

**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES
PÓS-GRADUAÇÃO “LATO SENSU”
AVM FACULDADE INTEGRADA**

**CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS DA PSICOLOGIA AFRICANA À
INTERVENÇÃO DE TERAPIA DE FAMÍLIA NUMA COMUNIDADE
DA BAIXADA FLUMINENSE**

Por: Roberta Maria Federico

**Orientador
Prof. Fabiane Muniz**

**Rio de Janeiro
2014**

**UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES
PÓS-GRADUAÇÃO “LATO SENSU”
AVM FACULDADE INTEGRADA**

**CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS DA PSICOLOGIA AFRICANA À
INTERVENÇÃO DE TERAPIA DE FAMÍLIA NUMA COMUNIDADE
DA BAIXADA FLUMINENSE**

Apresentação de monografia à AVM Faculdade Integrada como requisito parcial para obtenção do grau de especialista em Terapia de Família

Por: Roberta Maria Federico

AGRADECIMENTOS

A Olodumare, aos meus ancestrais e Orixás, que protegeram e guiaram essa caminhada, à ABPsi – The Association of Black Psychologists, à equipe de professores e administrativos da AVM e aos meus colegas de turma.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai Luiz, por ensinar a transformar teimosia em persistência. Ao meu irmão Wellington, por me ensinar a indignação diante das injustiças desse mundo. Ao povo negro, que resiste e re-existe diante de tantas adversidades.

RESUMO

O objetivo desta monografia é fazer uma discussão inicial acerca das contribuições que a Psicologia Africana pode dar ao terapeuta de família, trazendo como contribuição a importância de uma sensibilização quanto às questões étnico-raciais que perpassam o contexto social em que as famílias estão inseridas e que, não raro, é ignorado na prática clínica. Desta forma, apresentaremos inicialmente a linha teórica da Psicologia Africana, que se configura como uma abordagem possível em Psicologia Crítica e que parte de pressupostos conceituais de matriz africana. Em seguida será feito um breve panorama histórico e conceitual da Terapia de Família. Será apresentada uma experiência clínica ocorrida no ano de 2012 e a partir dela serão discutidos pontos de convergência e possíveis contribuições que uma abordagem pode dar à outra.

Palavras-chave: racismo, psicologia africana, terapia de família

METODOLOGIA

Foi escolhido o método do estudo de caso para análise do problema de pesquisa e posterior discussão. O caso em questão trata de uma família negra atendida entre os meses de abril e novembro de 2012, em um terreiro de candomblé localizado no município de São João de Meriti (RJ). A questão de pesquisa deste trabalho diz respeito à inserção das discussões raciais dentro da prática do terapeuta de família, e foi elaborada a partir de pesquisa bibliográfica em literatura científica brasileira e estrangeira. A bibliografia nacional foi fornecida durante o curso de especialização em Terapia de Família, do instituto A Voz do Mestre, e deram valiosa contribuição à formulação da questão. A bibliografia internacional foi obtida em contato com a ABPsi – The Association of Black Psychologists, instituição que há 46 anos se dedica a produzir e difundir conhecimento sobre Psicologia Africana. Meus sinceros agradecimentos a todas as instituições e pessoas que foram fonte de incentivo e inspiração para a realização deste trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I - Psicologia Africana	11
CAPÍTULO II - Terapia de Família	26
CAPÍTULO III – Estudo de Caso	38
CONCLUSÃO	32
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	33
ÍNDICE	36

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve surgimento a partir do meu interesse no campo de estudo da Psicologia e Relações Raciais, especificamente na área de Saúde Mental da População Negra. Durante o ano de 2012, atuei voluntariamente com orientação psicossocial e familiar num terreiro de Candomblé no município de São João de Meriti (RJ). Daquela experiência germinaram as ideias de realização deste trabalho.

Como psicóloga, desde muito antes da conclusão da minha graduação, tenho interesse na discussão de questões relacionadas às desigualdades raciais e nos impactos subjetivos que o preconceito e a discriminação racial têm na população negra, por observar o quanto este campo é pouco desenvolvido. É inegável a existência da discriminação racial no Brasil, mesmo com tanto trabalho no campo legal que busque erradicar esse problema. Infelizmente, não se muda uma cultura de séculos unicamente por meio de leis.

Ainda que exista uma polidez característica do racismo brasileiro, o chamado “racismo cordial”, despertamos do estado de ilusão de igualdade racial quando nos deparamos com estudos como o Mapa da Violência 2013 mostrando que para cada jovem branco assassinado, são assassinados 2,5 jovens negros. Além disso, Marcelo Paixão, professor do Instituto de Economia da UFRJ lançou duas edições do Relatório Anual das Desigualdades Raciais, que materializa, através de números, o que os movimentos sociais negros vêm denunciando há muito tempo.

Se em várias formas de discriminação racial pode-se dizer da existência de uma prática velada, em um aspecto da cultura negra essa discriminação sempre foi explícita e violenta: a questão das religiosidades de matriz africana. Estas são religiões historicamente marcadas pela demonização, pela criminalização e, pelo denominamos contemporaneamente de intolerância religiosa.

A SITUAÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA NO BRASIL

O Brasil é o país com maior população afrodescendente fora do continente africano. Além disso, tem uma marca histórica de ter sediado, nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, os principais portos que recebiam e de onde eram distribuídos pelo continente, os africanos sequestrados de sua terra natal. De acordo com o censo 2010, a população brasileira é de pouco mais de 190 milhões de habitantes, e em 2010 foi a primeira vez em que o quesito cor/raça foi utilizado em todos os questionários utilizados, pois até então esta contagem era feita por amostragem. A classificação utilizada pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - é formada pelas categorias: preto, pardo, branco, amarelo e indígena e o critério utilizado é o da autodeclaração. A população de pretos e pardos forma 50.7% do total da população brasileira, sendo que a população jovem entre 15 e 19 anos de idade foi a que mais se autodeclarou preta e parda. O economista Marcelo Paixão (2011) constata no “Relatório Anual de Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010” que, mesmo com uma Constituição Federal (1988) que englobou algumas das demandas do Movimento Negro, a permanência do racismo têm sido a única explicação para as diferenças entre brancos e pretos/pardos em termos de indicadores sociais. Paixão analisou dados referentes às políticas públicas de saúde, assistência social, segurança alimentar, acesso à previdência social, acesso à educação, e acesso à justiça, e concluiu que em todos esses aspectos a realidade é pior para indivíduos pretos e pardos. Outro dado preocupante é o aumento da violência, em especial o índice de homicídios entre jovens.

Em relatório intitulado “Mapa da Violência 2011 – Os jovens do Brasil”, produzido pelo Governo Federal Brasileiro há diferenças significativas entre as taxas de homicídios entre jovens do sexo masculino brancos e negros. No estado da Paraíba, localizado na região Nordeste, em 2008 morreram 1.083% mais negros do que brancos. No estado de Alagoas também no Nordeste, foram contabilizadas 974,8% mais mortes de negros. Além disso, em outros 11 dos 27 estados do Brasil, esse índice ultrapassou 200%. Estes números indicam a ocorrência de um genocídio da juventude negra. O genocídio físico que vem ocorrendo nos últimos anos se articula com a ideia de que as

violações aos Direitos Humanos, quando aliadas às desigualdades no acesso às políticas públicas já mapeadas por Marcelo Paixão, vêm sendo ignoradas por se tratarem de vítimas afrodescendentes. No artigo em que analisa comparativamente dados sobre justiça criminal, saúde e trabalho nos Brasil e nos Estados Unidos, Vargas (2010) conceitua a materialidade da Diáspora Negra como um genocídio.

As desigualdades no Brasil podem ser traduzidas em números que dão o tom da maior nação negra da diáspora africana, mas que não gosta muito de falar sobre o assunto, a não ser quando questionada nas pesquisas oficiais. Em algumas situações, o entrevistador pode ser interpretado pelo entrevistado como tendo uma tentativa de desenterrar um problema que já foi superado.

CAPÍTULO I

PSICOLOGIA AFRICANA

Considerando a pouca difusão de conhecimentos relacionados à Psicologia Africana no Brasil, consideramos importante iniciar esta discussão realizando uma reflexão sobre a relação entre Psicologia e justiça social, e de que forma aquela têm colaborado ou não na conquista desta. Para tanto, buscamos alicerces na escola de Psicologia Crítica, proposta por Fox (2009).

1.1 – Psicologia Crítica

A psicologia crítica é uma abordagem teórica que desafia a psicologia hegemônica a tomar uma posição sobre problemas sociais. Entende-se por psicologia hegemônica a psicologia ensinada tradicionalmente nas universidades, praticada por clínicos e pesquisadores, e que se preocupa em ajudar as pessoas a funcionarem mais eficazmente nas instituições. A psicologia crítica argumenta que a psicologia hegemônica, ainda que tenha boas intenções, não possui uma profundidade de análise social e que, em muitos momentos, promove a desigualdade e a opressão utilizando técnicas psicológicas para manter um status quo.

Como poderosa instituição que é, a psicologia gera suas próprias consequências prejudiciais, que recaem pesadamente, em particular, sobre aqueles que são oprimidos e vulneráveis. (FOX et al. p.30)

Fox et al. (2009), fazem uma crítica crucial à psicologia hegemônica, quando apontam que ela não examina seriamente as implicações sociais, morais e políticas da pesquisa, da teoria e da prática. Como contraponto, ainda que a psicologia crítica não tenha todas as respostas, ela ao menos se esforça para levantar boas questões, de forma que os psicólogos sejam agentes de mudança social e em vez de agentes de controle social.

As abordagens da psicologia crítica têm diferenças entre si em aspectos como a justificação filosófica, a preferência metodológica, a estratégia política, a terminologia e a definição de prioridades. Dessa forma, quando falamos de psicologia crítica, não falamos de uma abordagem única, e sim da existência de muitas psicologias críticas. A psicologia crítica reconhece que é possível que psicólogos possam obter resultados progressistas ainda que utilizem métodos e premissas hegemônicos. De maneira geral, há temas centrais nas tradições da psicologia crítica: a busca pela justiça social, a promoção do bem-estar das comunidades em geral e dos grupos oprimidos em particular e a transformação do status quo tanto da sociedade quanto da psicologia. (FOX et al. p.32). Por outro lado, existem três preocupações quanto à abordagem dada pela psicologia hegemônica: o fato dela superestimar os valores individualistas, que impedem relações de mutualidade nas comunidades e fortalecem relações injustas; as alianças institucionais realizadas pela psicologia hegemônica, que atingem desproporcionalmente os grupos socialmente marginalizados, alimentando a desigualdade e a opressão e, por último, o fato destes efeitos acontecerem a despeito das intenções dos psicólogos.

Além disso, existem três conceitos centrais que são foco da atuação dos psicólogos críticos: o nível de análise restrito da psicologia hegemônica; o papel da ideologia no fortalecimento do status quo e o equívoco da busca por neutralidade científica e objetividade.

A universalização de valores, que torna invisíveis outras perspectivas ou tradições culturais, num esforço de homogeneizar a experiência humana é um dos aspectos discutidos pela psicologia crítica. Ela aponta como as culturas ocidentais tradicionais não partilharam dos mesmos valores individualistas da Europa, evidenciando que estes valores tiveram uma importância para que o processo colonial ocorresse. Nas sociedades ocidentalizadas, são priorizadas atividades individuais e competitivas, em vez dos empreendimentos colaborativos e comunitários. Isso se constitui como um impedimento à mutualidade e à elaboração de um senso psicológico de comunidade. Além disso, passa-se a repousar sobre o indivíduo a responsabilidade por problemas mais profundos.

No que diz respeito ao papel da ideologia na manutenção das desigualdades e da opressão, Fox et al.(2009), realizam um estudo aprofundado sobre “a participação da psicologia hegemônica na manutenção da desvantagem e da opressão na base de categorias óbvias, tais como raça, classe social, gênero e deficiência.” (p.35). Os autores também analisam as relações de opressão dentro dos sistemas de cuidados em saúde mental, apontando que a obediência cega às regras também pode ser um fator de velamento de relações injustas.

Tais condutas são permeadas ideologicamente, ainda que no discurso público exista uma tendência a julgar que só as declarações que tenham uma conotação político-crítica definida sejam ideológicas e que quem esteja localizado em posições mais centrais possa ter uma visão mais clara dos processos. Todos têm ideologia, inclusive a psicologia hegemônica, cujo foco é centrado em valores individualistas. Um dos objetivos principais da psicologia crítica é justamente “identificar e revelar mensagens ideológicas e práticas relacionadas que desviam nossa atenção das fontes de poder e privilégio da elite” (p. 37)

Os autores apontam que a ideia de existência de uma neutralidade é uma armadilha, uma vez que enfatizar na produção de dados científicos e não nos valores e nas relações de poder não nos levará a uma direção desafiadora do sistema. É preciso compreender que a psicologia, assim como outros campos do conhecimento não é neutra e muito menos livre de valores e que, frequentemente, projetos de pesquisa que poderiam trazer conhecimento científico relevante e produzir elementos para uma justiça social transformadora, simplesmente optam por fazer variações e releituras de trabalhos antigos, e que em nada contribuirão para a mudança social.

Sobre a dinâmica acadêmica, existem debates que questionam se a psicologia crítica deveria dedicar-se a revelar as disparidades ou em produzir estratégias para alterar essas disparidades. As metodologias de pesquisa narrativas e discursivas ilustram bem a primeira posição, enquanto um método de pesquisa-ação se alinha mais com a segunda posição. Também é preciso levar em conta que a própria academia oferece muito mais incentivos

relacionados à produtividade intelectual do que para atividades relacionadas à mudança social. Além disso, as relações existentes neste processo podem criar situações de risco profissional, uma vez que o gerenciamento de uma carreira depende um gasto de energia e tempo e em alguns momentos, fazer ativismo significaria sair deste foco.

1.2 – Psicologia Africana

Psicologia Africana é uma corrente da psicologia cujo arcabouço teórico formou-se na década de 60 e que tem como base o paradigma da Afrocentricidade, onde o que se propõe é um deslocamento filosófico do papel povo africano, colocando-os no centro de nossa própria história e construindo suas teorias e práticas a partir de sua cosmovisão. Aqui, a noção de agência é fundamental, uma vez que os sujeitos deixam de ser definidos e manipulados de fora. Além disso, parte do pressuposto de que toda ideia, conceito ou teoria é produto de uma matriz cultural e que o processo de supremacia européia trabalhou ao longo do tempo para fazer parecer que os conceitos europeus fossem universais, naturais e normais, enquanto as cosmovisões de outros povos seriam étnicas (particulares). Marimba Ani (1994), abordou em profundidade os processos antropológicos através dos quais os europeus atuaram para a manutenção da supremacia do lugar de onde falavam. Dessa forma, a noção de agência sugere ainda que os povos afrodescendentes se ancorem, “de modo consciente e sistemático, em sua própria matriz cultural e histórica”, para dela extraírem os critérios de avaliação da própria experiência. Segundo Nobles (2009), esta seria uma etapa importante para a superação do estado de “encarceramento mental”, que a opressão racial impôs. Para Mazama (2009), de forma resumida, os princípios metodológicos de uma prática afrocentrada e da superação deste estado de encarceramento são:

Toda investigação deve ser determinada pela experiência africana; o espiritual é importante e deve ser colocado no lugar devido; a imersão no sujeito é necessária; o holismo é um imperativo; deve-se confiar na intuição; nem tudo é mensurável porque nem tudo que é importante é

material; o conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador. (Mazama, 2009, p. 123)

Há uma literatura vasta em língua inglesa sobre Psicologia Africana, que em alguns momentos se foi chamada de Psicologia Negra. Sobre isso a especificidades históricas destes termos, Joseph A. Baldwin (1986) discutiu as semelhanças e diferenças a partir da análise das produções teóricas de outros psicólogos negros. Segundo ele, os psicólogos que justificam a existência de uma Psicologia Negra reconhecem as limitações da Psicologia Ocidental para lidar com as experiências de pessoas negras. Baldwin cita Joseph White (1970), um dos primeiros psicólogos a empregar o conceito “Psicologia Negra”, termo que se refere a uma cuidadosa teoria do comportamento de pessoas negras, desenhada a partir da especificidade da experiência da população negra na sociedade americana.

Nobles (1980, p.31) postula que a Psicologia Africana (Negra) é enraizada na natureza da cultura negra que, por sua vez é baseada em pressupostos filosóficos de origem africana. Diante dessas definições, uma questão crítica que surge é se o conceito de Psicologia Africana (Negra) engloba todos os fenômenos psicológicos no universo, incluindo a experiência africana e a ocidental (européia), assim como todas as outras, ou se meramente se ocupa de pessoas negras ou africanas. Há algumas discussões acerca do uso dos termos negra e africana, pois alguns psicólogos sugerem que haja uma diferenciação entre estes, enquanto outros preferem que sejam usados como termos sinônimos. Por fim, Baldwin define Psicologia Africana como “um sistema de conhecimento (filosofia, definições, conceitos, modelos, procedimentos e práticas) relacionadas à natureza do universo social a partir da perspectiva da cosmologia africana. E a cosmologia africana fornece o quadro conceitual-filosófico para a Psicologia Africana.” (Baldwin, 1980, p.23).

A Cosmologia Africana é governada pelo princípio ontológico “Unidade com a Natureza”, que significa que a humanidade é inseparável da natureza em todos os seus aspectos. E desse princípio derivam-se outros como o de grupalidade (sobrevivência de grupo), comunalidade, cooperação, responsabilidade coletiva e interdependência. A Psicologia Africana procura

afirmar a essência humana de “Africanidade” e, fazendo isso, irá afirmar a centralidade na Ordem Natural.

Outro autor que sistematizou informações sobre Psicologia Africana é Maulana Karenga (1993), que define que esta linha teórica não só estuda o comportamento de pessoas negras, mas busca transformá-las em agentes auto-conscientes da sua própria libertação política e mental. Ele faz um percurso histórico desde a formatura em 1920 de Francis Summer, primeiro Ph.D negro em Psicologia, até a formação da ABPsi – The Associação of Black Psychologists, numa ruptura com a APA – American Psychological Association em 1968. Um dos méritos do trabalho de Karenga é a organização didática da História da Psicologia Africana em três perspectivas: a tradicional, a reformista e a radical.

A escola tradicional é definida pela postura defensiva e/ou reativa; sua falta de pretensão quanto ao desenvolvimento de uma Psicologia Negra e o seu apoio contínuo ao modelo eurocêntrico com poucas mudanças; sua pretensão de mudar as atitudes das pessoas racistas; ser essencialmente críticos sem oferecerem sugestões de correções. Seus principais psicólogos foram Kenneth Clark; William Grier & Price Cobbs e Alvin Poussaint. O trabalho de Kenneth Clark de maior projeção foi o experimento em que ele utilizou bonecas brancas e negras para avaliar o impacto do sistema de segregação no desenvolvimento de crianças negras.

A escola reformista já representava um período de evolução histórica e de sua postura. Ela mantém o interesse na mudança de atitude e comportamento das pessoas racistas, mas passa a focar na mudança das políticas públicas do que simplesmente na mudança de atitudes. Começam a falar de Psicologia Afrocêntrica, mas ainda combina com um foco num apelo por mudanças ostensivas que poderia beneficiar brancos e negros na sociedade norte-americana. Seus principais psicólogos foram: Charles Thomas; Joseph White e William Cross. Destes autores, Joseph White, foi responsável pelo primeiro artigo publicado em uma revista de grande circulação (Ebony) circulação, criticando o fato de psicólogos hegemônicos conceituarem o estilo de vida da população negra como um desvio,

impossibilitando a identificação de qualquer aspecto positivo naquele modo de vida.

A escola radical não faz mais apelo de mudança aos psicólogos hegemônicos e dirige toda sua atenção à população negra em termos de análise, tratamento e transformação. Além disso, eles investem no desenvolvimento de uma Psicologia que tenha suas raízes na visão de mundo africana, que é diferente da européia. Mais ainda, os membros desta sociedade são teóricos e praticantes socialmente conscientes que advogam a participação de psicólogos e outras pessoas negras, que tenham consciência de si mesmos e estejam engajados na transformação da realidade social através da luta política e cultural. Esta é a escola que mais recebeu influência do legado intelectual de Frantz Fanon. Os principais psicólogos desta escola são: Na'im Akbar; Joseph Baldwin (Kobi Kazembe Kalongi Kambon); Linda James Myers; Wade Nobles; Frances Cress Welsing; Amos Wilson e Bobby Wright.

Focaremos nosso trabalho nesta última escola por ser a que propõe mudanças mais efetivas na condição da população negra e têm suas diferenças mais fundamentais em seu escopo filosófico em relação à Psicologia Ocidental. Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau (2001) em seu estudo da Cosmologia Banto-Congo escreveu uma importante fonte de informações sobre as formas de funcionamento do mundo na perspectiva africana do ponto de vista físico, metafísico, espiritual, moral e comunal. O conceito de visão de mundo é crucial na construção do quadro teórico de uma Psicologia Afrocentrada porque através do seu uso esta poderá desenvolver pesquisas e interpretar dados. Carroll (2010) construiu uma genealogia deste conceito, organizando a forma como os teóricos Cedric X. (Clark), D. Phillip McGee, Wade Nobles e Luther X (Weems) argumentaram em 1975 que “Psicologia Africana é o reconhecimento e a prática de um corpo de conhecimento que é fundamentalmente diferente em origem, conteúdo e direção do que é reconhecido pelos psicólogos euro-americanos.” (Carroll, 2010, p.111). Além disso, a “visão de mundo se relaciona com questões de cosmologia, ontologia, axiologia, epistemologia, teleologia, lógica e outros

pressupostos filosóficos, os quais determinam a forma como um povo define sua própria realidade e suas experiências vividas.” (Carroll, 2010, p.113).

1.3 – Heranças culturais africanas no Brasil

Tendo sido o Brasil o país mais beneficiado com o tráfico de africanos, muitas das culturas, crenças e cosmologias trazidas juntos com os corpos se preservaram mesmo com os esforços governamentais para o aniquilamento cultural. Ainda que a mentalidade colonialista dos portugueses não considerasse importante o registro da procedência dos africanos que chegavam ao Brasil, os historiadores costumam classificar genericamente os grupos étnicos em dois grandes grupos: os Bantos e Sudaneses. Duramente reprimidos em qualquer manifestação que os fizessem lembrar quem eram e reforçasse suas identidades, os negros criaram estratégias de resistência para manter suas práticas vivas. Um exemplo é a capoeira, arte marcial criada nas senzalas e que foi disfarçada de brincadeira e dança para enganar os escravizadores. Outra estratégia foi a de assimilar elementos do catolicismo enquanto cultuavam os orixás, nkises e voduns trazidos do continente. Do ponto de vista político, a organização em quilombos foi comumente a saída encontrada pelos fugitivos das fazendas. Neste trabalho nos debruçaremos especificamente sobre o candomblé.

1.3.1 - Candomblé

A religiosidade é um dos elementos mais importantes na cosmovisão africana e, por este motivo, foi duramente reprimida pelos portugueses e continua a ser perseguida nos dias de hoje, ainda que a Constituição Federal garanta a liberdade de crença religiosa. A trajetória das religiões de tradição africana no Brasil foi marcada pela violência, pelo preconceito e exclusão, da mesma forma que outras manifestações afro-brasileiras (Almeida, 2004, p. 68). Sobre a crescente intolerância contra as religiões de matriz africana, Baba Pecê de Oxumarê declara que o momento é de afirmação, contrário ao que se

fez no passado quando assumir-se praticante de candomblé era caso de polícia.

Por muito tempo, o povo de candomblé se viu obrigado a esconder a sua fé, negar suas origens para sobreviver. Esse era o único mecanismo de garantir sua existência. Hoje, para mantermos viva a nossa religião temos que reafirmar a nossa identidade religiosa todos os dias. O Povo de Axé tem que assumir sua condição para assegurar nossa continuidade. Se negarmos quem somos, seremos exterminados. (Babá Pecê de Oxumarê).

A palavra Candomblé é originária do quimbundo *Kiandombe* (negro), que significa batuque ou dança de negro (Lopes, 1994 apud Almeida, 2004). As comunidades de Candomblé possuem características próprias eferentes a sua organização social extremamente regrada e hierarquizada, bem como aos respectivos processos de aquisição e transmissão de conhecimentos. (Barros e Teixeira, 1989, p. 36). Além disso, o Candomblé se classifica em nações, diferenciadas de acordo com o toque dos atabaques, a liturgia, o idioma usado nos rituais e a origem das divindades e dos africanos que trouxeram esses rituais. De maneira geral, as principais nações de Candomblé são: Angola, Jêje e Ketu. A nação Angola foi a primeira tradição a chegar e foi criada por populações Banto-Congo e no seu culto as divindades são chamadas inkises. Segundo Nei Lopes (2001) os negros bantos foram trazidos para o Brasil desde o início da colonização e por este motivo suas práticas foram sedimentadas e mescladas com tradições religiosas indígenas. A segunda tradição religiosa é a da nação Jêje, que chegou durante o século XIX trazida com africanos Fon, Mina e Ashanti vindos do Daomé onde atualmente é o Benin. No culto do Candomblé Jeje as divindades cultuadas são os voduns. A terceira tradição é a do Candomblé Ketu, a última a chegar ao Brasil, trazida pelos Yorubá, que aqui foram rebatizados de Nagô. No culto de Ketu as divindades cultuadas são chamadas Orixás.

Uma característica importante no Candomblé, especialmente os da Bahia, é o protagonismo das mulheres na religião, tendo sido elas as responsáveis pela manutenção das tradições africanas no território brasileiro (Landes, 1965). Em seu artigo intitulado “Preconceito racial e Desigualdade Social: Candomblé, Resistência e Enfrentamento da Pobreza”, Magali da Silva Almeida (2004) descreve a figura de Mãe Beata de Yemonjá.

Beatriz Moreira Costa, 67 anos conhecida como Mãe Beata da Yemonjá, reúne qualidades inigualáveis. Mulher guerreira, em 1968 migra para o Rio de Janeiro, como muitas mulheres pobres, para “tentar uma vida melhor”. Superando desafios, hoje, essa mulher com apenas a 3ª série do ensino primário constrói a sua história publicamente, afirmando a contribuição da mulher negra, tão silenciada na memória nacional.

Suas narrativas, acompanhadas de muita emoção e gestos, traduzem a vivência da história coletiva de uma cultura profundamente violentada pelas práticas racistas, sexistas e de exploração do trabalho.

Aposentada da rede Globo de televisão, além do sacerdócio, Mãe Beata desenvolve atualmente atividades assistenciais e socioeducativas em sua comunidade de terreiro, o Ilê Omiojuaro. É escritora, publicou o livro *Caroço de Dendê*, sobre história de terreiro, contribuindo para a valorização da tradição oral. É reconhecida nacional e internacionalmente pela sua importância no Candomblé, assim como pelas atividades que desenvolve em parceria com outras instituições sociais. (Almeida, 2004, p. 74-75)

Outra ialorixá de destaque é Mãe Stella de Oxóssi (Maria Stella de Azevedo), sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, localizado na Bahia. Helena Theodoro descreve um pouco da importância histórica e política de Mãe Stella no livro “Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras” (1996):

Desde 1975 à frente da comunidade-terreiro, Mãe Stella vem defendendo a especificidade cultural do Candomblé, assumindo posições

firmes contra o sincretismo religioso, que tem sido uma bandeira assumida pelos demais terreiros em todo o país. Segundo Ildásio Tavares, ela foi a primeira ialorixá a combater publicamente o sincretismo.

Em 1983, durante a II Conferência Internacional da Tradição dos Orixás e Cultura, Mãe Stella manifestou-se contra a fusão dos orixás africanos com os santos católicos, afirmando:

“Nos tempos atuais, de total liberação, é bom lembrar que essas manobra devem ser abandonadas, assumindo cada um sua religião de raiz.” (Theodoro, 1996, p. 176-177)

1.4 – Espiritualidade e Saúde Mental

Historicamente, os estudos sobre as relações entre religiosidade e saúde mental têm sido fontes de controvérsias. Dalgarrondo (2007) realizou uma revisão histórica sobre relações entre religiosidade transtornos mentais e que mostra que no Brasil, este assunto começou a ser tema de pesquisa no final do século XIX, se debruçando especificamente sobre os casos de messianismo e “loucura religiosa”. Em outro trabalho de pesquisa ele se dedica a análise dos casos de transe e possessão espiritual. Possivelmente Nina Rodrigues tenha sido um dos pioneiros no estudo das religiões de matriz africana, e seu trabalho tem valor pelo olhar etnográfico, ainda que fosse um trabalho marcado pelo evolucionismo e pelo racismo. No mesmo trabalho, Dalgarrondo contrapõe os trabalhos do final do século XIX e início do século XX aos estudos contemporâneos, que abordam a relação da religião com temas como uso de álcool e drogas e outras condições clínicas, como esquizofrenia e suicídio. A multiplicidade metodológica e os temas abordados são aspectos considerados positivos pelo autor, que sugere uma maior articulação com as ciências sociais para que haja avanços nesse campo de pesquisa.

Numa outra abordagem sobre o tema, Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig (2006), realizaram um trabalho que demonstrou os efeitos positivo na

saúde mental dos indivíduos que possuem um envolvimento religioso. Os autores também revisaram as evidências científicas entre religião e saúde mental, mas neste caso se dedicaram aos estudos levantados pela metodologia de revisão sistemática e que foram publicados após o ano 2000. Os resultados encontrados apontam para maiores índices de bem estar psicológico (satisfação com a vida, felicidade, afeto positivo e moral mais elevado) e a menor incidência de depressão, comportamento e pensamento suicida, bem como uso/abuso de álcool e outras substâncias.

Outro estudo que abordou os aspectos relacionados às influências da religiosidade na saúde, foi realizado por Alves et. al (2010). Neste estudo, os autores abordam os aspectos positivos e também os negativos, que a religiosidade pode ter na vida dos indivíduos. Como aspectos positivos são abordados; a influência da religião como um canal de apoio social, comportamento saudável, senso de coerência e auto-cuidado. Como aspectos negativos, os autores abordam o fanatismo, o ascetismo, a mortificação e o tradicionalismo opressivo. Em resumo, os autores concluem que a religião é um fator psicossocial que traz benefícios à recuperação da saúde física e psicológica.

Dalgarrondo (2006), em outro artigo sobre religiosidade saúde mental, aponta que grande parte dos estudos sobre religiosidade e saúde mental mais relevantes foram realizados em um contexto anglo-saxão, com métodos epidemiológicos e psicométricos, não havendo muito cuidado com relação ao contexto cultural e simbólico da experiência religiosa para os envolvidos. E que, além disso, toda e qualquer religiosidade nasce num contexto histórico, político, cultural e socioeconômico determinado, tem um sentido específico para cada um deste contexto. E faz a crítica:

A pesquisa sobre religiosidade e saúde mental realizada na América do Norte, onde prepondera uma perspectiva marcadamente individualista da vida social e religiosa, tende também a tratar a religião e a religiosidade como uma questão individual e estritamente psicológica, e, quase sempre, descontextualizada de suas origens culturais e sua historicidade. Abordar a religiosidade como algo homogêneo e universal, torná-la quase um “fenômeno cultural”,

diretamente analisável e generalizável por procedimentos epidemiológicos e psicométricos, implica no risco de se perder o que há de mais original e próprio dessa dimensão da experiência humana: o seu caráter social, essencialmente histórico. (Dalgarrondo, 2006, p. 178)

E conclui apontando a importância de pesquisadores e clínicos serem mais atentos às dimensões culturais de seus sujeitos de pesquisa e pacientes, incluindo esta dimensão em seus estudos epidemiológicos e na prática clínica.

1.4.1 – Candomblé e Saúde

O terreiro de Candomblé é uma espécie de resgate do território africano perdido, onde todas as pessoas têm uma função e uma importância, não ficando ninguém excluído. Por este motivo o espaço do terreiro é atemporal. Na reconstrução de um mundo ao mesmo tempo divino e comunal, vive-se ritualisticamente, mitologicamente um entrelugar onde afro-descendentes, via de regra como um segmento excluído, reconstroem significados fundados em valores tradicionais. Aprender a ser, este é um valor básico do “povo de santo”. A cada tempo o saber de cada tempo. Um saber que tem efeito precípua. No terreiro, pelas vivências, aprende-se a ser o que é sendo e participando dos afazeres comunitários. Busca-se então a condição da compreensão do ser mais profundo. Uma coisa é aprender a ser sendo, outra coisa é aprender para ser. (Machado, 2007, p.90).

A música e a dança são essenciais, pois afetam o corpo negro, morada do orixá. Durante os rituais, ele estabelece comunicação direta entre o sagrado e o profano, sendo entendido como uma estrutura em aberto que incorpora elementos de alegria (axé) e de ritmo. Há uma relação profunda entre corpo e dança, onde a dança é a representação da própria existência de cada pessoa, criando um sentido de vida pautado na relação ser humano e natureza.

(Theodoro, 1996, p. 159). Sobre a relação entre o corpo e o axé, Barros e Teixeira (1989) descrevem:

(...) sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de periodicamente serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição, intensificação e renovação desse espírito vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (...). Estar equilibrado interna e externamente, possibilita gozar da plenitude da vida, isto é ter saúde e bem-estar social. A falta de axé é então característica da doença, sendo esta entendida seja como desordem físico-mental, seja como distúrbio manifesto em qualquer dos domínios da vida social. (p. 47-48)

Diversos estudos foram feitos tendo como objeto a relação entre espiritualidade e saúde. De acordo com Barros e Teixeira (1989), as pesquisas desenvolvidas por Claude Lépine (1978), Pierre Verger (1981), Cossard-Binon (1981) e Monique Augras (1983) examinam detalhadamente, sob diferentes enfoques metodológicos, as relações existentes entre os arquétipos dos Orixás e a personalidade dos iniciados, com evidente preocupação de estabelecerem uma psicologia social própria do Candomblé. Do ponto de vista clínico, o cultivo do axé, força vital inerente a todas as coisas, assim como o uso de plantas, não só em cerimônias religiosas como nos tratamentos das doenças, mostram como relação humano/vegetal é fundamental. DeLoach e Petersen (2010) dão pistas da importância do estudo das religiões de matriz africana quando dizem que “a psicologia afrocentrada tem muito a aprender sobre intervenção nos traumas e resistência cultural, com o Candomblé brasileiro.”. As autoras apresentam quatro caminhos primários onde o Candomblé é usado no processo de cuidado, transformação e resistência tanto individuais quanto coletivas. A primeira seria estabelecendo uma continuidade cultural com as tradições africanas; a segunda seria provendo sentido e um modelo de saúde holístico; a terceira seria através da restauração e intervenção espiritual e a quarta é agindo como uma comunidade de resistência.

CAPÍTULO II

TERAPIA DE FAMÍLIA

A Terapia de Família surgiu nos Estados Unidos, na década de 60, a partir dos trabalhos de Gregory Bateson e Nathan Ackerman. Ainda que possamos delimitar o surgimento formal desta escola teórica, é importante ressaltar que desde seus primeiros escritos de Sigmund Freud se dedicou a estudar as relações familiares e o sofrimento psíquico. Costa (2010) também descreve que Adler, Sullivan e Fromm-Reichman, também contribuíram no sentido de apontar as origens dos conflitos individuais nas relações familiares. A partir da inserção da família na cena do sofrimento psíquico é que se configura uma leitura sistêmica em terapia de família. Até então havia o entendimento de que aquele modelo seria aplicável a todos os sistemas familiares, ignorando-se as diferenças culturais ou raciais. Alguns anos depois, as críticas a esse universalismo passaram a ecoar, sendo então inseridas as críticas feministas quanto às relações de poder dentro da estrutura familiar e também convidado os teóricos desta abordagem a terem mais sensibilidade acerca do contexto sociocultural em que a família está inserida.

A terapia de família tem bases epistemológicas fundamentadas inicialmente na cibernética, que é o estudo dos mecanismos de auto-regulação de sistemas, numa perspectiva circular, e mantida através do feedback. Esses conceitos cibernéticos foram usados inicialmente na observação de famílias, nas interações e influências entre os membros. Essa influência recebida da cibernética posteriormente foi criticada, devido ao modo mecanicista com que a família era analisada.

A partir destas críticas, foram inseridos conceitos como complexidade, instabilidade, desordem e “imprevisibilidade”, na concepção do que seria o paradigma sistêmico. Dessa forma:

A família pode ser compreendida, então, como um sistema em relação, que deve ser visto em seu contexto (um sistema em relação

com outros sistemas); em sua complexidade (com interações múltiplas e diversas); em sua instabilidade (articulações e mudanças em constante andamento) e em sua intersubjetividade (realidades múltiplas decorrentes de interações). (Costa, 2010, p. 97).

Segundo Costa (2010) foi só a partir da década de 80 que se começou a pensar a família em seu contexto social, com um interesse nas narrativas familiares, as disputas de poder, as relações de gênero e o reconhecimento das características culturais e raciais da família.

CAPÍTULO III

ESTUDO DE CASO

Em abril de 2012 comecei a frequentar um terreiro de candomblé que está inserido na comunidade de Venda Velha na cidade de São João de Meriti, lugar de chão de terra, marcado pela ausência do poder público e onde grande parte da população é negra, como em tantas outras cidades da Baixada Fluminense.

A primeira vez que visitei o terreiro, foi para assistir à saída de santo (festa de apresentação do recém-iniciado à comunidade) de uma grande amiga minha. Desde o período que passei nos Estados Unidos estudando Psicologia Africana em 2011, eu conversava com ela sobre minha vontade de conhecer seu axé. Ela me disse que estaria se recolhendo, e que por isso ficaria sem acesso à internet, mas que fosse lá no dia e horário marcados para sua saída. No dia da festa, 3 ou 4 pessoas me apresentaram à iyalorixá que lidera a casa em momentos diferentes. Numa dessas apresentações, ela disse da existência de casos, entre os filhos de santo, que necessitavam de atendimento psicológico e eu disse que poderia realizar estes atendimentos, pois estava cursando uma especialização em Terapia de Família. A yιά¹ sempre reforçou que tinha ciência de que muitos problemas de seus filhos de santo eram de origem psicológica, por conta de suas histórias de vida, e que a terapêutica espiritual utilizada no candomblé não daria conta de solucioná-los sozinha.

Em menos de duas semanas já tínhamos uma agenda semanal cheia de atendimentos, que aconteceram de abril a dezembro de 2012. No total, 7 famílias foram atendidas neste período e os motivos de encaminhamento eram diversos: violência doméstica, problemas de autoridade parental e abuso sexual eram os mais recorrentes.

¹ Yιά é uma palavra de origem yoruba que significa “mãe”

Os atendimentos aconteceram semanalmente e tinham orientação no meu curso de especialização, e também pela própria yíá, com quem tinha longas conversas. Cada dia de atendimento sempre era muito especial, por conta de todo o contexto ancestral e espiritual em que o *setting* terapêutico estava inserido: com atabaques, agogôs, adjás, orixás, crianças e ervas rodeando os atendimentos. Dos casos atendidos, separei um específico para relatar e advirto de antemão que o nome dos pacientes foi trocando para que sua identidade fosse preservada.

CASO CLÍNICO

Teresa, 36 anos, tinha dois filhos adolescentes: Sérgio, 15 anos e Gabriela, 12 anos. Buscaram o atendimento porque a mãe já não conseguia mais ter nenhum tipo de diálogo e controle sobre os filhos. Com eles, residia o terceiro marido de Teresa, José, de 33 anos. O primeiro marido, Antônio, era o pai das crianças e havia falecido quando elas eram muito pequenas. Logo ela casou-se novamente, com Luís, mas descobriram que ele abusou sexualmente de Gabriela dos 5 aos 8 anos de idade. Quando as professoras do projeto em que as crianças participavam perceberam a situação, Teresa não acreditou. Achou que fosse mentira da filha. Como ela havia passado a usar cocaína com o marido, poderia ser responsabilizada pelos fatos. E, de fato, foi o que aconteceu. O caso foi registrado na delegacia do bairro, Luís fugiu impunemente e a família foi encaminhada ao conselho tutelar. O encaminhamento dado pelas instituições decretaria a destruição da família de Teresa: ela perderia a guarda das duas crianças, que seriam entregues à adoção. A Yíá acompanhou esse caso e se responsabilizou pela família, assinando um termo de compromisso e mantendo a família unida, mesmo com adversidades. Durante 3 meses eles moraram na roça, até a situação se acalmar e voltarem para casa. Nesse período Teresa cessou o uso de drogas e diz não ter mais usado desde então. O conselho tutelar ofereceu atendimento psicológico para a vítima do abuso, durante o alguns meses, mas já havia dado alta à menina.

O problema agora era outro, Gabriela já estava com 12 anos e queria namorar de qualquer jeito, Sérgio tinha um péssimo comportamento na escola e respondia muito mal à mãe. E o respeito também não era a marca da relação que Teresa tinha com José. Vendo a mãe se submeter passivamente aos maus-tratos do novo marido, os filhos também achavam que não precisariam respeitá-la. Ela, por não trabalhar e ter como fonte de renda a pensão por viuvez do primeiro casamento, temia perder a ajuda financeira que José dava e por isso não reagia. Dizia que gostava muito dele, apesar dos pesares.

Ao longo do processo terapêutico Teresa e Gabriela sempre foram muito falantes, Gabriela, principalmente, porque gostava de demonstrar uma maturidade superior à sua idade para justificar o direito de namorar pelo qual ela tanto lutava. Já Sérgio era extremamente fechado e vinha aos atendimentos contra sua vontade. Praticamente não falava. Nas poucas vezes em que falou, ao longo de meses de atendimento da família, disse sentir-se culpado por não ter podido proteger a irmã na época dos abusos. Culpava a mãe, por estar usando drogas enquanto a irmã estava sendo abusada. E sentia muito a ausência do pai biológico. Teresa contava da culpa que sentia por tudo que aconteceu à sua família e da gratidão ao candomblé, por ter sido a única porta que se abriu quando sua família estava prestes a ser destruída. Com o passar dos encontros, começou a contar de seu histórico familiar. Veio de uma família autoritária, cuja mãe era muito rígida e dizia que por isso não queria repetir o comportamento da mãe com os filhos. Só que, aos olhos dela, eles não reconheciam esse esforço dela e não a valorizavam. O contar da história de vida de Teresa explicou muitas de suas fragilidades e medos.

Ao fim dos atendimentos, José começou a esboçar atitudes que indicavam seu desejo de separação. Sempre deixei aberta a possibilidade de trazê-lo algum dia para o atendimento, mas segundo ela, ele não tinha interesse. E a separação aconteceu. Ela tentou evitar, mas não fez muito esforço. No fundo sabia que merecia alguém que a tratasse melhor. Curiosamente, após a separação os filhos tiveram uma conversa séria com ela, na casa deles. E a partir dali, sua autoridade materna foi recuperada. Semanas depois, começou a trabalhar, numa cooperativa de limpeza e o filho

mais velho conseguiu uma vaga num projeto sócio-cultural que dá uma bolsa-auxílio. Ele compra coisas para si e ajuda a mãe em casa. Gabriela conseguiu autorização para namorar um rapaz da rua onde moram, ainda que as pessoas não achassem que a mãe devesse ter deixado. Mas Teresa quis deixar, porque era ela quem estava no comando da própria vida agora.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi narrar uma experiência de atendimento psicológico inspirada nos paradigmas afrocêntricos, ainda que em caráter experimental. O interesse em iniciar essa prática, veio do sentido proposto por Ama Mazama, que diz da centralidade da comunidade enquanto um dos aspectos metafísicos do paradigma afrocêntrico e do imperativo da intervenção comunitária. Nesse sentido, estudar Psicologia Africana unicamente no plano teórico e não buscar uma práxis que seja de alguma forma libertadora seria uma tarefa inacabada.

Sobre o caso contado, é interessante notar que a organização comunitária e religiosa foi quem garantiu a unidade da família negra, uma vez que a solução proposta pela instituição que atua com paradigmas ocidentais, seria a destruição definitiva dos laços familiares dos sujeitos. Isso reforça o que dissemos no início deste artigo, da necessidade de os profissionais de saúde mental, incluídos os psicólogos terem um olhar sistêmico e não individualizante, sensível à problemática racial.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALVES, R. R. N. et al . The influence of religiosity on health. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, July 2010

ANI, M. (1994). Yurugu: an african-centered critique of European cultural thought and behavior. New Jersey: African World Press.

BALDWIN, J. A. (1986). African (Black) Psychology: Issues and Synthesis. **Journal of Black Studies**, Vol. 16 No. 3, pp. 235-249

BRASIL. (2011). “ Mapa da Violência 2011 – O jovens do Brasil”. Brasília.

CARROLL, K.K. (2010). A Genealogical Analysis of the Worldview Framework in African-centered Psychology. **The Journal of Pan African Studies**, vol. 3, no. 8, June 2010.

CARTER, B.; MCGOLDRICK, M. (2011). As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar. Porto Alegre: ArtMed.

COSTA, L. F. A perspectiva sistêmica para a Clínica da Família. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 26, n. spe, 2010

DALGALARRONDO, P. (2007). Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. In: **Revista de Psiquiatria Clínica**, 34, supl 1, 25-33, 2007.

DALGALARRONDO, P. Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 177-178, 2006.

DELOACH, C.; PETERSEN, M. (2010). African Spiritual Methods of Healing: The use of Candomblé in Traumatic Responses. In: **The Journal of Panafrican Studies**, vol. 3, n. 8, 2010.

FOX, D., PRILLELTENSKY, I., AUSTIN, S. Critical psychology for social justice: concerns and dilemmas. In: FOX, D; PRILLELTENSKY, I; AUSTIN, S. (2009). *Critical psychology: na introduction*. California: Sage Publications.

FU-KIAU, K.K.B. (2001). African cosmology of the bântu-kôngo: principles of life and living. New York: Athelia Henrietta Press.

KARENKA, M. (1993). Black Psycholog. In: Monteiro, K.P. "Ethnicity and Psychology – African, Asian, Latino and Native American Psychologists". Dubuque: Kendall/Hunt Publishing Company.

LOPES, N. (2008). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

MAZAMA, A. (2009). A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E.L. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F.; KOENIG, H.G. Religiousness and mental health: a review. **Rev. Bras. Psiquiatr.**, São Paulo, v. 28, n. 3, Sept. 2006.

NOBLES, W. Shaku Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo. Selo Negro, pp.277-297, 2009;

--- (1980) "African philosophy: foundations for Black Psychology". In: JONES, R.L (ed.) Black Psychology. New York: Harper & Row. (2ª ed.)

PAIXÃO, M. et al. (2011). Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010.

PONCIANO, E. L.T.; FERES-CARNEIRO, T. Terapia de família no Brasil: uma visão panorâmica. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, 2006 .

VARGAS, J.C. "A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma Geografia Supranacional das mortes e suas Alternativas". **Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)**. v.1, n.2 – jul. – out. de 2010, p. 31-65.

ÍNDICE

FOLHA DE ROSTO	2	
AGRADECIMENTO		3
DEDICATÓRIA	4	
RESUMO	5	
METODOLOGIA	6	
SUMÁRIO	7	
INTRODUÇÃO	8	
CAPÍTULO I		
PSICOLOGIA AFRICANA	11	
1.1 – Psicologia Crítica	11	
1.2 – Psicologia Africana	14	
1.3 – Heranças culturais africanas no Brasil	18	
1.3.1 – Candomblé	18	
1.4 – Espiritualidade e Saúde Mental	21	
1.4.1 – Candomblé e Saúde	23	
CAPÍTULO II		
TERAPIA DE FAMÍLIA	26	
CAPÍTULO III		
ESTUDO DE CASO	28	
CONCLUSÃO	32	
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	33	
ÍNDICE	36	