi orientado que fizesse uma infusão a base de ervas e azeite de dendê. Foi orientado que até que avaliássemos os resultados continuasse com os tratamentos indicados pelo médico.

Após quinze dias a senhora retornou, as ulcerações começaram a esfumar e cair, em 30 dias estava curada. Perguntou-me o que deveria dizer ao médico, disse a ela para dizer que se curou num terreiro e se ele quisesse conversar coloquei-me a disposição. Ela continuou frequentando o terreiro. Um dia, retornou preocupada, pois começaram a voltar sinais das ulcerações. Perguntei se havia acontecido algo que alterasse seu equilíbrio. Ela pensou e disse que sim. Sua casa havia sido invadida por cães de guarda de uma obra e matado seu cachorrinho de estimação e mantido ela e família presos em casa por quatro horas até chegar os bombeiros para prender os cães e libertá-los. Então constatamos que as ulcerações tinham origem psicossomáticas que precisava consultar um neurologista para também acompanhá-la.

Os relatos acima demonstram o quanto nestes espaços as práticas de cuidado percebem o outro em sua integralidade e o quanto pode contribuir para o sistema de saúde como práticas complementares enriquecendo a relação entre usuário e trabalhador a medida que dialoga com suas práticas, relação com o sagrado e sua visão de mundo.

Minha trajetória enquanto *Babalòrisá*, levou-me a uma militância buscando diálogo com o SUS no sentido de trocar experiências e que estas práticas de cuidado e toda a terapêutica desenvolvida a partir dos terreiros no Brasil fossem reconhecidas e respeitadas nos espaços de saúde. Passei a militar na Rede Nacional de Religião Afro Brasileira e Saúde da qual tornei-me coordenador estadual provocando diálogo do Povo de Terreiro com diversas secretarias municipais e estaduais de saúde assim como com Unidades Básicas de Saúde, Unidades de Pronto Atendimento e hospitais. O que resultou na transformação da Capela então católica do Grupo Hospitalar Conceição – GHC em espaço inter-religioso oportunizando troca de saberes entre as diversas religiões, mas também com os espaços de saúde pública. O trabalho foi tão intenso que interessei-me pelo currículo do curso de Análise de Políticas de sistemas de Saúde - Saúde Coletiva, ingressando em 2012 com aprovação no vestibular enquanto cotista.

No espaço acadêmico, em diversos momentos, pude fazer associações de nossas práticas com as do sistema de saúde percebendo o quanto a complementariedade favorece o cuidado. Durante o período de estágio curricular obrigatório pude experienciar junto a uma Unidade Básica os saberes ancestrais associados com as vivências na atenção básica do sistema. Em um acolhimento em saúde mental, juntamente com a enfermeira responsável, recebemos um jovem visivelmente alterado em seu estado de equilíbrio e humor. Ele queria a manutenção de sua receita de medicamentos controlados. Havia passado por um surto que culminou na provocação da morte de seu cão por

espancamento. A médica da unidade não queria atendê-lo por ser defensora dos animais. Convidado pela enfermeira para acompanhar a intercorrência, vi que se tratava de jovem negro e observando-o identifiquei nele uma segurança com linhas coloridas no tornozelo que me fez percebê-lo no mínimo como frequentador de terreiro. Fiz a abordagem inquirindo-o se já havia procurado o terreiro que ele frequentava, ele respondeu que não, sugeri que o fizesse dizendo de meu pertencimento. Apenas o fato de ter reconhecido seus sagrado, seu lugar, proporcionou um diálogo com encaminhamentos profícuos.

Pude perceber que mesmo os vivenciadores de terreiro, imersos nesta dicotomia de dois mundos (ocidental e de matriz africana), têm dificuldades em sair do lugar da medicalização e da relação de saúde enquanto ausência de doença, já que a colonialidade cumpre seu papel. Na avaliação da Enfermeira minha participação e intervenção foi precisa e fundamental para os encaminhamentos que se sucederam após acolhimento.

A complementariedade de práticas é fundamental para se dialogar com uma ética de cuidados em saúde coletiva que dê conta da multiculturalidade social e provoca o deslocamento do profissional de saúde deste comportamento e olhar único e hegemônico nas práticas de cuidado mostrando que é possível associar as práticas para que se alcance a equidade e humanização do SUS.

Considerações Finais

A incorporação de aspectos culturais e civilizatórios da matriz africana nas práticas de saúde e nos atendimentos prestados pelo sistema de saúde como um todo, poderá atender a demandas peculiares que possam dar sentido a procedimentos e processos realizados pelos profissionais de saúde. A inclusão de diferentes modelos de compreensão de mundo amplia a possibilidade de entendimento das pessoas e facilita a compreensão de sua saúde como parte de sua singularidade pessoal. O desafio da integração de saberes que resgata a integralidade das múltiplas dimensões de cada pessoa. A Bioética, em seus múltiplos modelos explicativos, tem inúmeras intersecções com a perspectiva de matriz africana, permitindo antever a possibilidade de construção de uma Afrobioética.

Chama-se atenção para a existência de outras visões de mundo para além da ocidental eurocêntrica, ou seja, outro paradigma civilizatório que pode contribuir para equidade no SUS, em todos os campos da saúde, mas especialmente no campo da bioética.

Segundo Alves, Jesus e Scholz (2015, p. 877), o princípio da equidade do SUS só conseguirá se efetivar “a partir do reconhecimento dos diferentes valores e práticas civilizatórias que constituem o Estado Brasileiro”. Os autores salientam:

A grande dificuldade da saúde coletiva ocidental é desconstruir a universalidade de seu paradigma civilizatório e, conseqüentemente, exercitar a dialógica e a alteridade com outras realidades constitutivas de subjetividades e humanidades. Afinal, as conseqüências psicológicas do viver em uma sociedade estruturada pelo racismo são extremamente devastadoras e aniquilantes.

O cuidado no terreiro expressa os princípios da saúde coletiva em suas práticas, de modo que fica evidenciado, a partir da afrobioética, uma proposta epistemológica que provoque sua introjeção e aplicação no SUS.

Referências

ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. **Saúde debate**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 106, p. 869-880, Set. 2015. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v39n106/0103-1104-sdeb-39-106-00869.pdf>. Acesso em: jun. 2016.

ALVES, Míriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 43, supl. 1, p. 85-91, Ago. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsp/v43s1/754.pdf> Acesso em: jun.2016.

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro**: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Psicologia, Rio Grande do Sul, 2012.

ASANTE, KeteAsante. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BASTIDE, Roger. Religiões Africanas e Estruturas de Civilização. **Afro-Ásia**. n.6-7, 1968, p.5-16. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf. Acesso em: jul. 2016.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**: o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GOLDIM, José Roberto. Bioética: origens e complexidade. **Revista HCPA**. Rev HCPA, v.26, n.2, p.86-92, 2006. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/complex.pdf>.

Acesso em: jun. 2016.

_____. Bioética complexa: uma abordagem abrangente para o processo de tomada de decisão. **Revista da AMRIGS**, Porto Alegre, v.53, n.1, p.58-63, jan.-mar. 2009.

Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/complexamrigs09.pdf>. Acesso em: jun. 2016.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura Negra e Ideologia de Recalque**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas, Editora UNICAMP, 2006.

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

MÖLLER, Letícia Ludwig. Pluralismo e tolerância: valores para a bioética. **Rev HCPA**. Porto Alegre, v.28, n.2, p.101-9, 2008. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/hcpa/article/view/5744/3517>. Acesso em: jun. 2016.

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 Nàgô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

VELHO, G. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2008.

BARROS, Jose Favio P. Galinha D'Angola, 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.