

DIREITO À SAÚDE E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS: ESTADO, SAÚDE E MEIO AMBIENTE A PARTIR DA ESCUTA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZES AFRICANAS NO DISTRITO FEDERAL E NO RECÔNCAVO DA BAHIA

RIGHT TO HEALTH AND INTERCULTURAL DIALOGUES: STATE, HEALTH AND ENVIROMENT FROM THE LISTENING OF TRADITIONAL COMMUNITIES OF AFRICAN MATRICES IN THE FEDERAL DISTRICT AND IN THE RECÔNCAVO OF BAHIA

Silvia Badim¹

RESUMO

O direito à saúde revela-se um campo complexo do conhecimento, que dialoga com vários campos do saber e da realidade, a fim de garantir o direito de forma condizente com múltiplas necessidades e especificidades, visando alcançar justiça social. Este trabalho tem como objetivo realizar a escuta de líderes de comunidades tradicionais de matrizes africanas no Distrito Federal e no Recôncavo da Bahia e apontar os conhecimentos dessas populações em relação ao seu papel na comunidade local, às políticas públicas de saúde e ao papel do Estado frente à proteção dessas comunidades. A metodologia utilizada partiu de referenciais decoloniais, e buscou, a partir da estruturação de um projeto de extensão universitária, ouvir e registrar entrevistas com líderes de comunidades de terreiro. As entrevistas abertas giraram em torno de temas relacionados ao papel do Estado, políticas públicas, intolerância religiosa, saúde e meio ambiente. Concluímos que as comunidades tradicionais de matrizes africanas trazem elementos muito valiosos para repensarmos nossos paradigmas políticos e de cuidado com a saúde e o meio ambiente, que devem ser divulgados, ouvidos e incorporados para que possamos, quem sabe, cuidar da nossa população e do nosso meio ambiente de forma mais humana, integral, socialmente justa e ambientalmente sustentável.

PALAVRAS-CHAVE: direito à saúde; comunidades tradicionais de matriz africana; multiculturalismo.

¹ Doutora em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo (USP). Professora adjunta da Universidade de Brasília (UnB). Coordenadora do Núcleo de Estudos de Diversidade Sexual e de Gênero (NEDIG), ligado ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM/UnB). Tem experiência na área de Direito e Saúde Coletiva, com ênfase em Direito Sanitário. E-mail: sbadim@gmail.com. OrCID: <http://orcid.org/0000-0003-1331-719X>.

ABSTRACT

The right to health proves to be a complex field of knowledge, which dialogues with various fields of knowledge and reality, in order to guarantee the right to health in a way that is consistent with multiple needs and specificities, in order to achieve social justice. This work aims to listen to leaders of traditional communities of African origins in the Federal District and Recôncavo da Bahia and to point out the knowledge of these populations in relation to their role in the local community, public health policies and the role of the State in to the protection of these communities. The methodology used started from decolonial references, and sought, from the structuring of a university extension project, to listen and record interviews with leaders of terreiro communities. The open interviews revolved around topics related to the role of the State, public policies, religious intolerance, health and the environment. We conclude that traditional communities of African origins bring very valuable elements for us to rethink our political paradigms and care for health and the environment, which must be disseminated, heard and incorporated so that we can, who knows, take care of our population and our environment in a more humane, integral, socially fair and environmentally sustainable way.

KEYWORDS: right to health; traditional african matrix communities; multiculturalism.

INTRODUÇÃO

O direito à saúde, enquanto um direito social e um direito público subjetivo, que traz implícita a questão da justiça distributiva, e se pauta por princípios de universalidade, integralidade e equidade, é um direito complexo, que demanda intervenções e produção de conhecimento igualmente complexos.

Esta produção deve buscar o diálogo com as mais diferentes realidades e percepções de saúde, bem como com as especificidades de diversos grupos de um país tão diverso quanto o Brasil. E que, sobretudo, consiga ouvir e introjetar em sua lógica branca, eurocentrada e ocidentalizada, as vozes excluídas do processo colonizador que formam nosso país e que se mostram, inequivocamente, indispensáveis para que se produza um direito condizente com a realidade social, cultural e sanitária que nos forma.

É preciso que se criem canais de diálogo, capazes de intercambiar os conhecimentos que estão na base da compreensão e do exercício deste direito. Isso em todos os âmbitos em que o direito se produz e se reproduz. Seja nas esferas formais, seja nas ruas, nas periferias, no interior do Brasil onde não chegam aviões e notícias on-line, onde o direito também vive e se exercita cotidianamente. E, também, no âmbito acadêmico, trazendo para o conhecimento científico ferramentas que propiciem sua

aproximação com o real, com o senso comum e com o que se pretende nesse trabalho: as vozes e os conhecimentos das comunidades tradicionais.

No sentido de Costa e Souza Júnior (2009), tomamos como ponto de partida a palavra *diálogo*, mas sobretudo a palavra *escuta*. O padrão de conhecimento científico na modernidade “respeitadas as diferenças de perspectivas e áreas, segue um modelo de racionalidade que supõe, a partir da compartimentalização do real, distanciamento dos tipos de conhecimento, sobretudo do senso comum, enunciar discurso verdadeiro e generalizante sobre a realidade” (p. 20).

Aproximamo-nos, portanto, das aspirações decoloniais que, como salientam Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), não exploram apenas a composição de uma rede acadêmica de pesquisadores que buscam sistematizar conceitos e categorias interpretativas e constitutivas de um campo científico. Para além disso “a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (p. 17).

O que se busca, portanto, é romper as fronteiras entre o conhecimento acadêmico instituído sob a lógica de dominação colonial, e as cosmovisões ou experiências dos chamados sujeitos subalternos, buscando conjugar a construção de conhecimento a partir das perspectivas desses sujeitos².

O sistema mundo moderno-colonial, que classifica e subalterniza o outro, estabelecendo classificações e hierarquizações entre povos e culturas, impõe em sua lógica de dominação a marginalização de povos e culturas em nome do poder-saber ocidental advindo dos colonizadores do Norte. Esse primeiro grande discurso, que impôs as diferenças e exclusões neste sistema, passa, posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, com a imposição de uma

² Revela-se pertinente a observação de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), de que nem todo indivíduo que se situa no lado oprimido automaticamente se identifica com as premissas que sustentam esse lugar. Como salientam os autores: “Todavia, é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico” (p. 19).

lógica de saber e dominação sobre a de outros povos e culturas, que se perpetua até os dias atuais.

Como salienta Munanga (2004), a ideologia do branqueamento presente no processo de miscigenação fez com que a construção de uma identidade nacional brasileira fosse fincada sobre a herança branca europeia, negando qualquer possibilidade de se pensar em alguma identidade alternativa, que considerasse a herança negra de origem africana.

Neste trabalho, interessa-nos ouvir. Abrir a escuta de dentro de nossas universidades, e receber. Aprender com o que não está escrito em artigos científicos, mas desenhado em mãos que acolhem e disseminam saberes que remontam um tempo que não é o nosso. Um tempo de conviver em harmonia com a natureza, as ervas, as plantas, a família que não se faz só com os vínculos sanguíneos da “tradicional família” que fundamenta a estrutura capitalista, com seu direito sucessório e demarcatório de terras de sobrenome comum.

E nossos ouvidos abriram-se para as comunidades tradicionais de matrizes africanas, os populares terreiros do Brasil que, historicamente, foram perseguidos e seus membros torturados, escravizados e silenciados pelo modelo colonizatório europeu. E que guardaram em seus territórios saberes de seus antepassados, transmitidos de geração a geração, pela voz dos mais velhos, pelos cantos ancestrais, pelos Itans³ dos orixás, dos voduns e dos inquices (Nkisi), pelas árvores plantadas num solo castigado pelo racismo e pela dor das chibatadas, mas que foram capazes de suportar e permanecer, vivos e latentes, em sua cultura que se espalha com força de raiz.

Sendo espaços de resistência da cultura e dos saberes advindos da África durante o período escravagista, portanto, os terreiros mostram-se como importantes espaços de escuta e aprendizado, para além da lógica branca, masculina e colonizadora que nos oprime.

Como destaca Hofbauer (2011): “O candomblé constitui uma sobrevivência cultural e deve ser visto como uma forma de resistência negra” (p. 37), mas que deve ser

³ “Itan (nome singular e plural) é o termo em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os iorubás que aceitam o itan como facto histórico, confiam no itan como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas. Os itan são passados oralmente de geração a geração” (Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Itan>).

vista, como salienta o próprio autor, numa perspectiva de adaptação e interpenetração entre culturas. Portanto, entender hoje como essa cultura se apresenta como forma de resistência e formação das nossas próprias comunidades locais no Brasil, revela-se pertinente e importante para repensarmos nossas estruturas políticas tão arraigadas de conceitos ocidentais europeus.

A denominação “terreiro”, segundo Sodré (2002), é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras e também é conhecido como “roça”, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação no Brasil, deslocados para áreas mais escondidas e afastadas dos grandes centros urbanos.

Tomaremos os terreiros como espaços comunitários, inseridos nos mais diversos contextos da sociedade brasileira e que sofreram muitos processos de reterritorialização, devido ao espaço que ocupam nas cidades, as perseguições oriundas de intolerância religiosa e racismo e a necessidade de proximidade com a natureza.

Podemos dizer que existe uma discriminação institucional e política sistemática, a que chamaremos de racismo institucional, que remontam os modelos civilizatórios europeus, nos quais se baseia toda colonização que deu origem ao Estado brasileiro. Como salienta Guimarães (2018), “os povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas sofreram várias formas de discriminação e de perseguição, inclusive - e especialmente - do Estado” (p. 103).

Os territórios afro-religiosos podem ser caracterizados enquanto simbolismos de resistência, pois desde o período pós-escravidão, em que a “liberdade” dos negros escravizados foi colocada como uma possibilidade⁴, o terreiro manteve certa unidade cultural onde, inclusive, houve a preservação da língua ioruba, da língua fom e da língua bantu, em muitos terreiros de candomblé de nações ketu, jeje e angola, respectivamente. Sendo estas, as principais nações de candomblé no Brasil. E, em que pese existam outras religiões de matriz africana no Brasil, como o Batuque e o Tambor de Mina, neste trabalho

⁴ Dizemos possibilidade, no âmbito formal, pois infelizmente esta liberdade e direitos de igualdade não se verificam até os dias atuais, devido às inúmeras desigualdades raciais e sociais decorrentes da escravidão e da imposição da cultura branca e da supremacia política e econômica branca sobre os demais povos que se encontravam no Brasil, principalmente os africanos e indígenas.

restringimos nosso estudo aos terreiros de candomblé e umbanda, por serem mais prevalentes no território nacional e no dia a dia da população brasileira.

No Brasil, a cultura advinda dos povos africanos foi, inevitavelmente, formadora da cultura nacional, em que pese a sua perseguição e silenciamento pelo modelo cristão europeu. Mesmo marginalizada, escondida e perseguida, a religiosidade e a cultura africanas sobreviveram no chão de terra, desviaram-se das barreiras e floresceram até formar hoje o que representa boa parte da religiosidade brasileira⁵, com formas específicas de organização que superam, em muito, a noção de espiritualidade⁶.

E, neste âmbito, indagamos de que forma os direitos humanos e, especificamente, o direito social à saúde, inserem-se nas comunidades tradicionais de terreiro, tendo em vista serem direitos construídos sob um paradigma ocidental, e aplicados por um Estado que, reiteradamente, negligencia as comunidades de terreiro. Podemos considerar que existe um único modo de garantia destes direitos? Como dialogar com saberes tão ancestrais e realidades tão peculiares como as que perpassam as comunidades ora abordadas?

Num cenário de exclusão e silenciamento, o debate sobre o multiculturalismo dos direitos humanos⁷ necessita ser ampliado a partir do olhar das comunidades tradicionais de matrizes africanas no Brasil. Para tanto, pretendemos, de forma dialética, a partir da escuta de comunidades tradicionais de terreiro no Distrito Federal e no Recôncavo da Bahia, abordar questões relativas ao papel do Estado frente a essas comunidades, a noção de saúde e espiritualidade e a inserção dos terreiros na comunidade, e a gênero e

⁵ Segundo o censo do IBGE de 2010, 1,6% da população brasileira se declara pertencente à religião de matrizes africanas. Todavia, muitos adeptos e movimentos sociais são unânimes em dizer que há uma subestimação dos dados, pois devido à perseguição aos membros dessas comunidades, muitos não se declaram oficialmente com medo de violências e intolerância religiosa. Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_dos_principais_grupos_religiosos_do_Brasil; <https://www.folhavoria.com.br/geral/blogs/caminhos-de-fe/2014/11/30/religioes-afro-tem-numeros-subestimados-no-brasil/>.

⁶ Destaca-se que a influência da cultura africana no Brasil vai muito além da religiosidade, da musicalidade e da alimentação, sendo reconhecida como elemento ativo na construção da nossa sociedade e da nossa cultura em geral. Como exemplo podemos citar as práticas de criação de gado e a mineração do ferro, que foram aprendidas a partir da herança africana.

⁷ Boaventura de Sousa Santos (1997) busca aproximar a política progressista de direitos humanos no âmbito global, construída sob matrizes ocidentais, com as diversas realidades culturais ao redor do mundo, expondo a relação entre Norte-Sul e as diferenças culturais que devem ser consideradas no debate sobre direitos humanos.

sexualidade, dividindo, portanto, o trabalho em três frentes de abordagem, que irão dialogar com a perspectiva de garantia de direitos dessa população.

A partir da escuta de líderes de comunidades tradicionais de matrizes africanas no Distrito Federal e no Recôncavo da Bahia, apontar os conhecimentos dessas populações em relação ao seu papel na comunidade local, às políticas públicas de saúde e ao papel do Estado frente à proteção dessas comunidades. E, a partir dessa escuta, apontar de que forma os direitos humanos e as teorias modernas de democracia ocidental são capazes de dialogar com essa população, intercambiar conhecimentos e trazer para nossa política ocidental elementos diversos para que possamos repensar a vida social e a democracia em nossas sociedades. Em adendo, buscamos identificar e realizar visitas em comunidades tradicionais de terreiro no Distrito Federal e no Recôncavo da Bahia, a fim de registrar a voz dessas comunidades, através de atividades do projeto de extensão inserido na rádio web saúde da Universidade de Brasília; - Analisar as entrevistas efetuadas com intuito de identificar os conhecimentos e demandas dessas comunidades frente ao Estado e a formulação de políticas públicas relacionadas à saúde; - Apontar de que forma os direitos humanos e as teorias modernas de democracia ocidental são capazes de dialogar com essa população, intercambiar conhecimentos e garantir os direitos à saúde e à diversidade sob a perspectiva decolonial; - Intercambiar conhecimentos e trazer para nossa política ocidental elementos que possam torná-la mais humana, integral, socialmente justa e ambientalmente sustentável.

SOBRE A PERTINÊNCIA DA PERSPECTIVA DECOLONIAL

A metodologia escolhida para o presente trabalho se fundamentou em matrizes decoloniais, assim como se pretende que seja o resultado desse trabalho, acessível e disponível para as comunidades tradicionais que fizeram parte deste estudo. Adotamos neste trabalho a denominação decolonial, entendendo-a como uma contraposição à colonialidade, que é o entendimento de que o término das administrações coloniais impostas para os países do Sul e a emergência dos chamados Estados-nação nessas localidades não rompeu com a dominação colonial, que permanece de diversas formas a subjugar estes países à dominação eurocêntrica.

Além do Distrito Federal, optamos por inserir o Recôncavo Baiano pela sua característica inegável de ser um polo de cultura afro-brasileira, com raízes sólidas da cultura negra.

Como salienta Quijano (1992a), a colonialidade, como permanência da estrutura de poder colonial, tem alguns alicerces que a sustentam. São eles: a “racialização” e suas formas racializadas que dominam e ditam as regras das relações de produção e de poder econômico nas sociedades colonializadas, o “eurocentrismo”, que acaba por controlar as subjetividades e as existências dentro da coletividade e das relações sociais, a hegemonia do “Estado-nação” dos países do Norte que, após o colonialismo, constrói uma relação de centro-periferia com os países ora colonizados.

Quando falamos em colonialismo, significando a dominação colonial direta, parece coisa do passado. Todavia, o autor observa que, mesmo após a queda dessas estruturas formais, que começou na América Latina, sucederam-se novas formas de perpetuação da lógica colonial.

Assim, segue-se a estrutura colonial como basilar à construção de nosso Estado-nação, intrinsecamente permeando toda sua estrutura política, econômica, social e cultural. Não podemos apagar da nossa história e das nossas estruturas esse fator condicionante para que as possamos entender. E não poderemos nos emancipar, no sentido de rompermos com essa estrutura colonial, a menos que entendamos a forma como ela se perpetua até os dias atuais.

É preciso lançar luz sobre o paradigma da colonialidade–modernidade, e como este influencia os diferentes discursos históricos sobre temas como evangelização, civilização, modernização, desenvolvimento e globalização (ASSIS, 2014).

Como salienta Santos e Meneses (2010), não há conhecimento sem práticas e atores sociais. E como estas não existem senão dentro de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes tipos de epistemologias. “E, em seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais (intra-culturais ou interculturais) e políticas (representam distribuições desiguais de poder)” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 09).

Foi essa aspiração que determinou a escolha da nossa metodologia, buscando integrar saberes a partir da escuta de comunidades tradicionais de terreiro, através de um

diálogo realizado dentro da radio web saúde, projeto de extensão da Faculdade de Saúde da UnB – Universidade de Brasília, que permitiu que essa escuta fosse partilhada com alunos e alunas e disseminada dentro da graduação em saúde coletiva. Desta forma, as visitas aos terreiros e entrevistas se deram sem um roteiro de perguntas preestabelecidas, mas sob a égide de 2 eixos temáticos, quais sejam: Estado, Políticas Públicas e Intolerância Religiosa; Saúde, meio ambiente e espiritualidade.

A metodologia adotada buscou aproximar os olhares e as escutas e deixar que as comunidades de terreiro falassem abertamente e, posteriormente, traçamos aprendizagens conjuntas a partir da escuta e do diálogo intercultural.

Utilizou-se, para tanto, a análise discursiva como referência metodológica para a transcrição das conversas e a identificação das suas principais ideias.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As nossas conversas encaminharam-se, e passearam, por dois grandes eixos, que foram subdivididos em diversos tópicos:

a) Estado, Políticas Públicas e Intolerância Religiosa - História da pessoa com a religião de matrizes africanas, seus lastros históricos, a história de seu terreiro, de seus ancestrais, sua relação com a comunidade interna e externa (comunidade local que permeia as imediações do terreiro), sua relação com o Estado e as políticas públicas que garantem sua existência como tal, as dificuldades de manter e permanecer dentro de uma comunidade tradicional de matrizes africanas, as dificuldades diante de atos de intolerância religiosa e racismo, histórias (ou itans) de orixás, voduns ou inquices que os entrevistados desejassem contar;

b) Saúde, meio ambiente e espiritualidade - A concepção de saúde dentro dos terreiros, de que forma o Estado é ou não presente nesta seara, como a comunidade interna e externa procura os terreiros para questões relacionadas à saúde, de que forma os sacerdotes e sacerdotisas cuidam da saúde de seus membros e clientes externos, a visão da morte e o acolhimento a pessoas neste âmbito, o uso de plantas e a relação entre saúde e meio ambiente para essas comunidades.

Em relação ao primeiro tópico, identificamos algumas ideias centrais, que foram o ponto de partida para as nossas reflexões: a.1. O Estado como ficção; a.2. O Estado não é laico para as comunidades tradicionais de matrizes africanas: intolerância religiosa institucional; a.3. Intolerância Religiosa, Racismo Religioso e a Ofensiva Neopentecostal; a.4. Catolicismo e a presença dos terreiros na vida das comunidades locais: aproximações, medos e sincretismos; a.5. A presença dos terreiros na comunidade local: o medo e a busca por acolhimento e cuidados com a saúde.

Percebemos que o dia a dia dos povos de santos são arraigados de discriminações e intolerâncias religiosas, e de uma significativa ausência do Estado e de políticas públicas condizentes com suas realidades.

E, dentre o amplo espectro das intolerâncias religiosas, percebe-se que há algo específico no caso das religiões de matrizes africanas e das comunidades tradicionais de matrizes africanas, que vem sendo chamado por alguns autores de racismo religioso (NASCIMENTO, 2017; LEANDRO; SANFILIPPO, 2018).

Nascimento (2017) aponta para a insuficiência da categoria intolerância religiosa para compreender o que acontece no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas. Sua hipótese, com a qual concordamos, é a de que tanto o caráter de resistência desses povos como a problemática do racismo são fundamentais para compreender os atuais e crescentes ataques a essas comunidades. Segundo o autor, no Brasil, as agressões cometidas contra as religiões de matrizes africanas se configuram através de uma dupla marca negativa, qual seja:

a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (NASCIMENTO, 2017, p. 53).

O racismo, enquanto estrutura que forma a nossa sociedade com base no colonialismo branco, encontra-se presente e persistente em muitas camadas e em muitas
Direito à saúde e diálogos interculturais – Silvia Badim – p. 229-246

violências que perpassam a nossa sociedade, sendo o racismo religioso uma dessas expressões violentas contra as manifestações culturais e religiosas de raízes não brancas, e contra os povos negros e de matrizes africanas.

E, segundo Nascimento (2017), os terreiros são espaços de elementos africanos em sua constituição e não apenas em ritualísticas religiosas. Trazem para seus territórios elementos que impactam “no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado” (p. 54).

Assim, quando falamos em racismo religioso, falamos nessa estrutura essencialmente racista e colonizadora que está presente na constituição de nosso país, e que permanece viva em novas perseguições e ataques de cunho religioso, contra as comunidades de terreiro.

Algumas falas de nossos entrevistados trazem a questão do racismo arraigada à intolerância religiosa sofrida, vejamos:

- *“Mas a questão da intolerância, eu ainda acho que o candomblé ele é atacado e perseguido pela questão de ser religião de negro, eu creio nisso, não é só a questão da religiosidade em si, não”* (Entrevistada 5, Distrito Federal).

Em relação ao segundo eixo temático, as ideias centrais identificadas foram as seguintes: b.1. A saúde como busca integral: a cura é parte de um todo; b.2. O cuidado com a saúde nos terreiros: acolhimentos comunitários e a necessidade de diálogo com o SUS; b.3. Dos cuidados em saúde: curandeiros, feiticeiros ou cuidadores conectados com sabedorias ancestrais; b.4. A morte como continuidade: saúde, vida e morte como parte de um todo; b.5. Natureza e Meio ambiente e espiritualidade para as comunidades tradicionais de matrizes africanas: o chão e a raiz.

Um ponto muito presente na nossa observação sobre os terreiros e nas falas de nossos entrevistados, foi a relação que essas comunidades mantêm com a população local, que habita os arredores do terreiro e a cidade onde se inserem, e o quanto são procurados cotidianamente para lidarem com os mais diversos problemas de saúde, incluindo problemas de saúde mental e dependência química.

Apesar do temor que vem do racismo propagado pela ideia da “feitiçaria”, da “macumba”⁸, da perseguição e da intolerância religiosa contra os povos de terreiros, estes são vistos, também, como pontos de apoio e cuidado para com a população local. Inclusive, é comum observar a procura desses espaços por pessoas que pertencem a outras religiões, inclusive de cunho neopentecostal.

Como destaca Prandi (2004), no início do século XX e com a popularização da umbanda no Brasil, esta passou a ser vista como um espaço de atendimento e acolhimento a todos que necessitam, tanto iniciados quanto não iniciados ou sequer praticantes da religião, principalmente pela sua linha de caboclos e pretos-velhos que oferecem consultas gratuitas a todos que procuram estes espaços.

Posteriormente, o candomblé também passou a se popularizar, principalmente a partir da década de 60, e a ser visto como um possível espaço de atendimento para não praticantes da religião, um espaço de consultas e serviços para os mais diversos cuidados com a saúde, a família, o amor, entre outros. Cria-se, portanto, a ideia de clientes ou consulentes, que acessam esses espaços para os mais diversos motivos de cuidado e acolhimento, o que muitas vezes não é oferecido em outros espaços brancos e ocidentalizados, formalizados pela lógica política ocidental ou pertencentes a religiões de origem europeia.

Prandi (2004) salienta:

como agência de serviços mágicos, que também é, oferece ao não-devoto a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião. Sua magia passou a atender a uma larga clientela, o jogo de búzios e os ebós do candomblé rapidamente se popularizaram, concorrendo com a consulta a caboclos e pretos-velhos da umbanda (p. 224).

⁸ “O termo Macumba se refere a várias misturas de afro-brasileiras com outras religiões que se originaram no sudeste brasileiro, especialmente no Rio de Janeiro. Macumba é também um termo depreciativo para baixo espiritismo. Acredita-se que a Macumba se originou no Rio de Janeiro e suas imediações, onde a população dos ex-escravos eram em grande escala do Congo, da Angola e de Moçambique, e foram agrupados de acordo com as nações. A Macumba no Rio era caracterizada por um ecletismo religioso distinto, e pelo fato de que se difundiu entre grupos étnicos de quase todos os setores sociais. Entre as várias tradições religiosas que entram na Macumba estão o Candomblé, o culto aos Caboclos e o Espiritismo Kardecista. Com a Macumba apareceram dois arquétipos diferentes: o Caboclo (o índio brasileiro) e o Preto Velho (um espírito de escravo), ambos assumiram grande importância na fundação da Umbanda mais tarde” (JENSEN, 2001, p. 05).

Assim, a procura pelos terreiros é constante, e estes acabam se consolidando como importantes pontos de apoio à população local. É muito comum, e foi encontrada em todas as entrevistas, a fala de que os terreiros são procurados pelos mais diversos motivos, e que os chamados pais e mães de santo são procurados para resolverem os mais diversos problemas de pessoas que pertencem e não pertencem às religiões afro-brasileiras.

Apesar das tantas intolerâncias sofridas, a resistência que é aprendida pelos povos de terreiro fez com que esses espaços persistissem e florescessem nas cidades, nas periferias. Mesmo escondidos nos arredores e marginalizados por tantos anos, os terreiros sobreviveram e passaram a ser identificados na vida social como espaços de acolhimento.

O medo da “magia”, o preconceito disseminado e o desconhecimento acerca dessas religiões, que é pulverizado como forma de racismo religioso, em que pese seja motivador das mais diversas agressões ao povo de santo, não é capaz de abafar o potencial de acolhimento e cuidado dos terreiros e nem a procura da população não praticante a esses espaços.

Observamos, também, que os terreiros acolhem as pessoas sem perguntar se pertencem a alguma religião, se possuem alguma orientação sexual específica, ou outras perguntas que buscam selecionar pessoas com base em paradigmas preestabelecidos.

Esse amplo acolhimento tem muito a nos ensinar, para que possamos formar pessoas que trabalhem com políticas públicas, serviços públicos e gestão pública que, efetivamente, consigam compreender o sentido das palavras inclusão e diversidade. O respeito e o acolhimento a quem nos chega, a quem bate nas nossas portas na procura por cuidados e serviços públicos deve, sempre, seguir as diretrizes da integralidade e universalidade, tão esculpidas no nosso ordenamento jurídico.

Foi muito presente também nas nossas conversas a ideia de que a saúde é algo a ser alcançado de forma integrada entre corpo, mente, espírito e meio ambiente. E que a doença é parte de um processo longo de adoecimento, que envolve várias dimensões, inclusive hereditárias. A busca pela saúde não é algo simples, é um processo de fé e de cuidados múltiplos, tanto com as dimensões psíquicas quanto físicas e espirituais que envolvem a vida de uma pessoa. Essa pessoa, por sua vez, é acolhida nessa complexidade, entendendo-se todas essas dimensões como integradas e parte indissociável da pessoa que busca ajuda.

Foi interessante observar que a integralidade, que tanto pauta as políticas de saúde e configura uma das diretrizes do Sistema Único de Saúde⁹, é algo que pauta o dia a dia dos cuidados nos terreiros. Todavia, em uma dimensão não ocidental desse preceito, ou seja, a integralidade não é vista apenas como todos os cuidados necessários dentro de uma cadeia de assistência médica e hospitalar, embora reconheça-se a necessidade de acesso à saúde dentro dos paradigmas ocidentais vigentes.

Busca-se o reconhecimento da integralidade como algo que envolve todos os aspectos da vida das pessoas, em harmonia com o ambiente que as cerca. Neste caso, o diálogo entre “cientistas e sábios”, para usar a expressão de Renné Weber (1986), nos mostra que é possível aproximar, ao invés de apartar, as dimensões de saúde que nos trazem essas comunidades, e a dimensão própria dos paradigmas ocidentais vigentes na visão médica e sanitária.

Interessante observar que o entendimento de cura faz parte de um processo de ajuda comunitária, tanto material, quanto espiritual e de atuação coletiva, visto que vários membros da comunidade participam dos trabalhos necessários para cuidar da pessoa que busca cuidar de sua saúde num terreiro. A ideia de que a cura é um processo coletivo, tanto espiritual quanto material, envolve a pessoa que está buscando esse cuidado, os membros de uma comunidade, sua historicidade e ancestralidade e seus vínculos familiares.

As comunidades de terreiro se mostram um importante ponto de apoio quando as pessoas não conseguem, também, obter respostas na medicina ocidental e convencional. Essas comunidades aparecem como ponto de apoio e resposta a dores e problemas que não se consegue explicar e resolver apenas com um remédio, ou com uma ida ao médico, como podemos destacar de uma das falas de nossas entrevistadas:

- *“Essa questão de saúde é uma coisa muito séria, primeiro, nós somos tratados de uma maneira muito depreciativa mesmo, porque as pessoas chegam na gente e aborda da seguinte forma, [...] olha eu estou com um problema de saúde que já fui ao médico, já fiz exames, já fiz isso, já isso num sei o que e não deu, aí eu vim aqui pra senhora me*

⁹ A integralidade, como salienta Pinheiro (2008), é um princípio doutrinário do Sistema Único de Saúde enquanto política de Estado, e congrega diversos sentidos, que vão desde a busca pelo atendimento de forma humanizada e condizente com a realidade de cada cidadão, até o acesso a todo tipo de tratamento de saúde necessário para garantir o direito à saúde dos cidadãos brasileiros.

ajudar, e eu nunca procurei essas coisas não tá?'. Gente, isso não é coisa, é umbanda, minha religião tem nome, a única diferença é que nós procuramos ver o que outras pessoas talvez não consigam enxergar, porque é a força do invisível, é energia” (Entrevistada 6 – Distrito Federal).

Ao trabalhar com a tríade físico-espiritual-cultural, os terreiros, com suas auto-organizações, têm um modo específico de produzir e cuidar da saúde, que não condiz com a lógica técnico-científica e a prática dos profissionais do Sistema Único de Saúde. Ao agir a partir de uma compreensão diferenciada do processo saúde-doença, os terreiros auxiliam no tratamento e no acolhimento de diversas demandas advindas da comunidade, e trazem práticas que se assemelham às inseridas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (ALVES; SEMINOTTI, 2009).

Desta forma, a busca pelos cuidados contínuos, integrais, humanizados, numa perspectiva de prevenção, promoção e recuperação da saúde, nos moldes inscritos no Artigo 196 da Constituição Federal, encontra nos terreiros importantes aliados. A troca intercultural sobre saúde revela-se pertinente tanto para abrigar as demandas dessas comunidades, quanto para auxiliá-las quando é preciso algum encaminhamento médico ou sanitário, bem como para aprender com elas uma perspectiva mais ampla de acolhimento e cuidado humanizado com a saúde.

Conforme diretrizes da Organização Mundial de Saúde (2002)¹⁰, a medicina tradicional e complementar/alternativa, na qual se inserem os cuidados de saúde praticados nos terreiros, estimula a utilização de diversos recursos naturais e auxilia na prevenção e promoção à saúde, trazendo uma escuta acolhedora e uma inserção tanto com o sujeito atendido quanto na comunidade local e em seu contexto de vida, tornando-se importantes polos de acolhimento e prática tradicional de saúde.

CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho podemos perceber que as comunidades de matrizes africanas trazem inegáveis contribuições à nossa visão ocidental e capitalista da natureza,

¹⁰ https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_docman&view=download&alias=796-estrategia-oms-sobre-medicina-tradicional-2002-2005-6&category_slug=vigilancia-sanitaria-959&Itemid=965

da saúde e das políticas públicas, podendo servir de inspiração e aprendizado para que alcancemos políticas mais humanas, mais integrais, e mais afinadas com a preservação da natureza e do meio ambiente.

Concluimos que as comunidades tradicionais de matrizes africanas trazem elementos muito valiosos para repensarmos nossos paradigmas políticos e de cuidado com a saúde e o meio ambiente, que devem ser divulgados, ouvidos e incorporados para que possamos, quem sabe, cuidar da nossa população e do nosso meio ambiente de forma mais humana, integral, socialmente justa e ambientalmente sustentável.

Ao contrário da visão ocidental de mundo que prega o desenvolvimento econômico acima de qualquer valor, a cultura que sobrevive dentro das comunidades de terreiro nos traz perspectivas mais sociais e comunitárias, trazendo sua dimensão espiritual para contribuir com a continuidade das suas comunidades locais, em harmonia com a natureza e com o cuidado com os seres humanos em sua totalidade de saúde, vida, morte e renascimento.

Não são apenas estruturas ocidentais que nos trarão uma nova política, e sim a mudança de perspectiva e percepção. Como diria Capra (2006), estamos diante de uma crise de percepção do mundo. A complexidade dos problemas contemporâneos não se resolverá apenas através do paradigma ocidental cartesiano e capitalista, como nos demonstra nosso presente. E os terreiros pulsam como resistência, deixando seu legado ancestral, capaz de auxiliar a construção de um futuro mais humano através do aprendizado do passado.

E, ao final, a possibilidade de diálogo pode criar mecanismos para serem incorporados às políticas de saúde e à garantia do direito integral e universal à saúde, trazendo perspectivas para a criação tanto de práticas integrativas e complementares, hortas comunitárias, cuidados paliativos, diálogos entre saúde e meio ambiente, como de estratégias de educação e comunicação em saúde, dentre outros programas que podem ser implantados dentro do SUS, e em conexão com a comunidade.

Tempo Zará, Tempo Zará, Tempo ô!

REFERÊNCIAS

ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nédio. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Rev. Saúde Pública**, v. 43, n. 1, p. 85-91, 2009. Suplemento 1.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, p. 15-24, 2016.

CAPRA, Frijot. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.

COSTA, Alexandre Bernardino; SOUZA JÚNIOR, José Geraldo. O Direito achado na rua: uma ideia em movimento. *In*: COSTA, Alexandre Bernardino *et al.* (org.). **O Direito achado na rua: Introdução crítica ao direito à saúde**. Brasília: CEAD/UnB, 2009. p. 15-27.

GUIMARÃES, Andréa Letícia Carvalho. Os terreiros como espaço da diferença: análise sobre as intervenções do Estado nas comunidades tradicionais de matrizes africanas. **Revista Calundu**, v. 2, n. 1, p. 99-125, 2018.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder. O candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, p. 37-79, 2011.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista Estudos da Religião**, n. 1, 2001, p. 1-21. Tradução: Maria Filomena Mecabô.

LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPPO, Lúcio Bernard. Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 89-99, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017. Edição especial.

PINHEIRO, Roseni. Integralidade em Saúde. *In*: PEREIRA, Isabel Brasil; LIMA, Júlio César França (org.). **Dicionário da Educação Profissional em Saúde**. 2. ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2008. P. 255-262.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. *In*: BONILLO, Heraclio (org.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992a. p. 437-449

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48. junho, 1997, p. 11-32.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A formação social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

WEBER, Renè. **Diálogos com cientistas e sábios**. A Busca da Unidade. São Paulo: Cultrix, 1986.

Recebido em: 01/10/2022 Aprovado em: 31/10/2022
--