

A photograph of a garden scene. In the foreground, there is a large pile of fresh okra (ladyfinger) vegetables. To the right of the okra, a small turtle is visible. Further right, there are several terracotta pots and bowls. In the background, there is a large, leafy tree, a concrete wall, and a grassy area. The sky is overcast.

**COTIDIANO E TERREIRO: CONTRIBUIÇÕES PARA OUTRAS
PERSPECTIVAS DE CUIDADO VOLTADAS PARA PESSOAS NEGRAS**

ANNA CAROLINA SANTOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TERAPIA OCUPACIONAL

ANNA CAROLINA SANTOS

**TERREIRO E COTIDIANO: CONTRIBUIÇÕES PARA OUTRAS
PERSPECTIVAS DE CUIDADO VOLTADAS PARA PESSOAS NEGRAS**

São Carlos
2024

Anna Carolina Santos

**TERREIRO E COTIDIANO: CONTRIBUIÇÕES PARA OUTRAS
PERSPECTIVAS DE CUIDADO VOLTADAS PARA PESSOAS NEGRAS**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Área de Concentração: Processos de Intervenção em Terapia Ocupacional

Linha de Pesquisa: Redes Sociais e Vulnerabilidade

Orientadora: Prof^a Dr.^a Carla Regina Silva

São Carlos
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Ciências Biológicas e da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Anna Carolina Santos, realizada em 30/10/2024.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Carla Regina Silva (UFSCar)

Profa. Dra. Marcia Cabral da Costa (UFRJ)

Profa. Dra. Tais Quevedo Marcolino (UFSCar)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional.

Santos, Anna Carolina

Terreiro e Cotidiano: contribuições para outras perspectivas de cuidado voltadas para pessoas negras / Anna Carolina Santos -- 2024.
117f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Carla Regina Silva
Banca Examinadora: Carla Regina Silva, Marcia Cabral da Costa, Tais Quevedo Marcolino
Bibliografia

1. Cuidado . 2. Comunidade Tradicional de Matriz Africana de Terreiro. 3. População Negra. I. Santos, Anna Carolina. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

DEDICATÓRIA

Esta flauta de Pixinguinha
é para que possas chorar
chorinhos aos nossos ancestrais
espero que estas oferendas
agradem teu coração e
alegrem teu paladar
um coração alegre é
um estômago satisfeito e
no contentamento de ambos
está a melhor predisposição
para o cumprimento das
leis da retribuição
asseguradoras da
harmonia cósmica
Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e me roubaram
sobre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o
botão da voz para
que o botão desabroche
se abrindo na flor do
meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras
prenhas do teu fundamento dinâmico
e cavalgarei o infinito
[...]

PADÊ DE EXU LIBERTADOR
por Abdias Nascimento

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Orí, Exu e Airá por terem sido meus orientadores e grandes amigos nesta caminhada. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Este trabalho propõe diálogos entre o Cotidiano e o Terreiro, visando ampliar as perspectivas de cuidado para pessoas negras por meio de uma imersão no Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. A pesquisa, de abordagem qualitativa e autoetnográfica, investigou o cotidiano da comunidade e seu sistema de símbolos culturais pela ótica do Cuidado. Foram realizadas entrevistas e a técnica de PhotoVoice com participantes que frequentavam o terreiro há mais de dois anos e se disponibilizaram a contribuir com a pesquisa. A análise dos dados resultou em quatro grupos temáticos: Cuidado e Patrimônio Não-Humano Comunitário, Cuidado e Territorialidade, Cuidado e Ciência Tradicional de Matriz Africana de Terreiro, e Cuidado e Comensalidade Sagrada. Os resultados fortalecem discussões sobre Cuidado no campo da Terapia Ocupacional e promovem a inclusão de saberes contra-hegemônicos na produção do conhecimento, contribuindo para uma compreensão das práticas de cuidado voltadas para pessoas negras a partir dos Saberes Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro.

Palavras-chave: Terapia Ocupacional, Cuidado, Cotidiano, Comunidade Tradicional.

ABSTRACT

This study explores the intersections between everyday life and the Terreiro, aiming to broaden care perspectives for black individuals through an immersive experience at Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, a traditional community in the West Zone of Rio de Janeiro. Employing a qualitative, autoethnographic approach, the research investigates the community's daily practices and cultural symbolism through the lens of care. Data collection involved interviews and the PhotoVoice technique with participants who had attended the terreiro for over two years and agreed to contribute to the research. The thematic analysis yielded four key themes: Care and Non-Human Community Heritage, Care and Territoriality, Care and Traditional African Matrix Science, and Care and Sacred Commensality. The findings enhance discussions on care within Occupational Therapy and promote the inclusion of counter-hegemonic knowledge in knowledge production, fostering a deeper understanding of care practices for Black individuals rooted in Traditional African Matrix wisdom.

Keywords: Occupational Therapy, Care, Everyday Life, Traditional Community.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Colagem com as Comunidades a qual pertença.....	8
Figura 2 – Primeira aula da disciplina Terapia Ocupacional, Antropologia e Sociologia, ministrada pela professora Marcia, na Universidade Federal do Rio de Janeiro	9
Figura 3 – Registro do meu berimbau no chão de Olaria e um dos primeiros registros que realizei no Ilê, onde a imagem retrata (entre outras coisas) meus pés tocando aquela Terra.....	13
Figura 4 – Registro feito no dia em que fomos suspensas como Ekedjis de Exu. Ao lado esquerdo minha irmã, Ekedji Juli	19
Figura 5 – Arte representando o Orixá Exu, de Junior Pakapym.....	20
Figura 6 – “Minha raiz”.....	23
Figura 7 – Jaqueira do ilê, local que costumava ficar para descansar entre uma atividade e outra. E durante esses intervalos, a Terra me ajudava na construção de sentido da minha chegada neste território ancestral.....	24
Figura 8 – Reportagem do jornal da FACOM do Laboratório da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia - UFBA.....	27
Figura 9 – Imagens sobre o movimento de solicitação para embargar a obra com risco de desabamento.	27
Figura 10 – Da esquerda para a direita, registro realizado no Grupo de Estudos Ibirí, 2021; ao lado, registro no Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiros, 2024.....	28
Figura 11 – Recorte da lista realizada por Rafael Soares em sua tese de doutorado “Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros.”	29
Figura 12 – O sorriso do meu Bábálorixa.	32
Figura 13 – Notícia sobre a Cartilha desenvolvida com contribuições de meu Bábálorixa pelo Instituto Multidisciplinar de Formação Humana com Tecnologias, que ele atua na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.	32
Figura 14 – Equipe do Projeto Troca de Işé na Cozinha “Ekedji Jussara”	34
Figura 15 – Equipe do Projeto Troca de Işé, membros do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu e Trabalhadores da Atenção Psicossocial do Deambulatório Boratiba.....	35

Figura 16 – Registro das atividades realizadas com os usuários do Deambulatório Boratiba .	36
Figura 17 – Registro do I Encontro de Praça de Ciências dos Povos Tradicionais” organizado pela Superintendência de Saberes Tradicionais da UFRJ.	37
Figura 18 – Print do modelo de mensagem enviado para todos os participantes após as Entrevistas, com as orientações necessárias para a inclusão dos registros na pasta.....	45
Figura 19 – Print da pasta de um dos participantes para elucidar o processo de armazenamento dos dados. Na pasta era colocado o TCLE assinado, um documento word para inclusão da legenda de cada imagem e os registros.....	46
Figura 20 – Apresentação dos nomes que serão utilizados para se referir a cada participante da pesquisa	51
Figura 21 – Registros com Ekedí Sinha no Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiro, em Brasília, e no Abril Verde no Palácio Tiradentes no Rio de Janeiro.	58
Figura 22 – Registro feito da minha toalha que usei no processo de confirmação.	59
Figura 23 – Registro feito por um filho da Casa na cozinha onde são realizadas as refeições para alimentar a Comunidade.....	64
Figura 24 – Alguns corpos não humanos que registrei em diferentes momentos do meu cotidiano no terreiro.....	67
Figura 25 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 1	71
Figura 26 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 2.....	80
Figura 27 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 3.....	87
Figura 28 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 4.....	95

LISTA DE RESULTADOS

Resultado 1 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 1, 2023	72
Resultado 2 – Photovoice de Yawo Ésó Feleje, Grupo 1, 2023	73
Resultado 3 – Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023	75
Resultado 4 – Photovoice Yawo Ésó Feleje, Grupo 1, 2023.....	77
Resultado 5 – Photovoice Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023	78
Resultado 6 – Photovoice Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023	78
Resultado 7 – PhotoVoice Abian Ìbépé, Grupo 1, 2023	79
Resultado 8 – Photovoice Ekedji Ójuóró, Grupo 1, 2023	79
Resultado 9 – Photovoice de Yawo Eso Feleje, Grupo 2, 2023	82
Resultado 10 – Photovoice de Yawo Apejobi, Grupo 2, 2023	84
Resultado 11 – PhotoVoice Abian Eja Omode, Grupo 2, 2023	85
Resultado 12 – Photovoice Ekedji Ójuóró, 2023, Grupo 2, 2023	86
Resultado 13 – Photovoice Abian Ìbépé, Grupo 2, 2023	86
Resultado 14 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 3, 2023	89
Resultado 15 – Photovoice de Yawo Àpèjobí, Grupo 3, 2023	92
Resultado 16 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 3, 2023	94
Resultado 17 – Photovoice Abian Ibepe, Grupo 3, 2023	94
Resultado 18 – Photovoice de Yawo Ésó Feleje, Grupo 4, 2023.....	97
Resultado 19 – Photovoice de Abian Eja Omode, Grupo 4, 2023	99
Resultado 20 – Photovoice Abian Eja Omode, Grupo 4, 2023	101

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
FACOM	Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia - UFBA
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LGPD	Lei Geral de Proteção de Dados
PNSIPN	Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra
PPGTO	Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional
SHM	Serviço de Higiene Mental
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: ÈMÍ NÍHÍNYÍ: “EU SOU UMA NARRATIVA”	7
DA CHEGADA, SOBRE A PESQUISA	15
Oritá Metá	17
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: “A FRUTA NÃO CAI LONGE DO PÉ” ..	23
Xirê da pesquisa	38
Procedimentos Éticos	46
Análise dos dados	47
"Òsányìn Ò Tórun Wọn Lówó Èyin” : apresentação dos participantes	48
RESULTADOS	52
Cotidiano, Terreiro e Terapia Ocupacional	52
A toalha da Ekedji e Atividades Humanas: confluências entre Tecnologias De Cuidados	57
Análise temática sob a inspiração do Ilê Axé Baraketu Iyasessu	68
GRUPO 1 – CUIDADO E PATRIMÔNIO NÃO-HUMANO COMUNITÁRIO	71
GRUPO 2 – CUIDADO E TERRITORIALIDADE	80
GRUPO 3 – CUIDADO E CIÊNCIA TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA DE TERREIRO	87
GRUPO 4 – CUIDADO E A COMENSALIDADE SAGRADA	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BILIOGRÁFICAS	107

APRESENTAÇÃO: ÈMÍ NÍHÍNYÍ: “EU SOU UMA NARRATIVA”¹

Pra que você chegasse até aqui / Muita água já rolou / Apesar das barreiras / Muita gente teve que ser correnteza / Pra que você chegasse até aqui / Seus ancestrais foram correnteza / E, se em algum momento você não tiver forças / Pra ser correnteza / Lembre-se que um dia será um ancestral / E que a água sempre encontra um caminho.

Thiago Elnino part. Daiana Damião
(Correntezas — Interlúdio Pt. 2 —)

Embalada pela sabedoria de movência das águas, peço licença aos viventes, e não viventes, que pavimentaram o Caminho para que Anna Carolina dos Santos Silva pudesse falar na primeira pessoa do plural, compreendendo sua experiência humana a partir do pronome “nós”, pois a história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos de cada pessoa negra. E para isso: “É preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmogonia que dá sentido à história dos africanos afrodescendentes espalhados pelo planeta” (Oliveira, 2007, p. 101). De certo, os pronomes pessoais indicam as pessoas do discurso, e aqui, falo em nome de corpos humanos e não humanos (Costa, 2017), dando coro a vozes imemoriais.

Para o fortalecimento do compromisso com todas as mulheres que fui, algumas narrativas realizadas entre o ano de 2017-2024, em momentos de ser-sendo-tornar-se, irão compor as páginas desse trabalho, pois há um interesse de afirmar a construção de conhecimento pelo tempo espiralar de uma caligrafia rítmica que ressoa o passado e se torna a anunciação do futuro de partes do Caminho, desbloqueando o conhecimento pela emoção e emotividade, como me ensinou Munanga (1996).

Esta pesquisa foi concebida, elaborada e é vivenciada por uma mulher negra, nascida de uma relação intrarracial, sendo criada também por seus avós, tios e irmão – todos pessoas negras — no quintal da família Silva. Território este localizado no bairro de Olaria, subúrbio da Leopoldina, na cidade do Rio de Janeiro e terra de Pixinguinha; lugar de sambas “da alta bandeira”, onde “as tamarineiras são da poesia guardiãs”, como dizia Luiz Carlos da Vila (1981).

Sendo também uma Pesquisadora que atua como Terapeuta Ocupacional da Atenção

¹ Tradução livre em yorùbá da autora

Psicossocial do município do Rio de Janeiro, e pertencente a uma Comunidade Tradicional de Matriz Africana de Terreiro, o Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, confirmada para o Orixá Exu do zelador deste Terreiro. Início a escrita de alguns papéis ocupacionais que desempenho com a letra maiuscula, como processo de afirmação, pois não existe valoração e hierarquia entre eles. Pelo contrário, todos favorecem experiências de ensinagem pelas reflexões estabelecidas na com-vivência com o Cuidado, em seus mais variados níveis.

Figura 1 – Colagem com as Comunidades a qual pertencem.



Fonte: criação da pesquisadora, 2023

Aqui, ao empregar o termo "com-vivência", faço alusão às contribuições da pesquisadora e Egbome do Ilê Axé Opo Afonjá, Vanda Machado (2013). Segundo ela, a com-vivência diz respeito à vivência com a sabedoria enraizada no corpo, alimentada pela prática inseparável do conhecimento, e presente no dia a dia da comunidade negra. Isso, em minha interpretação, fortalece os Caminhos. Conforme Machado (2013, p. 18) afirma "[...] considera-se a sina, ou o caminho, não como uma predição fatalista. Trata-se de fazer emergir todas as possibilidades criadoras que podem ser alcançadas pelo sujeito na sua condição de aprendiz e ensinante."

Desde os meus 17 anos, exerço o lugar de "aprendente" e "ensinante" envolto pelo princípio do Cuidado. Nessa fase, assumi o papel de "líder dos jovens" na igreja evangélica à qual pertencia, permanecendo nessa congregação até os 20 anos. No entanto, percebi que a abordagem de cuidado adotada naquela instituição não abraçava a pessoa que eu estava me tornando. Atualmente, compreendo que a ancestralidade estava, gentilmente, me convidando à aproximação do que Neusa Santos (1983) se refere como o processo de "Tornar-se Negro". No ano subsequente, comecei de forma tímida a me engajar nas discussões étnico-raciais durante o primeiro período do curso de Terapia Ocupacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Foi na disciplina obrigatória de Terapia Ocupacional, Antropologia e Sociologia, ministrada pela professora Dra. Marcia Cabral da Costa, que pude dar continuidade, de forma mais consistente, aos passos deste Caminho.

Figura 2 – Primeira aula da disciplina Terapia Ocupacional, Antropologia e Sociologia, ministrada pela professora Marcia, na Universidade Federal do Rio de Janeiro



Fonte: acervo pessoal da autora, 2017

Ninguém passa pelo processo de formação de maneira solitária; ele implica, na menor escala que seja, em compartilhamento, memória, afetos, aprendizagens, ensinagens e uma série de relações. Compreender como cada pessoa se forma significa acessar a singularidade de sua trajetória e, principalmente, a maneira única como se expressa no mundo. A narrativa de vida, portanto, representa uma jornada de formação, visto que viver é um contínuo processo de formação. Em particular, a escolha que fiz entre múltiplos caminhos na encruzilhada de me tornar Terapeuta Ocupacional me colocou ao lado da professora Dra. Marcia Cabral da Costa. Escolha de Caminho que implicou em um reposicionamento enquanto estudante de graduação, criando espaços pelo mundo do campo de conhecimento, e prática, da Terapia Ocupacional, confluindo com a conspiração ancestral que me fez chegar até aqui do jeito como sou.

Esta caminhada é uma construção efetivada em grande parte por vivências comunitárias num território que considero singular. Nessa perspectiva, é fundamental chamar para a roda o legado palpável que continua a alimentar o desejo de elaborar respostas para a indagação: “Como produzir uma Terapia Ocupacional em território brasileiro, habitado em sua maioria por pessoas pretas, e que tenha a África como perspectiva?” (Costa *et.al.*, 2021, p 143). Essa pergunta foi formulada nas primeiras linhas do capítulo do livro intitulado "Terapia Ocupacional Afrorreferenciada", do qual sou autora ao lado da professora Marcia Cabral da Costa e Juli Cabral. Essa colaboração nasceu da convivência na comunidade Işé, um espaço comunal no Laboratório de Estudos Africanos, integrado às atividades da Terapia Ocupacional - Işé, da qual sou membro fundadora.

Em consonância com o compromisso ético para com as perspectivas africanas, a palavra *Işé* foi incorporada às abordagens afrorreferenciadas da Terapia Ocupacional. Originária da língua yorùbá, *Işé* deriva da raiz do verbo "se", e encapsula o significado essencialmente associado à "ação de fazer". Nesse contexto, *Işé* pode ser interpretada como atividade, ocupação ou trabalho (Beniste, 2011), termos fundamentais no âmbito do estudo, produção de conhecimento e prática da Terapia Ocupacional.

O Laboratório Işé representa o pioneirismo dentro do Departamento de Terapia Ocupacional e da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro dedicado de forma específica aos estudos relacionados às atividades sob as perspectivas africanas e/ou afro-brasileiras (Costa *et al.*, 2020, p.73-4). Lab Işé configura-se, portanto, como o Terreiro de pesquisadores, em sua maioria negros, da área de Terapia Ocupacional, contando também com

a participação de profissionais e estudantes de outras áreas do conhecimento.

Assim como o termo amplamente presente no campo de conhecimento da Terapia Ocupacional, "Atividades Humanas", deu origem às ações do Laboratório Isé, em 2020, se estabeleceu uma parceria com o Laboratório de Atividades Humanas e Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos, sob coordenação da Professora Carla Regina. Essa colaboração visou a construção de uma linha de pesquisa com temática afroreferenciada, por meio do Grupo de Pesquisa do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) "Atividades Humanas e Terapia Ocupacional", resultando na criação da AAAfroNTO em 24 de agosto de 2020. A linha de pesquisa se dedica ao estudo de atividades afroreferenciadas, relacionadas às culturas africanas e/ou afro-brasileiras, especialmente aos saberes e práticas ancestrais negros. Seu objetivo é incluir essas atividades nas diversas ações em Terapia Ocupacional, incluindo ensino, pesquisa, extensão e assistência, direcionadas a pessoas negras com e sem deficiência, com os pesquisadores negros desempenhando papéis centrais nessas produções.

Narrativa 1 – Registro elaborado pela autora em seu 6º período na graduação de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

“Bí ọmọdé bá yó, um fikùn han bàbá”²

Nas últimas semanas, se as batidas do meu coração fossem uma canção, elas seriam este owe, pelo seu caráter grato. A criança é grata pelos pais. Não faria sentido concluir um ciclo tão próspero sem, publicamente, agradecer aquela que me colocou em suas costas durante os períodos iniciais da graduação. Por analogia, como fazem as mães yoruba ao levarem seus recém-nascidos para os mercados, mostrando que a aprendizagem se dá ao caminhar junto. Nesse caso, no mercado de trocas do campo da Terapia Ocupacional. Marcia foi, e continua sendo, minha grande Olùkọ. A palavra Olùkọ na língua yoruba, em síntese, significa professor. Entretanto, vale contextualizar, que tem origem na palavra Olùkóni (não mais utilizada na língua), derivada de 3 outras: ení (pessoa) + ikọ (kọ sendo o verbo aprender ou ensinar) + ẹni (pessoa). Assim, Olùkọ, muito mais do que professor, seria: pessoa que aprende/ensina (portanto, estuda) com outra pessoa. Foi na com-vivência com a Marcia que eu pude compreender o que os yoruba queriam dizer com a palavra Olùkọ. Pois, somente pelo processo de troca foi possível a construção de tantas contribuições ao campo da Terapia Ocupacional. Troca é o princípio estruturante da perspectiva yorubá, pois fala daquilo que viemos trazer ao grande mercado da Vida, pelo constante ato de aprender e en-sinar. Obrigada por gentilmente compartilhar comigo sua sabedoria. É uma alegria indizível viver na mesma época que você, Marcia da Costa. Saúdo sua existência e afirmo que sou apaixonada pelo modo, respeitoso e cuidadoso, que se deu nosso (re)encontro ancestral.

² [Quando uma criança está cheia, ela mostra seu estômago para o pai], tradução livre da autora de um owe yorubá.

Simultaneamente à fundação do Laboratório Işé em 2018, ocorreu o reencontro com minha Terra Ancestral, meu Terreiro e minha Comunidade, o Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, localizado no bairro de Pedra de Guaratiba, Zona Oeste do Rio de Janeiro. Esse movimento teve origem tanto na leitura do texto "Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado" quanto na minha aproximação com a capoeira angola, por meio de encontros proporcionados por uma instituição de educação voltada para a dinâmica racial no Rio de Janeiro, nos bairros de Madureira e Gamboa. Sakhu Sheti é um texto do psicólogo Wade W. Nobles, professor titular do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade do Estado da Califórnia – São Francisco, pioneiro em discussões sobre *Psicologia Negra*. O texto se inicia com a epígrafe: "*Sankofa: se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*: [Se você esquecer não é proibido voltar atrás e reconstituir]". Já na capoeira, em uma aula no berço do samba em Madureira, o encontro espiritual entre o som do berimbau e eu se deu na cantiga de Mestre Moraes: "Na Angola na Angola, tudo é diferente na Angola. Tudo é diferente na Angola, tudo é diferente na Angola. Na Angola na Angola, tudo é diferente na Angola. O jogo é rasteiro na Angola, tem balanço tem ginga na Angola".

Do meu ponto de vista, o encontro entre meu corpo humano e os corpos não humanos (Costa, 2017) representados pelas palavras do texto e pelo som do berimbau me atravessaram como uma flecha certa no Tempo. Impulsionada pelo desejo de reconstruir a história que me havia sido negada, a fim de compreender o que era tão "diferente" na Angola e o que eu poderia resgatar do passado para conceber novos imaginários de futuros. Embora a cantiga de Mestre Moraes apresente o termo *angola* de maneira ambígua, meus ouvidos o perceberam como um chamado para retornar ao Continente Africano, às perspectivas Africanas, e recuperar o que ficara para trás, como o adinkra³ Sankofa⁴. A ancestralidade me instigava a trilhar meu Caminho, um caminho que pode se concretizar tanto na caminhada quanto a caminhada pode se realizar por meio do Caminho. O Caminho é o Caminho. Eu havia encontrado o meu.

³ "adinkra é um ideograma pertencente a um antigo sistema de escrita africana" (Santos, 2001).

⁴ "Sankofa é um símbolo de origem africana que significa: voltar para apanhar de novo. Construir sobre as fundações do passado" (Santos, 2001).

Figura 3 – Registro do meu berimbau no chão de Olaria e um dos primeiros registros que realizei no Ilê, onde a imagem retrata (entre outras coisas) meus pés tocando aquela Terra.



Fonte: acervo pessoal da autora, 2019

A vivência comunitária na prática da capoeira angola, no terreiro e no Laboratório Içê, me levava a compreender o Caminho não como uma previsão determinista, mas como o estímulo de despertar todas as potencialidades que podem ser alcançadas por cada pessoa em sua jornada. Certamente, essa premissa não exclui outras visões do Caminho na compreensão do mundo, mas é deste lugar que eu falo. Este Caminho também se manifestava na ocorrência das instabilidades e desafios enfrentados nas constantes mudanças de direção que os percursos demandavam. Assim, o Caminho se consolidou nos movimentos rituais de criação de trajetos de encontro no cotidiano; havia uma beleza significativa em estar naquele Caminho e não em qualquer outro lugar.

Narrativa 2 – Registros elaborados pela autora

“Em alguns momentos acho assustador entrar em contato com o Universo de possibilidades que existem em mim. Se recriar é tão espantoso e lindo que estou arrancando as cercas dos padrões culturais, que querem delimitar minha existência, para Viver minhas inúmeras corporeidades só nessa experiência terrena. E se por acaso houver uma próxima, tenho um pedido, me deixem vir novamente como Mulher e Negra.”

Fonte: arquivo pessoal, 2018

Narrativa 3 – Registros elaborados pela autora

“Tenho vontade de falar coisas que não dizia antes. Consequência espontânea da lucidez. Suturas. Há dores, mas o pertencimento tem sido uma camada extra de minha pele. Experimento o mundo por outros olhos.

Em mim

Eu vejo o outro

O outro

E o outro.

Cardiografias.”

Fonte: arquivo pessoal, 2018

DA CHEGADA, SOBRE A PESQUISA

O fio condutor desta pesquisa, o pássaro que foi atingido ontem, são extensões do reposicionamento ontológico e epistêmico iniciados com as pedras atiradas no hoje. Como elucida o provérbio yorubá: "Exu acertou um pássaro ontem com a pedra que ele atirou hoje", convocando à redefinição do entendimento de que, por meio dessas pedras, um Caminho foi forjado. A trajetória de cinco anos sendo capoeira na Vida, a primeira conexão com a Terra Ancestral no Ilê Axé BaraKetu IyaSessu e a subsequente criação do Laboratório Işé têm me motivado a unir os fios das experiências afro-brasileiras vividas no cotidiano de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro. Na minha concepção, isso proporciona uma oportunidade de integrar no diálogo sobre as concepções de Cuidados que fundamentam práticas e construção de conhecimento, a herança africana que foi recriada ao longo da travessia de pessoas, narrativas, linguagens, estéticas, ritmos, ciências, ancestralidade e, acima de tudo, o campo inventivo, material ou não, emergentes dessas práticas.

Desejo retomar aqui a expressão yorubá "Èmí Níhíní", que introduzi no início deste diálogo e que, a partir dos meus estudos iniciais na língua yorubá, traduzo como "eu sou uma narrativa". Faço isso com o intuito de apresentar ao leitor uma estética textual que enaltece a oralidade, ou mais precisamente, como nos instrui Leda Maria Martins (2003), a oralitura. Esta abordagem reafirma o corpo negro em performance como um espaço de preservação de memórias, reescrevendo as heranças africanas na diáspora. Considero o corpo, o gesto e a voz como formas ativas de expressão para pessoas negras, que se revelam não apenas verbalmente, mas também através da performance da memória pelo corpo.

Assim, por compreender a escrita como mais uma possibilidade de recontar uma história que se refaz no tempo da escrita e através dela, para além de narrar um fato. Assim, ofereço minhas palavras ao Tempo para que elas encarnem o texto escrito e mobilizem reflexões, sensações e, sobretudo, movimentos que convidem viventes e não viventes para a roda. Palavras são invocação da presença e construtoras de mundo. O tom dessas palavras, perspectivadas pelas ciências das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro, é multitemporal e plurilinguístico. Elas não são neutras e afirmam as apostas políticas, afetivas e de construção de conhecimento de quem as utiliza.

O texto também será escrito às vezes na primeira pessoa do singular, outras na terceira

pessoa do singular e também na primeira pessoa do plural, visando refletir de forma autêntica a experiência dos encontros, afirmando a dimensão pessoal e ao mesmo tempo coletiva, que envolve eu-eles, produzindo o nós. Essa forma de escrita reflete o modo dialógico de interação das Comunidades de Terreiro e está em consonância com a minha posição como pesquisadora e membro da comunidade Tradicional de Matriz Africana que integro. Escolho fundamentar o texto não apenas nos conceitos de autores que alimentaram minha trajetória acadêmica, mas também ao compartilhar vivências da minha experiência como Ekedji, a partir das Ciências Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro. Nesse caminho, percebo que o ato de cuidar se estende a todos, humanos e não humanos, aqueles que foram e serão gerados pelo útero ancestral dessas comunidades.

Nesse contexto, é importante ressaltar a decisão de preservar alguns termos na língua yorubá, os quais são utilizados pela comunidade do terreiro pesquisado. Essa escolha contribui para a preservação de um estilo de vida que se diferencia significativamente do modelo de sociedade eurocentrado ao qual estamos mais familiarizados. Os Candomblés se fundamentam na tradição oral, na coletividade e no mistério, assim, ao tentar traduzir alguns termos yorubá, seria difícil compartilhar seu significado mais coerente. Por essa razão, optei por mantê-los e, ao mesmo tempo, buscar explicar aos leitores os sentidos que eles carregam.

Augras (1983) e Capone (2009) destacam que a dinâmica que permeia o culto aos ancestrais divinizados é intrinsecamente ligada ao segredo. O conhecimento é considerado um mérito, concedido conforme o período de iniciação, conhecido como "tempo de santo". A concepção do segredo está ligada ao princípio do compartilhamento e o conhecimento é adquirido em contrapartida à dedicação pessoal, ao envolvimento nas atividades do terreiro e a caminhada na hierarquia religiosa, construindo assim o "tempo de santo". Este último, por sua vez, possibilita que o corpo, preparado a partir de rituais específicos, consiga compreender e assimilar a ciência desses territórios sagrados.

Em consonância com esse movimento, a presente pesquisa busca estimular a aproximação com o cotidiano das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro, visando orientar a criação de perspectivas aptas a compreender os modos singulares de existência da população negra, que ao longo da história foi historicamente marginalizada pelo projeto da colonialidade. Este projeto persiste até hoje, expressados pelas inúmeras

modalidades de racismo, na tentativa de apagar valores culturais afrobrasileiros, que foram ressignificados no contexto brasileiro, tal como nos terreiros de candomblés.

O objetivo principal da pesquisa é aprofundar esse cotidiano, a partir de seu sistema de símbolos culturais, com intuito de apreender de que forma ele instiga o fomento de outras perspectivas de cuidado voltado para pessoas negras. Como também, produzir entendimentos e aproximações sobre o lugar da ciência de Comunidades Tradicionais de Terreiro nos processos de cuidado de pessoas negras, a partir de outras perspectivas de conhecimento

Oritá Metá

Oritá Metá é um dos títulos concedidos a Exu, esse o denomina como o senhor da encruzilhada de três caminhos. Inspirada na potência de Obá Oritá Metá, compartilho com vocês um dos pontos de fundamental importância para a realização deste trabalho: a escolha do tema. A primeira esquina que adentrei era constituída pelo desejo de dar continuidade a pesquisa iniciada como Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em Terapia Ocupacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro, intitulada por: “Terapia Ocupacional, Perspectiva Yorubá e População Negra” (Santos & Costa, 2021), orientada pela docente Marcia Cabral. A pesquisa tinha como objetivo evidenciar a importância de espaços formativos, e de produção de conhecimento, em Terapia Ocupacional, como o Laboratório Işé, tomando como base perspectivas afroreferenciadas, mais precisamente, as dos sistemas socioculturais yorubá presentes em Comunidades Tradicionais de origem Ketu.

É importante registrar que este trabalho era vinculado ao projeto de pesquisa nomeado de “Pesquisa Işé: construção de abordagens clínicas, culturais e educacionais voltadas para a população negra”, desenvolvida pelo Eixo Pesquisa do Laboratório Işé. O trabalho resultou na construção do conceito de *perspectiva de terreiro*, como uma construção da Terapia Ocupacional Afroreferenciada, que nos convoca a elaborar, no campo da Terapia Ocupacional brasileira, fissuras ao que é dado como hegemônico.

Por falar em hegemonia, a *perspectiva de terreiro*, conceito criado pela autora e orientadora do trabalho, estaria em sintonia ao que autores como Amorim *et al.* (2020, p.10) dizem sobre uma “contribuição que é posta em direção à composição de uma discussão crítica e conscientizadora que se volta para a prática antirracista e emancipatória junto a esses sujeitos, enquanto, simultaneamente, congrega as pessoas não negras.”

Devido ao curto prazo disponível para a realização da pesquisa e às atividades obrigatórias para a conclusão da graduação, optamos por não realizar imersão no campo, reservando esse momento para a pós-graduação que já estava em vista. Nesse momento, desenvolveríamos a pesquisa inicialmente intitulada "Terreiro e Cotidiano: Contribuições para Outras Perspectivas na Terapia Ocupacional Voltadas para Pessoas Negras no Brasil". Como se pode observar, o recorte para o "Cuidado" ainda não havia sido delimitado como um orientador para a coleta de dados no campo.

Enquanto elaborava o projeto de pesquisa para submissão ao processo seletivo desse Programa, vivenciei, como diria Vanda Machado no livro "Pele da Cor da Noite", mais uma etapa da "concomitância entre os acontecimentos que me moldam na convivência comunitária" (Machado, 2013, p. 113). Em 20 de novembro de 2021, fui apontada, pelo Orixá Oxossi, como Ekedji da comunidade Ilê Axé BaraKetu IyaSessu. Os *itans*, que são os contos originários dos povos yorubá, apresentam em sua estrutura uma sequência lógica de eventos com narrativas curtas que resultam em algum aprendizado significativo. Há um itan que narra Oxóssi ganhando o título de caçador de uma flecha só, como também, recebendo suas ferramentas de caça do Orixá Ogum. e por sua ligação com esse fazer, é a divindade da fartura e da prosperidade.

O ato de ser *apontada* por um Orixá como *Ekedji* de uma comunidade, representa assumir a primeira etapa da posição de liderança religiosa feminina, uma vez que se trata de um cargo exclusivamente desempenhado por mulheres. Em tal ocasião, a divindade reconhece aquela pessoa como capacitada a exercer este cargo de Cuidado com os Orixás e zelo pela comunidade.. O processo de se tornar efetivamente uma *Ekedji* é envolto por uma série de ritos (apontamento, suspensão e confirmação) que serão explicados ao longo da dissertação a partir da minha própria experiência em cada um desses momentos.

Após concluir as etapas do processo seletivo para o Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional (PPGTO - UFSCar), onde meu projeto, ainda sem o foco no "Cuidado", foi aceito. À medida que vivenciava experiências em comunidade, o que buscava para a constituição do meu corpo pesquisadora se desvelou. Foi no dia 09 de Junho de 2022 que a importância desta temática se tornou mais evidente. Neste sábado de manhã, a comunidade se reuniu para iniciar o processo de recolhimento do primeiro barco de *yawos*⁵ quando o Orixá

⁵ “Termo que designa o noviço após a fase ritual da reclusão iniciática. Em iorubá, significa: esposa” (Barros, 2003)

Exu manifestou sua presença em terra, através do Bábálorixa. Foi diante dos atabaques que Ele anunciou, através da voz de uma mais velha de Iansã, Ebome Claudia Beatriz, que Juli e eu tínhamos sido escolhidas como Ekedjis de Exu do Bábálorixá. Nesse instante, fui oficialmente suspensa para Exu, alinhando-se assim ao tema central da minha pesquisa: o cuidado.

Figura 4 – Registro feito no dia em que fomos suspensas como Ekedjis de Exu. Ao lado esquerdo minha irmã, Ekedji Juli

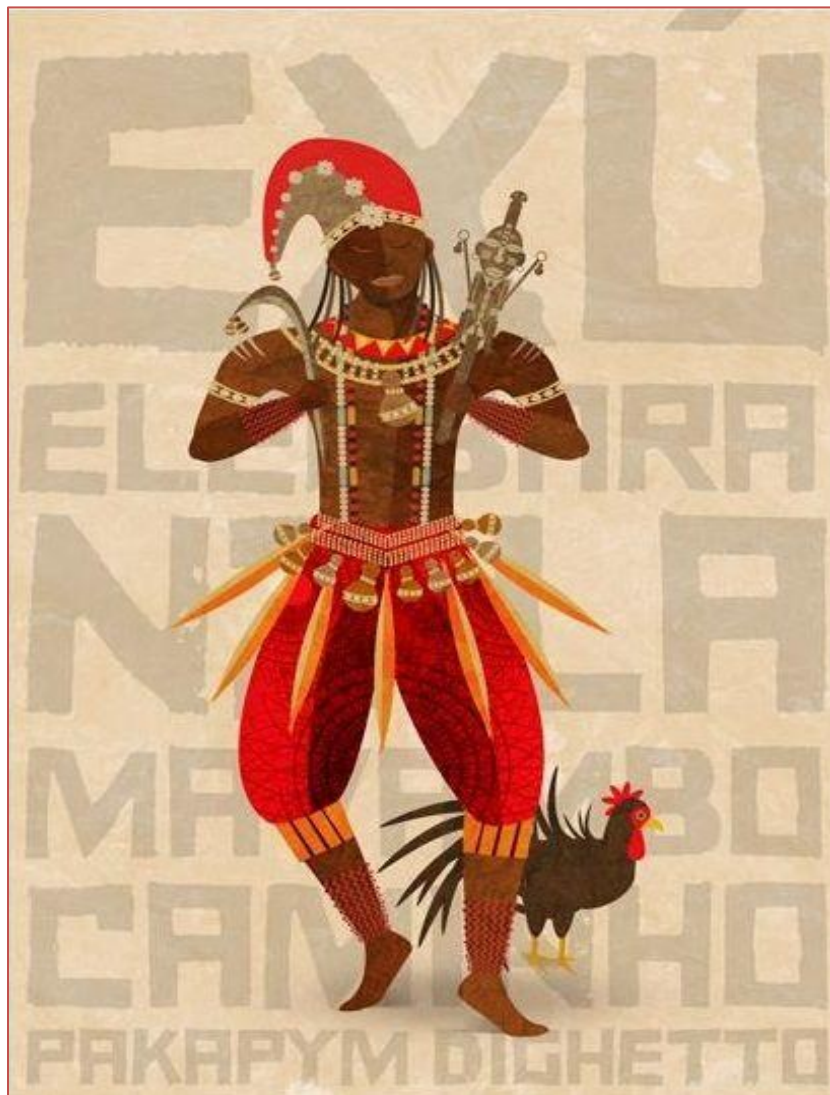


Fonte: arquivo pessoal da autora, 2022

Certa feita, Exu pintou a metade direita do corpo de vermelho e a outra metade de preto. Aí apostou com dois amigos que aquele que soubesse dizer qual era a sua cor ganharia uma incrível recompensa. Os dois acharam muito fácil, mas cada um só estava vendo uma metade do corpo de Exu. E discordaram tanto que acabaram brigando. Exu riu muito e depois falou: – Vocês não saberão como eu sou se não derem a volta em torno de mim.

(Zeca Ligiéro)

Figura 5 – Arte representando o Orixá Exu, de Junior Pakapym.



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/365213851038775419/>, 2024.

A escolha do *itán* de Exu para dar início a este momento da escrita é motivada por um convite à reflexão sobre a fragilidade de sentido produzida quando se privilegia a compreensão dos fenômenos de forma unilateral, não ampliando para outras perspectivas de significados. Exu é como “a síntese da sabedoria produzida pela experiência africana” (Oliveira, 2007, p. 144) e senhor das encruzilhadas, o espaço dinâmico de encontro entre perspectivas que se modificam conforme os corpos que por ali se cruzam. Assim, neste *itán*, Exu manifesta certo inconformismo com aquilo que prontamente se acomoda como verdadeiro, deixando o conselho de que, para alargar o entendimento sobre algo, é importante se demorar, “dar a volta” em torno da questão, no exercício de desmistificar verdades paradigmáticas e abrir novos caminhos de percepções.

No espaço do terreiro, um lugar atemporal que possui métodos próprios de aprender e de ensinar, Exu me guia diariamente no entendimento do Cuidado. Após o momento de *suspensão*, as Ekedjis passam pelo rito conhecido como Confirmação, equivalente à iniciação de pessoas que não entram em transe, como também é o caso dos Ogãs. Durante os preparativos para o meu próprio processo de Confirmação, Exu, em seu caráter *Onã*, sussurrava em meus ouvidos o caminho que esta pesquisa deveria trilhar, expresso essa convicção porque acredito que essa compreensão estava latente em algum lugar dentro de mim, apenas aguardando alguém que me ajudasse a resgatá-la. *Onã* é o Senhor dos caminhos ou aquele que é o próprio caminho. É importante ressaltar que a noção de caminho associada a *Onã* está intrinsecamente ligada à ideia de possibilidades.

Em minha perspectiva, indagar as concepções de Cuidado tanto na clínica quanto no Terreiro, aprendendo com aquEle que mantém uma habilidade inventiva e multifacetada, é se abrir para as diversas formas de compreender o Cuidado. Isso implica descentralizar as noções estabelecidas em torno da construção de práticas e na produção de conhecimento sobre esse tema. Afinal, como afirma Rufino (2018, p. 48), "Exu é o poema que enigma as existências, os saberes e os movimentos do universo".

Tomando como referência a perspectiva “exusiástica”, esta pesquisa se propõe a dar as voltas sobre concepções de Cuidado, inclusive a partir do campo da Terapia Ocupacional, e interpelar as correntes paradigmáticas centradas em perspectivas ocidentais, orientadas para subjetividades brancas, que se relacionam com povos e culturas centrados no eixo norte (Santos, 2011). A perspectiva “exusiástica” corrobora com a linha de fuga traçada pela produção de

conhecimento teórico e prático da Terapia Ocupacional Afroreferenciada (Costa *et al.*, 2021), devido a sua dimensão pluriversal, polirracional e plurilinguista geradora de identidade. E como Costa, Santos e Costa (2021, p. 4) nos ajudam a compreender que “a *Terapia Ocupacional Afroreferenciada* tem também o compromisso ético de reparar as localizações que o mundo ocidental produziu sobre o negro nas suas diferentes esferas da vida.”

Descentralizar as concepções hegemônicas de Cuidado e compartilhar a forma de organização cultural das comunidades negras, como as experiências das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro, requer uma pesquisa *cosmosentida*⁶ atenta e afetiva em relação às vozes, corpos, gestos e linguagens. Esta pesquisa, orientada pelos afetos – entendidos aqui como a possibilidade de se conectar genuinamente com o outro – busca delinear não apenas a concepção dessas pessoas sobre Cuidado, mas também sua manifestação como uma representação ativa de futuros ancestrais possíveis para essa população que, ao longo da história, tem enfrentado as violências provenientes dos mais variáveis níveis de racismos presentes na sociedade brasileira.

E é por reconhecer os terreiros como lugares de preservação destes valores, que a Terapia Ocupacional tem o dever ético e político de produzir conhecimento centrado em arcabouços teórico-práticos locais, como essas Comunidades Tradicionais. A esse respeito, Sodré (2017) afirma que o legado simbólico africano pode transcender o contexto religioso, emergindo como um contexto político, no qual afirma que “a tradição negra se insere historicamente na formação social brasileira para oferecer, em termos éticos ou religiosos, outra cosmovisão da vicissitude civilizatória do escravo e seus descendentes” (Sodré, 2017, p. 219-220). Ao descrever a introdução dos Caminhos que esta pesquisa busca percorrer, finalizo com um paó⁷ por cada palavra compartilhada até aqui, assim, daremos início ao Xirê⁸.

⁶ O termo "cosmovisão", que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o ocidental privilégio do visual. É eurocêntrico para usá-lo para descrever culturas, isso pode privilegiar outros sentidos. O termo "Cosmosensação" é mais um modo inclusivo de descrever a concepção do mundo por diferentes grupos. Neste estudo, portanto, "cosmovisão" só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e "Cosmosensação" será usado ao descrever os iorubas ou outras culturas que podem privilegiar os sentidos além do visual ou mesmo de uma combinação de sentidos. (Oyèwùmí, 1997, p. 2,3 e 5)

⁷ Referência máxima à ancestralidade realizada ao final de qualquer ritual aos Orixás, através de palmas cadenciadas em 3 palmas lentas e 7 palmas rápidas.

⁸ Um dos momentos que compõem as festas públicas, onde os Orixás se fazem presentes para dançar conosco e, através da gestualidade, nos contam histórias, conhecidas como *itans*.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: “A FRUTA NÃO CAI LONGE DO PÉ”

Figura 6 – “Minha raiz”



Fonte: fotografia da pesquisadora, 2019.

A frase que nomeia esta seção é frequentemente proferida pelo Bábálorixá Ronaldo Melo de Exu, zelador do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, comunidade à qual pertencço. Opto por começar a contextualização do território onde o Terreiro que auxiliou na construção desta pesquisa está situado com essa frase, pois sempre que meu Pai a utiliza, dentre outros sentidos, a interpretação que costumo usar é a de ressaltar que os encontros não ocorrem por acaso, uma vez que, para nós, o acaso não existe. Essa escolha, portanto, expressa a importância de se

evidenciar de onde nasceram as raízes dessa Comunidade Tradicional.

Neste contexto, introduzo o termo "ancestralidade" como um elemento condutor que possibilita esses encontros. Percebo, então, que aqueles que vieram antes de nós contribuem para movimentos cíclicos e contínuos, e, portanto, a fruta não pode se distanciar tanto da sua árvore de origem (longe do pé). Por isso, é fundamental que seja evidenciada a história desses ancestrais, viventes e não viventes, pois isso representa o ponto de encontro das raízes daquela árvore (a ancestralidade) com a terra que a nutre, assim como com a água que irriga o solo para o nascimento do fruto (os filhos da Comunidade). Na sabedoria destas frases, existem elementos importantes a serem considerados: “[...] aprender as genealogias das quais *depende*, o que dá um sentido de profundidade, pertencimento histórico, enraizamento e obrigação sagrada de prosseguir a linhagem genealógica” (Mbiti, 1970 *apud* Flor Do Nascimento, 2020, p. 56).

Figura 7 – Jaqueira do ilê, local que costumava ficar para descansar entre uma atividade e outra. E durante esses intervalos, a Terra me ajudava na construção de sentido da minha chegada neste território ancestral.



Fonte: acervo pessoal da pesquisadora, 2019.

Nesta linha de pensamento, um dos ramos das raízes que constitui a tradição desta “roça”, como gosta de chamar Bábá Ronaldo, é o Terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, de Salvador. O terreiro de candomblé mais antigo ainda em funcionamento no Brasil, sendo o primeiro dessa natureza a ser tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1986 (Dourado, 2011). A incorporação, pelo Estado brasileiro, de um templo originado da cultura nagô como um legítimo e legal integrante da cultura nacional a ser resguardado, representa, por si só, um acontecimento político de grande importância.

Entretanto, desde 1890, com a elaboração do primeiro Código Penal, foram estabelecidas leis que, por meio de seus dispositivos, visavam enquadrar as práticas religiosas dos negros, frequentemente consideradas como feitiçaria, assim como as manifestações de religiosidade das camadas populares, agora percebidas como potencialmente mais perigosas, devido à sua adesão por milhões de negros libertos (Dantas, 1984). O enquadramento das práticas religiosas como crimes contra a saúde pública revela uma tentativa científica de inferiorização dos negros no período da dita libertação de pessoas negras escravizadas. A questão jurídica foi consolidada pelo Código Penal de 1932, que manteve disposições relacionadas ao exercício do curandeirismo e da magia. Em Recife, a abordagem científica teve continuidade por meio do trabalho de Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, ao estabelecer, em 1931, o Serviço de Higiene Mental (SHM).

É relevante destacar que, conforme a proposta do médico legista, psiquiatra e professor Raimundo Nina Rodrigues, alinhada à formação médico-psiquiátrica dos pesquisadores, a possessão era considerada uma síndrome patológica. Portanto, o SHM não apenas desempenhava um papel de observação rigorosa e realização de “exames mentais” nos adeptos dos xangôs, religião de matriz africana criada no estado de Pernambuco, mas também funcionava como um centro de estudos. Buscando por meio desse controle científico, substituir a ação da polícia (Dantas, 1984).

Considero que a luta pelos direitos das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro entre o objetivo da garantia de direitos, também corrobora para evidenciar as reais intenções daqueles que elaboram as leis em um país estruturalmente racista, utilizando discursos justificativos, por vezes políticos, sociais ou religiosos, na tentativa de demonstrar aos outros que as ações de subjugação são necessárias e salvíficas (Pereira & Kouryh, 2015).

Apesar disso, é fundamental celebrar movimentos de valorização dessas Comunidades.

Alguns poucos esforços legais, como a Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007, que instituiu o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, não são suficientes para garantir a preservação e o respeito para com as comunidades de terreiro em todo o país. Devido às violências e aos atravessamentos da proposta que Wanderson Flor do Nascimento (2016) nos convida a reconfigurar, substituindo o conceito de intolerância religiosa por racismo religioso – que contempla melhor a violência em relação às pessoas praticantes de religiões de matriz africana – o Ilê Axé Iyá Nassô Oká também vem sendo alvo de intervenções ao longo de sua existência. Conforme relatado em um artigo publicado no Jornal da Bahia em 3 de maio de 1855:

Foram presos e colocados à disposição da polícia Cristóvão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araújo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana [...] que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam de candomblé. (Verger, 1981, p.29.)

Nos dias atuais, o racismo religioso também se expressa relacionado à especulação imobiliária na região, bem como ao racismo ambiental. A segunda edição do jornal da FACOM – Laboratório da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia – UFBA, realizada no primeiro semestre de 2023, destaca a luta para preservar os nove terreiros tombados pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), sendo seis deles situados em Salvador, incluindo a Casa Branca do Engenho Velho.

Ainda que na Constituição Federal o Estado deva proteger o patrimônio histórico e garantir sua conservação, como já apresentado, a especulação imobiliária da região realizou uma obra para a construção de um imóvel, que se encontra embargada devido ao risco de desabamento, foi necessário que a Comunidade realizasse uma denúncia ao Ministério Público Estadual e tal atitude ratifica o racismo enfrentado nesses territórios:

a expressão ‘intolerância religiosa’ não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivem as religiões de matrizes africanas (...). Não se trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver. (Flor Do Nascimento, 2016, p. 15).

Figura 8 – Reportagem do jornal da FACOM do Laboratório da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia - UFBA



Fonte: <https://mobissue.com/qjkk/cyab>, 2023

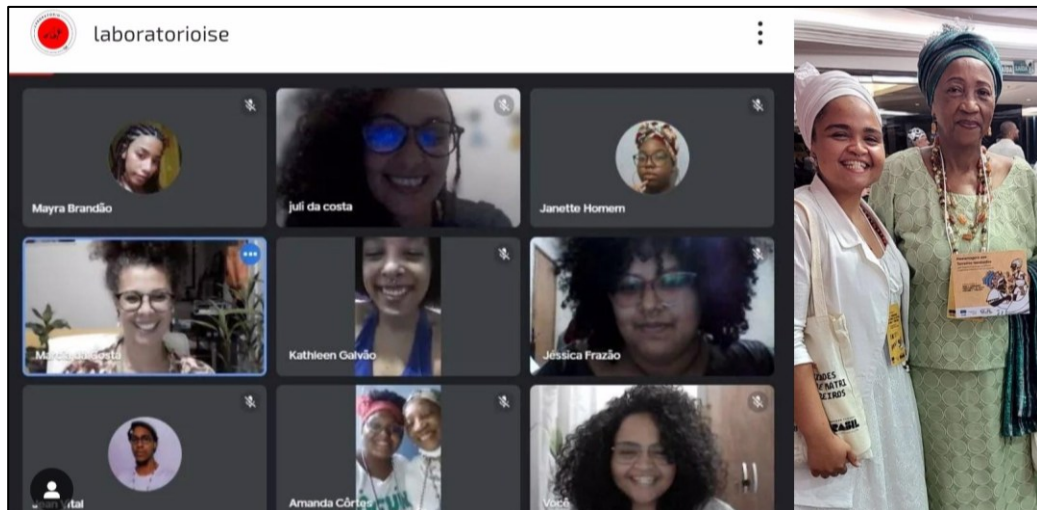
Figura 9 – Imagens sobre o movimento de solicitação para embargar a obra com risco de desabamento.



Fonte: <https://mobissue.com/qjkk/cyab>, 2023

Após o falecimento de Altamira Cecília dos Santos, também conhecida como Mãe Tatá, a nova Iyalorixá da Casa Branca passou a ser Mãe Neuza de Xangô. Ela assume a liderança na sequência de sete gerações de Iyalorixas e é a terceira Iyá de Xangô a coordenar a comunidade, sucedendo Iyá Nassô, a fundadora, e Marcelina Obatassi. Tive a honra de conhecer Iya Neuza tanto por meio de sua participação em um encontro do Grupo de Estudos Ibirí do Laboratório Işé (2021), onde uma das participantes que é Ekedji suspensa do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, nos proporcionou uma honrosa surpresa como também no Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiros (2024).

Figura 10 – Da esquerda para a direita, registro realizado no Grupo de Estudos Ibirí, 2021; ao lado, registro no Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiros, 2024



Fonte: da autora, 2021; 2024

Ao som do *ijexá*, ritmo tocado ao Orixá Oxum, apresento outro ramo das raízes da árvore Ilê Axé BaraKetu IyaSessu: Areonite da Conceição Chagas, conhecida como Iyá Nitinha. Foi Iya Kekerê da Casa Branca, um cargo importante na comunidade de terreiro, cuja tradução é Mãe Pequena. Em suas andanças, se mudou para o Rio de Janeiro e, no ano de 1942, fundou a Sociedade Nossa Senhora das Candeias, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká Ilê d’Oxum, em Miguel Couto, na Baixada Fluminense. Iya Nitinha se tornou uma das mais importantes Iyalorixás do Rio de Janeiro, devido aos seus mais de sessenta anos de sacerdócio.

A tese de doutorado intitulada como “Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros”, defendida em 2005 por Rafael Soares de Oliveira, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da

Bahia, descreve elementos contemporâneos sobre a história e a organização espacial e temporal do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Além disso, busca analisar os processos de formação enquanto grupo étnico-religioso e a configuração das suas interações com outros Terreiros de candomblé (Oliveira, 2005). Ao mapear as casas fundadas por pessoas iniciados na Casa Branca, o autor destaca Iya Nitinha como a principal progenitora:

“A maior ‘parideira’ de filhos contada entre as filhas de Tia Massi é Iyá Nitinha de Oxum. De suas mãos saíram filhos que fundaram Terreiros no Rio de Janeiro, em São Paulo e até na Argentina. [...] Atualmente não tenho notícia de outros Terreiros nessa condição, de “netos”, fora da rede genealógica que leva até à mãe-de-santo em Miguel Couto no Rio de Janeiro.” (Oliveira, 2005, p. 40).

Rafael Soares de Oliveira (2005), com base em informações obtidas oralmente por Iya Nitinha na época da elaboração de sua pesquisa, descreve que a mesma havia iniciado cerca de 2.800 pessoas, sendo 27 iniciações realizadas na Argentina. Dentro desse grupo, estão aqueles que se tornaram Babalorixás e Iyalorixás. Estes mantêm conexões com a Casa Branca, ou diretamente com o Ilê Axé Iyá Nassô Oká Ilê d’Oxum. A lista a seguir foi compilada por Iya Nitinha e fornecida para a pesquisa mencionada:

Figura 11 – Recorte da lista realizada por Rafael Soares em sua tese de doutorado “Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros.”

NOME	CIDADE / PAIS
1. Rose do Tio(de Obaluaiê)	Rio de Janeiro
2. Otum	Rio de Janeiro
3. Marineta de Xangô	Rio de Janeiro
4. Paulo do Tio (de Obaluaiê)	Rio de Janeiro
5. Anderson de Oguiã	Rio de Janeiro
6. Papai Flavio (Pessoa de Castro)	Rio de Janeiro
7. Antonio Carlos	Rio de Janeiro
8. Adalgisa de Oxum	Rio de Janeiro
9. Marcelo de Oguiã	Rio de Janeiro
10. Ronaldo de Logum	Rio de Janeiro
11. Bira de Oluaê	Rio de Janeiro
12. Jô de Oguiã	Rio de Janeiro
13. Mauro de Oxossi	Rio de Janeiro
14. Marcos Palmares	Rio de Janeiro
15. Papai Marta	Rio de Janeiro
16. Conceição do Tio (Obaluaiê)	Rio de Janeiro
17. Totinha	Rio de Janeiro
18. Carlos Cabuçu	Rio de Janeiro
19. Tomazia de Oxum	São Paulo
20. Taloya	São Paulo
21. Algodão	São Paulo
22. Wanderley de Oxum	São Paulo
23. Carlinhos de Oxum	Belo Horizonte

Fonte: Rafael Soares, 2005

Após o encantamento de Iya Nitinha, em 2008, a sucessora desse legado é sua neta biológica Iya Débora de Oxum. Assim, chegamos a um dos ramos que considero fundamentais nestas raízes, Pai Flávio. Na lista acima, ele ocupa a sexta posição entre as pessoas iniciadas por Iya Nitinha que, posteriormente, se tornaram Babalorixás. “Sua bênção, papai Flávio!” Sinto a sua presença enquanto escrevo estas palavras e meus olhos se enchem de lágrimas por chegarmos até aqui. Uso o plural “chegamos” porque percebo um chamado ancestral vindo de sua parte, desde a primeira vez que pisei no solo do meu Terreiro. E aqui estamos nós, compartilhando a complementaridade que é ocupar os papéis de Ekedji e Mestranda, e construir outras perspectivas de cuidado e conhecimento, confluentes com as ciências de terreiro, assim como o senhor costumava fazer e me ensinou, mesmo que nosso encontro não tenha sido físico. Agradeço por estar presente durante este processo de escrita. Tenho certeza que Oxaguiã sempre estará me abençoando! Mojuba.

José Flávio Pessoa de Barros, conhecido afetuosamente como “Zé Flávio”, foi professor e babalorixá com mais de 15 anos de dedicação ao Ilê Axé Omin, situado em Cachoeiras de Macacu, no Rio de Janeiro. Sua contribuição acadêmica reverberou em obras como “Ewe Orixá”, “Na minha Casa” “Galinha d’ Gola” “Olubajé - o Banquete do Rei”, “A Fogueira de Xangô”, entre outros capítulos de livros e artigos que proporcionaram um entendimento aprofundado sobre as Ciências dos Povos Tradicionais. Além disso, obteve formação em Direito e Ciências Físicas e Biológicas, tendo se especializado em Antropologia Biológica e Arqueologia pela UFRJ em 1974. Ele posteriormente se destacou em áreas como Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, e abordou temas como Antropologia das Religiões, Etnobotânica, Sistema Classificatório e Religiões Afro-Brasileiras. Em 1983, ele defendeu uma tese notável intitulada “O Segredo das Folhas”, considerada uma das contribuições singulares no campo da Etnobotânica.

Na dissertação de mestrado de Emanuel Campos Filho defendida no ano de 2019, pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com o título “A importância do intelectual orgânico do Candomblé e do estudo de etnobotânica na obra de José Flávio Pessoa de Barros”, o autor tem como objetivo, entre outras coisas, evidenciar a resistência negra a partir do uso dos vegetais no culto aos Orixás. Em um dos capítulos dedicados à historiografia de Pai Flávio, o autor descreve as atividades desenvolvidas na Associação Cultural Ilê Axé Omin, com a proposta de ações

voltadas para cursos, oficinas, consultorias, palestras e vivências.

No Ilê Axé Omin Iwryn Odara, ele realizou a primeira iniciação de seus filhos em 1995, reunindo um grupo de pessoas a serem iniciadas em um barco, como é chamado nesse contexto. Este grupo incluía os yawos de Exu, Ogum, Yemanjá e Oxaguiã. O rombono, que é a primeira pessoa a ser iniciada em uma casa de candomblé, foi Ronaldo de Exu. Ele também assumiu o papel de Dofono em seu barco, termo utilizado para se referir à primeira pessoa iniciada em cada grupo (barco). Ao começar a escrever sobre o Pai Flávio, é importante mencionar o chamado ancestral que ele compartilhou comigo desde minha primeira visita ao Ilê Axé BaraKetu IyaSessu. E hoje, após ter sido confirmada para o Orixá Exu do Babalorixá Ronaldo, primeiro filho iniciado por Pai Flávio, percebo que esse chamado foi um convite para cultivar saberes e valores comunitários africanos que estavam adormecidos em mim, principalmente o Cuidado. Essa experiência foi profundamente reterritorializante, marcando uma transformação significativa em minha jornada espiritual.

Ao contextualizarmos os fundamentos que compõem as raízes da árvore do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, chegamos ao caule. O caule de uma planta desempenha funções essenciais, pois estabelece a ligação entre as raízes e as folhas, proporcionando o suporte necessário para sustentar folhas, flores e frutos. O nosso caule atende pelo nome de Ronaldo Silva Melo, mais conhecido como Ronaldo de Exu, filho de Pai Flávio e Iya Nitinha, ou simplesmente, Pai Ronaldo. É um homem negro, criado na "Cidade de Deus", uma favela situada na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Além de ser o responsável pela zeladoria de uma casa de candomblé, possui formação em Letras, mestrado em Psicologia Social e doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana, ambos pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

Figura 12 – O sorriso do meu Bábálorixa.



Fonte: fotografia da pesquisadora, primeiro dia do ano de 2020.

Figura 13 – Notícia sobre a Cartilha desenvolvida com contribuições de meu Bábálorixa pelo Instituto Multidisciplinar de Formação Humana com Tecnologias, que ele atua na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

UERJ

[A UERJ](#) - [ENSINO](#) - [PESQUISA](#) - [EXTENSÃO](#) - [INCLUSÃO E PERI](#)

Home / Agenda

Cartilha de Combate ao Racismo Religioso

Início: 📅 24/04/2022 ⌚ 00:00 | Término: 📅 27/04/2022 ⌚ 00:00

f
t

Diretoria de Comunicação da UERJ

Neste Abril Verde, Mês de Conscientização Contra o Racismo Religioso, o Instituto Multidisciplinar de Formação Humana com Tecnologias (IFHT) da Uerj, com o apoio da Pró-reitoria de Extensão e Cultura (PR3) e em parceria com a deputada estadual Renata Souza (PSOL) lançam uma cartilha para promover a reflexão e discussões sobre o tema. O evento será realizado no dia 26 de abril, às 18h30, Pavilhão João Lyra Filho, 1º andar, auditório 11, Bloco F.

A Cartilha de Combate ao Racismo Religioso apresenta o conceito de Racismo Religioso e suas múltiplas expressões, além de argumentos sobre por que e como realizar a legalização dos espaços religiosos das comunidades tradicionais e como isso favorece o respeito às diferenças e à garantia da igualdade.

Fonte: <https://www.uerj.br/agenda/lancamento-cartilha-de-combate-ao-racismo-religioso>, 2020

O Ilê Axé BaraKetu IyaSessu completa 7 anos de existência, tendo sido oficialmente inaugurado para festas públicas em setembro de 2021, devido à pandemia da COVID-19. A comunidade, conhecida como "roça" pelos seus adeptos, abriga um grupo com no máximo 20 integrantes, composto por Ogans, Ekedjis, Yawos e Abians. Essa Comunidade carrega consigo uma herança ancestral de linhagem tradicional, equivalentes às "raízes" descritas acima, e o espaço é composto ainda por uma pequena Comunidade.

Em janeiro de 2021, aconteceu a confirmação do primeiro barco de Ogã e Ekedji do Orixá Oxaguiã. Posteriormente, em julho de 2022, ocorreu a iniciação do primeiro grupo de yawos dedicados a Xangô, Oxum e Iansã. No mesmo ano, outros filhos foram iniciados, formando o segundo barco de yawos, agora dos Orixás Oxum e Oxalufã. Em julho de 2023, aconteceu a confirmação do segundo grupo de Ekedjis, ao qual pertenço, todas confirmadas para o Orixá Exu e, por fim, em Julho de 2024 outra Ekedji foi confirmada para o Orixá Oxaguiã.

Como o fruto não cai longe do pé e, como diria Vanda Machado (2013, p 123), “uma comunidade de terreiro funciona como um laboratório de conhecimentos, memórias e de histórias”. Eu acrescentaria que essas histórias representam biografias únicas que confluem (Santos, 2015) para formar uma memória coletiva da Comunidade. Esta memória é nutrida pela perpetuação dos benefícios armazenados nas raízes, o local onde esses nutrientes foram guardados, essenciais para a fixação e sustentação da árvore no solo. Ao nos vermos como folhas, produtos de um cuidado dedicado das raízes e do caule ao compartilharem seus nutrientes, considero relevante compartilhar alguns dos frutos gerados pela árvore BaraKetu IyaSessu.

Um dos frutos foi a dissertação de mestrado intitulada “Ekedjis Mirins no Candomblé: a relação entre a infância e a responsabilidade dentro do terreiro”, realizada por Mariana Trotta, a primeira Ekedji confirmada na Comunidade. A pesquisa foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares do Instituto de Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em 2022. O propósito era analisar a experiência de meninas que receberam o título de Ekedjis em terreiros de Candomblé ainda na infância e assumiram essa responsabilidade. O trabalho abordou como elas lidam com essa função, as lições aprendidas, a interação com os demais membros da comunidade religiosa e, sobretudo, como conciliam suas tarefas com o desejo de brincar nesses espaços (Trotta,

2022). Além disso, a pesquisa também explorou a relevância do elemento lúdico como uma ferramenta de aprendizado e desenvolvimento cognitivo. Afinal, este papel na religião é de extrema importância para o seu funcionamento, exigindo grande dedicação, comprometimento e a renúncia a certas coisas, entre outros desafios.

Outro fruto é o projeto de extensão “Troca de Işé” e “Identidades Abertas”, ações de extensão vinculadas ao Laboratório Işé, do Departamento de Terapia Ocupacional (UFRJ), ambos coordenados pela Profa Marcia Cabral. As ações do projeto acontecem em parceria com o Deambulatório Boratiba da Área Programática (AP) 5.2 ⁹, que compreende os bairros de Santíssimo, Campo Grande, Senador Vasconcelos, Inhoaíba, Cosmos, Guaratiba, Barra de Guaratiba e Pedra de Guaratiba, um serviço da Atenção Psicossocial de média complexidade. Em alguns encontros, a equipe que compõe o projeto — estudantes e profissionais voluntários do Laboratório Işé, junto aos profissionais da Atenção Psicossocial — realiza a supervisão para o alinhamento do trabalho no Ilê.

Figura 14 – Equipe do Projeto Troca de Işé na Cozinha “Ekedji Jussara”



Fonte: arquivo Laboratório Isé, 2023

⁹ As Áreas Programáticas (APs) são divisões da cidade do Rio de Janeiro que congregam regiões administrativas com maior densidade populacional.

Figura 15 – Equipe do Projeto Troca de Işé, membros do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu e Trabalhadores da Atenção Psicossocial do Deambulatório Boratiba.



Fonte: arquivo Laboratório Isé, 2024

Os encontros com os usuários do Deambulatório Boratiba acontecem na Fundação Angelica Gourllart, uma instituição localizada no território de Pedra de Guaratiba, onde está situado o Terreiro. O público ao qual se destinam as ações são adultos e crianças, com a proposta de experimentação de atividades afrorreferenciadas de cuidado ligadas aos saberes e fazeres de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro, como forma também de minimizar os impactos do racismo religioso. O Projeto é vinculado ao Museu Vivo de Saberes Tradicionais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, coordenado pela Professora Dra. Marcia Cabral, yawo da Comunidade, e também é Superintendente de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ.

Figura 16 – Registro das atividades realizadas com os usuários do Deambulatório Boratiba



Fonte: arquivo Laboratório Isé, 2024

A Superintendência de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ foi criada no ano de 2022 com o intuito de promover iniciativas e políticas que incorporassem os conhecimentos e os mestres tradicionais das culturas populares na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), incitando a participação desses/as mestres/as como protagonista. Para a primeira gestão, em dezembro de 2022, o nome de Marcia Costa foi indicado pelo colegiado que gestou a Superintendência (Roberto, F. *et al.*, 2023). Marcia, é conhecida pela Comunidade Tradicional BaraKetu IyaSessu como “Fomo de Oya”, foi iniciada no primeiro barco de yawo, como descrito nas páginas anteriores, sendo a primeira pessoa iniciada para o Orixá Iansã no terreiro.

Figura 17 – Registro do I Encontro de Praça de Ciências dos Povos Tradicionais” organizado pela Superintendência de Saberes Tradicionais da UFRJ.



Fonte: Superintendência de Saberes Tradicionais da UFRJ, 2023.

Desde o início de 2023, atuo como bolsista de pós-graduação na Superintendência de Saberes Tradicionais, onde me aproximo de fundamentações teóricas para minha pesquisa nos saberes tradicionais, especialmente a partir da aproximação com mestres e mestras de Matriz Africana de Terreiro. Através dos projetos em andamento na Superintendência, consigo elaborar caminhos teóricos que sustentem essa investigação, visando destacar a importância e a relevância das práticas tradicionais dentro do campo da Terapia Ocupacional, a partir do Programa ao qual esta pesquisa está inserida.

É importante contextualizar que minha formação acadêmica como Terapeuta

Ocupacional motiva meu interesse em fortalecer discussões contra-hegemônicas, além de afirmar as Ciências Tradicionais de Terreiro como parte importante das atividades humanas e os múltiplos cotidianos da população negra. Nesse contexto, vejo como uma boa oportunidade desenvolver este trabalho em colaboração com a professora Carla Silva, na aposta de ampliar o diálogo entre saberes e práticas que enriquecem nossa compreensão, e inclui a pluriversalidade nas atividades humanas.

Xirê da pesquisa

O Xirê se destaca no cotidiano do Terreiro como o momento que se constitui por uma sequência de louvações sagradas entoadas nas festas de Candomblé, onde os atabaques, os orixás e os membros da comunidade se unem em danças e gestos específicos para cada cantiga. Sua importância como “espinha dorsal” da face pública da religião – a festa – e como uma síntese dessa prática merece ser ressaltada nesta pesquisa. O livro cujo fio condutor é justamente este elemento da estrutura ritual, “Xirê - o modo de crer e viver no candomblé” (Amaral, 2002), enfoca a dimensão da festa como um microcosmo da religião, expressando diversos aspectos em sua manifestação pública:

A festa é uma das instituições mais significativas dessa religião e reflete sua visão de mundo. É nela que se realiza, de maneira intensa, toda a diversidade de papéis, graus de poder e conhecimento associados, assim como as individualidades, representações dos orixás e identidades de 'nação'. A festa abrange gostos, funções e alternativas que o grupo é capaz de reunir. Nela, não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; diversas outras dinâmicas ocorrem, onde religião, economia, política, prazer, estética e sociabilidade se entrelaçam. Por essa razão, as festas de candomblé podem ser classificadas como fatos sociais totais, que, segundo Mauss (1974), têm uma dimensão estratégica na elaboração do conhecimento antropológico. A vivência da religião e da festa é tão intensa que marca profundamente o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo, fazendo com que a religião se confunda com a própria festa (Amaral, 2002, p. 30).

Outras dimensões do cotidiano da comunidade que se expressam também no momento do Xirê são a constituição de uma “língua do santo”, ou seja, “um conjunto de expressões e gírias que formam um jargão próprio, servindo como código e uma espécie de teste para ver quem “é do santo” ou, pelo menos, “como é” do santo” (Vasconcellos, 2020), que se faz presente no momento de saudar os Orixás, por exemplo. Sendo assim, intitular esta seção de "Xirê da Pesquisa" é uma tentativa de não apenas valorizar os signos que compõem o cotidiano

do Terreiro, mas também de apresentar ao leitor qual foi o percurso realizado no campo. Para que o processo de levantamento de dados se tornasse possível, a imersão e o contato com os grupos foram de extrema importância. Dançar no ritmo próprio da comunidade, em sentido anti-horário, como no Xirê, produziu um tempo próprio para a realização desta pesquisa.

Portanto, trata-se de uma pesquisa qualitativa conduzida a partir de uma perspectiva autoetnográfica por parte da autora deste estudo. Segundo Minayo (2001), a pesquisa qualitativa busca compreender o universo das relações, dos processos e dos fenômenos, destacando que eles não podem ser reduzidos a variáveis numéricas. É salientado que nenhum método escolhido poderá abarcar a postura requerida do corpo de uma pesquisadora negra, inserida na Comunidade Tradicional de Terreiro à qual pertence, abordando uma temática tão complexa e pouco vivenciada pela população negra, diante dos diversos tipos de racismo cotidiano (Kilomba, 2019, p. 210), inclusive o racismo religioso que impõe uma barreira de acesso ao cotidiano de terreiros.

No entanto, os padrões da escrita acadêmica demandam uma fundamentação teórica que se aproxime da experiência de imersão no contexto ao qual a pesquisa será desenvolvida. Para atender a esse modelo, opto pela postura autoetnográfica, “caracterizada por uma inserção corporificada, espiritual, afetiva, intelectual e ética do pesquisador” (Takaki, 2011), compreendendo que “uma consequência importante para os autoetnógrafos é que nenhuma história pessoal de um sujeito é completamente sua; as vozes e os eus dos outros interconectam conosco e com nossas histórias” (Collinson, 2016, p. 286).

Mais do que uma metodologia, a autoetnografia permite ao pesquisador aprender com suas aproximações e inserções no cotidiano dos participantes, dialogando com as nuances de suas próprias apreensões, interpretações, experiências vividas e narrativas pessoais. Bochner (2016, p. 53) enfatiza que a autoetnografia não visa controlar o olhar sobre os eventos ou sobre os outros em busca de objetividade nas subjetividades. O pesquisador é quem constroi os significados a partir de sua compreensão sobre o que está ocorrendo na comunidade focalizada. (Bochner, 2016, p. 53).

Os procedimentos metodológicos adotados foram Entrevistas e *PhotoVoice*. A escolha desses métodos para a construção de dados e análises busca contribuir para minimizar o extrativismo epistêmico (Grosfoguel, 2016), frequentemente presente nesse campo de investigação. A coleta de dados ocorreu ao longo de dois meses, imediatamente após a

aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). As entrevistas foram realizadas durante os momentos em que o terreiro estava aberto para suas atividades internas, que ocorrem em grupos reduzidos compostos por membros e, às vezes, alguns colaboradores. A amostra da pesquisa incluiu a participação de cinco membros da comunidade do terreiro, compreendendo dois abians, dois yawos e uma ekedji confirmada. Além disso, contribuições foram obtidas do Bábálorixa Ronaldo, que compartilhou sua perspectiva sobre a relação entre cotidiano e cuidado dentro do terreiro.

Os critérios de inclusão abrangeram indivíduos de ambos os sexos, com idade igual ou superior a 18 anos, que frequentavam o terreiro por um período não inferior a dois anos e expressaram interesse em contribuir para a pesquisa. As fases da pesquisa de campo serão minuciosamente delineadas adiante. No entanto, opto por iniciar esta seção contextualizando, de maneira teórica, o método que serviu como estrutura para a coleta de dados. Essa abordagem se mostrou fundamental na organização dos encontros, permitindo a ordenação de cada momento até a implementação do *PhotoVoice*.

Para iniciar a imersão no campo, foi marcada uma reunião com o Bábálorixa, com o intuito de contextualizar as etapas da pesquisa a ser realizada no local. Durante esse encontro, houve uma discussão teórica abrangente sobre os métodos de Entrevistas e *Photovoice*, visando elucidar os procedimentos e evidenciar que, a partir daquele momento, a pesquisa estava em andamento. Em colaboração com o Bábálorixa, foram delineadas estratégias para a coleta de dados, destacando a preservação de imagens relacionadas a espaços, objetos e momentos sagrados, bem como a seleção dos participantes da pesquisa.

Após essa etapa, a proposta de pesquisa foi apresentada aos membros do terreiro escolhidos, mediante convite de participação, incluindo detalhes como o dia e horário do encontro, sendo a comunicação realizada por meio do WhatsApp. É importante mencionar que a escolha dos participantes se baseou no grau de disponibilidade e na frequência de presença no Ilê em dias não relacionados a funções específicas. Isso se justifica pelo fato de o terreiro ser localizado em uma área mais distante da região central do Rio de Janeiro, na Zona Oeste.

Importa contextualizar que, por se tratar de um terreiro relativamente recente, alguns cargos e títulos ainda não estão preenchidos na comunidade, como é o caso do cargo de Ebome. Essa palavra, em yorubá, significa literalmente "irmão mais velho". Após completarem sete anos de iniciação e cumprirem as obrigações rituais requeridas nesse período, os yawos

alcançam a posição de Ebomes. Dependendo do caminho de cada praticante, eles podem eventualmente estabelecer seu próprio terreiro com as bênçãos e autorização de seu Bábálorixa ou Iyalorixá. O primeiro ritual de iniciação e a transição de Abian para a condição de Yawo ocorreram no ano de 2022. Isso implica que essas pessoas ainda não cumpriram o período de iniciação necessário para ocupar a posição de Ebomes. Portanto, nenhum Ebome pôde ser entrevistado para a realização da presente pesquisa.

Após este primeiro momento de convites aos participantes, inicio a estruturação da fase da pesquisa que envolvendo as entrevistas, sendo fundamental quando “se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, mais ou menos bem delimitados” (Duarte, 2004). Os encontros seriam orientados por três perguntas que compunham o roteiro a ser apresentado inicialmente ao grupo, dando a cada um a possibilidade de permanecer ou não, caso houvesse algum impedimento em responder à questão apresentada, sendo elas: (1) "Como chegaram ao Ilê Axé BaraKetu IyaSessu?", (2) "Qual é a compreensão deles sobre cuidado?" e (3) "Quais registros do cotidiano desejam fazer?".

Os encontros foram constituídos por grupos de três a uma pessoa, devido à impossibilidade de alguns membros da comunidade comparecerem presencialmente ao terreiro nos dias acordados para a realização do levantamento de dados, que tiveram uma duração total de até uma hora. Os encontros foram conduzidos no Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, com o intuito de obter informações qualitativas em profundidade sobre o tema da pesquisa, onde os participantes também registraram cenas do cotidiano, a partir do método PhotoVoice.

Realizar entrevistas, sobretudo considerando histórias de vida em comunidade, não é uma tarefa banal. Propiciar situações de contato, ao mesmo tempo formais e informais, de forma a “provocar” um discurso mais ou menos livre, mas que atenda aos objetivos da pesquisa e que seja significativo no contexto investigado e academicamente relevante, é uma tarefa bem mais complexa do que parece em um primeiro momento. Rosália Duarte (2004), ao pesquisar sobre a utilização de entrevistas em pesquisas qualitativas, elabora questões estruturantes para a condução ideal de uma entrevista:

A realização de uma boa entrevista exige: a) que o pesquisador tenha muito bem definidos os objetivos de sua pesquisa (e introjetados — não é suficiente que eles estejam bem definidos apenas “no papel”); b) que ele conheça, com alguma profundidade, o contexto em que pretende realizar sua investigação (a experiência pessoal, conversas com pessoas que participam daquele universo — egos focais/informantes privilegiados —, leitura de estudos precedentes e uma cuidadosa revisão bibliográfica são requisitos fundamentais para a entrada do pesquisador no campo); c) a introjeção, pelo entrevistador, do roteiro da entrevista (fazer uma entrevista “não-válida” com o roteiro é fundamental para evitar “engasgos” no momento da realização das entrevistas válidas); d) segurança e autoconfiança; e) algum nível de informalidade, sem jamais perder de vista os objetivos que levaram a buscar aquele sujeito específico como fonte de material empírico para sua investigação. (Duarte, 2004, p. 5)

Nos primeiros momentos do encontro com os participantes, foram comunicadas informações sobre os possíveis riscos e benefícios da pesquisa, a aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa, e solicitada a leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Embora as informações relacionadas à pesquisa tivessem sido compartilhadas no convite à participação, alguns minutos foram reservados para reforçar os objetivos e os métodos empregados na coleta dos dados.

A etapa de preparação foi importante para obter dados quantitativos, como o tempo de iniciação na religião, a frequência no terreiro e os cargos ocupados na comunidade. Esses dados foram gravados em áudio, reconhecendo a importância desse momento na construção de registros históricos sobre o espaço, com base nas narrativas dos membros.

Posteriormente, os participantes foram convidados a responder a três perguntas: (1) "Como chegaram ao Ilê Axé BaraKetu IyaSessu?", (2) "Qual é a compreensão deles sobre cuidado?" e (3) "Quais registros do cotidiano desejam fazer?", sendo destacada a importância da relação entre cotidiano, cuidado e o terreiro. Em seguida, o método *Photovoice* foi apresentado e acordamos que, dos cinco registros a serem feitos, dois poderiam ser provenientes de eventos anteriores ao encontro.

Após o compartilhamento de que registros seriam feitos através do método *Photovoice*, conduzo os participantes para se aproximarem, de forma progressiva, ao objetivo da pesquisa. Com a proposta de “explorar plenamente a natureza da dinâmica das atitudes associadas com os comportamentos dos participantes e observar diretamente a linguagem e emoções dos participantes associadas com a temática tratada” (Debus, 1998, p. 69).

Para tal, cada participante apresentou os motivos pelo qual optou por fotografar determinada cena do cotidiano, abrindo também para possíveis contribuições de outros membros do grupo. Viabilizando que o debate aconteça de maneira fluida e espontânea,

conduzindo de forma que não aconteçam desvios do tema. Por não se tratar de buscas por consenso, incluir proposições não previstas, mas que se mostrem importantes para a elucidação do tema proposto, foi realizado quando necessário.

Todas as entrevistas foram registradas em formato de áudio, mediante autorização prévia de cada participante. Posteriormente, essas gravações foram transcritas e analisadas para os fins desta pesquisa. É importante registrar que as gravações não foram divulgadas devido a preservação integral das transcrições, pela importância de manter os ensinamentos transmitidos, especialmente considerando que o conhecimento dentro dos terreiros é construído, e assentado, no princípio da oralidade (Castillo, 2010).

Os registros foram coletados por meio de uma ferramenta de pesquisa participativa denominada Photovoice (Wang, 1999). Conforme Wang e Burris (1997), o Photovoice possui três objetivos principais: (1) capacitar as pessoas para registrar e refletir sobre os pontos fortes e as preocupações de sua comunidade, (2) promover o diálogo crítico e o conhecimento sobre questões importantes da comunidade por meio de discussões em grupos grandes e pequenos baseadas em fotografias e (3) alcançar formuladores de políticas. Assim, a coleta foi realizada pelos membros da comunidade do terreiro utilizando seus próprios dispositivos telefônicos, e as imagens foram posteriormente armazenadas em pastas datadas no Google Drive, um aplicativo de nuvem para computadores e celulares.

Considerando que o Photovoice pode empoderar os participantes, proporcionando um espaço para reflexão, diálogo crítico e até mesmo o planejamento de ações (Touso *et al.*, 2017), durante o processo de compartilhar quais registros seriam realizados, a pesquisadora orientou os membros da comunidade para um momento de reflexão sobre a temática.

Essa técnica de representações fotográficas apresenta a perspectiva do uso crítico da imagem como uma ferramenta para promover diálogo, reflexão e ação sobre as imagens capturadas pelos indivíduos (Wang; Burris, 1997). Para os propósitos da pesquisa, o método escolhido apresenta vantagens em relação a outras técnicas, devido à praticidade em capturar as percepções dos participantes e evidenciar suas perspectivas individuais na experiência do espaço-terreiro.

É importante contextualizar que a fotografia não é apenas um recurso para documentar problemáticas sociais, mas, no caso do Photovoice, proporciona acesso aos grupos historicamente vulnerabilizados a partir de suas próprias perspectivas de mundo,

independentemente de seu nível de letramento, facilitando a amostragem de diferentes modos de vivências cotidianas. No entanto, os símbolos representados nas fotos muitas vezes não correspondem diretamente à imagem presente, mas estimulam memórias do universo simbólico coletivo, permitindo o acesso à compreensão de fenômenos ou experiências, tornando as pessoas testemunhas vivas e ativas dos fatos (Ba, 2010).

Algumas adaptações foram realizadas ao método Photovoice, como orientar os participantes a não registrarem espaços não autorizados pelo Babalorixá, incluindo alguns locais sagrados e momentos de rituais. Essa abordagem de coleta de dados é considerada por Spink (2007, p. 9) como um anticolonialismo epistemológico, uma vez que busca a ressignificação política na produção de conhecimento.

É relevante destacar também que adaptar o método para uma pesquisa centrada em perspectivas socioculturais negro-africanas envolve o uso de ferramentas relacionadas ao conceito de Afroacessibilidade Cultural, conforme conceituado por Costa (2019). Isso implica instigar reflexões práticas sobre a acessibilidade cultural para pessoas negras com deficiência, especialmente em relação ao acesso aos processos de produção e fruição cultural, especialmente vinculados à cultura negra, de forma acessível.

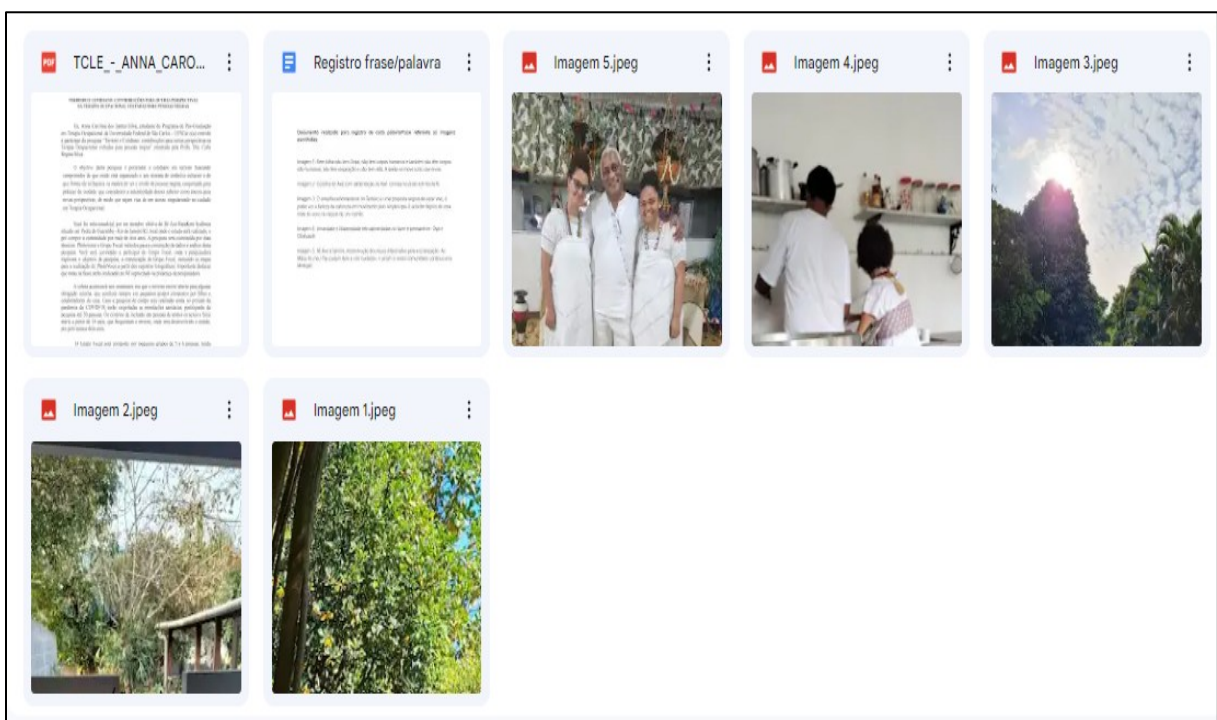
A conclusão dos grupos de Entrevistas incluíram a síntese do encontro e contextualização das imagens como complementares às narrativas presentes no momento do debate, sendo também um momento para apurar possíveis dúvidas. Deste modo, o encerramento nos serviu para “identificar, com o grupo presente, temas principais, consolidar os sentimentos dos grupos acerca de algumas questões e identificar diferenças principais.” (Kind, 2004). Como também, o retorno dos participantes sobre as etapas anteriores. Acolhendo desconfortos grupais ou individuais, como previsto na ética da pesquisa.

Como também, foram consideradas questões posteriores ao encerramento em diálogo com a avaliação do grupo. A discussão após o término das Entrevistas tiveram o intuito de permitir uma análise da experiência com cada grupo em questão e se a divisão, bem como, a condução do método Photovoice, do debate e do encerramento foram adequadas. E mais, se seriam necessários reajustes, com os próximos grupos, que caibam dentro da proposta inicial da pesquisa. Durante a discussão, foi realizado o combinado de envio dos registros até sete dias após a Entrevista, como também, que cada imagem fosse acompanhada por uma palavra ou frase que pudesse compor a escolha daquela imagem.

Com a finalidade de avaliar preliminarmente os dados obtidos, um procedimento que não substitui a etapa da análise final dos dados, a ação posterior ao encontro se fez importante devido às possíveis adaptações que podem ser realizadas, a depender das impressões feitas. Essa ação posterior aconteceu nos momentos em que os participantes incluíam as imagens em suas respectivas pastas, conjuntamente com a legenda de cada registro.

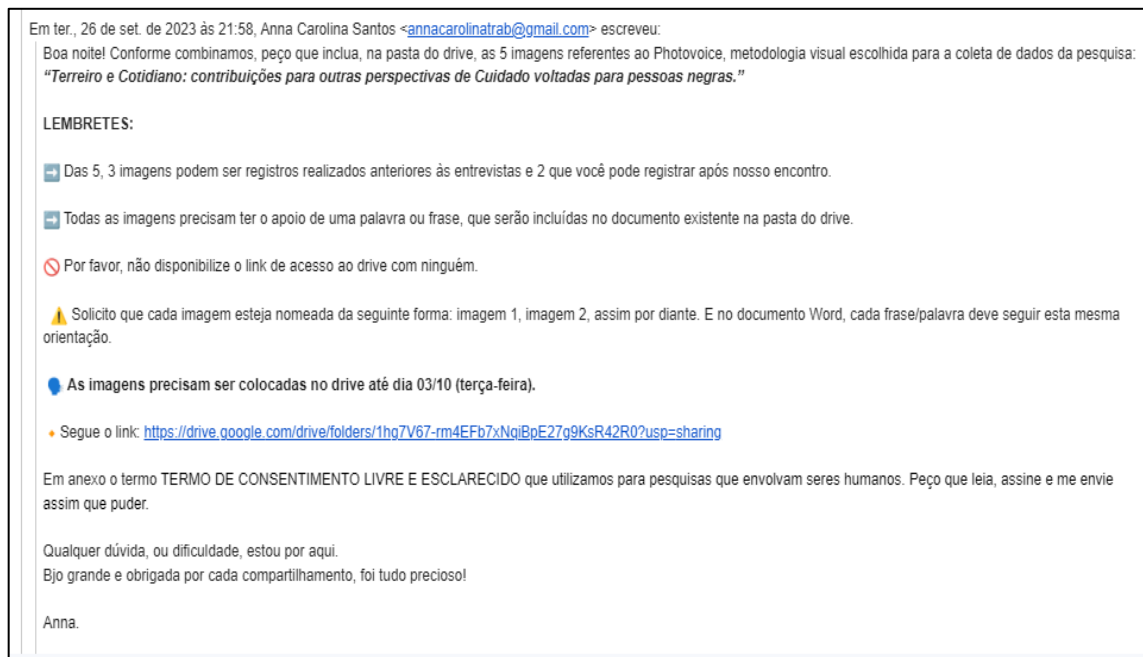
É importante descrever que as orientações de armazenamento dos dados, bem como, os links para encontrar a pasta referente a cada participante, foi enviada por Whatsapp/email, a depender do caso. Assim, foi possível avaliar se as informações foram satisfatórias, se a temática precisava ser revista ou se é válido a investigação quantitativa de alguns resultados. É importante descrever que as orientações de armazenamento dos dados, bem como, os links para encontrar a pasta referente a cada participante, foram enviadas por Whatsapp/email, a depender do caso. Assim, foi possível avaliar se as informações foram satisfatórias, se a temática precisava ser revista ou se seria válido a investigação quantitativa de alguns resultados.

Figura 18 – Print do modelo de mensagem enviado para todos os participantes após as Entrevistas, com as orientações necessárias para a inclusão dos registros na pasta



Fonte: arquivo pessoal, 2023.

Figura 19 – Print da pasta de um dos participantes para elucidar o processo de armazenamento dos dados. Na pasta era colocado o TCLE assinado, um documento word para inclusão da legenda de cada imagem e os registros.



Fonte: arquivo pessoal, 2023.

Procedimentos Éticos

Reconhecendo a relevância do Projeto de Lei 1279/2022, conhecido como Makota Valdina, que busca responsabilizar o Estado por violações de direitos civis, sociais, políticos, culturais e econômicos decorrentes do processo de escravização no Brasil, tanto por parte do Estado quanto por indivíduos e instituições da sociedade, esta pesquisa foi conduzida de maneira respeitosa e em conformidade com as normativas éticas.

Em consonância com a Resolução nº 466 de 2012 e nº 510 de 2016 do Conselho Nacional de Saúde, bem como com o regulamento da Lei nº 13.709, de 2018 (Lei Geral de Proteção de Dados – LGPD) para o tratamento de dados sensíveis dos participantes, e considerando o Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece o Plano Nacional de Proteção aos Povos Tradicionais, esta pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, CAAE: 66658323.1.0000.5504.

Os dados coletados foram armazenados na plataforma Google Drive, com acesso restrito apenas à pesquisadora e à orientadora do projeto. Esses dados serão utilizados exclusivamente

para fins de publicação relacionados ao desenvolvimento da pesquisa, conforme acordado com os participantes.

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) foi apresentado aos participantes em todas as fases, detalhando os objetivos, métodos, benefícios e riscos da pesquisa, e incluindo informações de contato das pesquisadoras. Todos os membros elegíveis do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu foram incluídos na pesquisa mediante a concordância expressa registrada no TCLE.

Foi acordado entre os participantes que a pesquisa preservaria a identidade de cada um, optando pela substituição dos nomes por nomes de ervas, conforme será detalhado nas próximas seções deste trabalho. A pesquisa reflete os desejos de cada pessoa, com base no que se sentiram à vontade para compartilhar e registrar.

Análise dos dados

A fase de análise dos dados, segundo Krueger (2002), aconteceu de forma concomitante ao processo de condução do grupo. Ou seja, não só a postura da pesquisadora, os registros referente a ação posterior e a transcrição dos encontros devem ser levadas em consideração no momento da análise.

O método escolhido para analisar os dados coletados durante a pesquisa de campo foi a Análise Temática, uma técnica de análise qualitativa caracterizada pela flexibilidade e não é apegada a qualquer arcabouço teórico pré-existente. A análise dos dados produzidos nas entrevistas, e no photovoice, aconteceu a partir dos seguintes procedimentos (Braun & Clarke, 2006): (a) familiarização com dados; (b) gerando códigos; (c) buscando temas; (d) revisando temas; (e) definindo e nomeando os temas.

A fase de *familiarização com os dados* teve a proposta de produzir uma imersão nos conteúdos em profundidade e amplitude, a partir de uma leitura ativa dos registros produzidos pelo Photovoice e Entrevistas. Nesta fase, foram realizadas anotações de ideias preliminares a codificação. Tendo em vista o panorama geral dos dados, caminhamos para a fase nomeada de *gerando códigos* que consiste em produzir códigos iniciais. O processo de codificação fez parte da análise, porque os dados foram organizados em grupos que congregam significados (Tuckett, 2005). Cabe contextualizar que a codificação não se refere às unidades de análise, que são os

temas, gerados na fase posterior. A codificação foi realizada em todo o banco de dados (entrevistas e photovoice), com a finalidade de identificar aspectos formadores dos chamados “padrões repetitivos” (temas).

O próximo passo foi a fase nomeada de *buscando temas*, após os dados terem sido codificados, combinados, sendo gerada uma lista com diferentes códigos, foi o momento de transformar os códigos em temas em potencial. Como também, agrupar todas as informações relevantes para os temas que serão elaborados, com o propósito de compreender de que modo códigos diferentes podem combinar para formar um tema abrangente. Assim, vamos de encontro com a fase *revisando os temas* para refinar os temas e categorizar os temas elencando, ficando evidente quais deles possuem dados suficientes para apoiá-los e quais foram descartados.

Os dados contidos nos temas devem se combinar possuindo relação entre si, ao mesmo tempo em que deve haver distinções nítidas entre cada tema separadamente.

Feito o refinamento necessário, a fase *definindo e nomeando os temas*, teve o intuito de identificar no que concerne cada tema e qual aspecto dos dados cada tema captura. E mais, como eles se encaixam nas perguntas da pesquisa.

"Òsányìn Ò Tórun Wọ̀n Lówó Ẹ̀yin"¹⁰: apresentação dos participantes

Ossain é conhecido, entre outras coisas, como o Orixá dono das florestas sagradas – o espaço mato (Barros, 2011). A partir do itan que narra como ele revelou o segredo de determinadas ervas a cada Orixá, o que antes se encontrava estritamente em seu domínio, evidencia-se que o conhecimento transmitido se potencializa. Por esse motivo, parece conveniente nomear esta parte da escrita, onde falarei sobre os participantes da pesquisa, com este provérbio yorubá. Se Ossain não recusa aqueles que o procuram e divide seus segredos com quem valoriza essa troca, dependendo da maneira como se achega aos espaços sagrados de um Terreiro, como, por exemplo, o espaço mato, esta pesquisa só pôde ser desenvolvida pela disponibilidade dos participantes, que contribuíram com suas concepções sobre Cuidado a partir das ciências de Terreiro. Assim, enquanto pesquisadora, pedi “agô, ilê” para acessar cada conhecimento, tal como é ensinado na relação com as ervas: “não tire sem pedir licença,

¹⁰ “Ossain não recusa aqueles que o procuram”: tradução livre do yorúbà feito pela pesquisadora

menina!”

Por isso, compreendendo o chamado ancestral e como forma de manter viva a energia de vínculos entre vivos e não vivos, os participantes desta pesquisa serão identificados por nomes de ervas, em homenagem ao Pai Flávio Pessoa de Barros, importante estudioso do uso litúrgico desses vegetais, conforme detalhado em seções anteriores. Em respeito por sua existência que possibilitou o nascimento da energia que atualmente me ensina outras concepções de cuidado e maternidade: Exu. E também, por assim saber que uma das dimensões essenciais do cuidado no terreiro reside na valorização das plantas, pois, como expressa o provérbio yorubá, *kò sí ewé kò sí òrìsà* – sem folha não há orixá.

Pai Flávio, como usualmente o chamamos, ressalta a importância das ervas em um de seus livros intitulado "Floresta Sagrada de Ossaim: O Segredo das Folhas", em que é destacado:

"Aqui no Brasil, por diversas razões, houve a necessidade de uma redefinição e, conseqüentemente, foi feita a inclusão no espaço do terreiro da 'floresta africana', de fundamental importância, pois ela não se encontra dissociada da vivência cotidiana dos africanos em geral. Assim, o Terreiro deve, obrigatoriamente, conter um 'espaço-mato', no qual estão contidos os elementos vegetais indispensáveis ao culto" (Barros, 2011, p. 20).

No mesmo livro, ele também descreve as dificuldades enfrentadas devido à crescente urbanização e à impossibilidade dos grupos de manterem a ocupação de amplas áreas nas grandes metrópoles. Além disso, ele destaca o poder contido nas árvores e plantas, afirmando que o axé¹¹ das folhas pode ser utilizado para múltiplas finalidades, evidenciando que cada folha, com propriedades particulares, quando misturadas, pode produzir preparações para usos diferenciados (Barros, 2011).

Dessa forma, para preservar a identidade dos participantes desta pesquisa, utilizei o sistema classificatório agrupado nos elementos água, terra, ar e fogo contido no livro de Pai Flávio (Barros, 2011). Os nomes utilizados serão em yorubá, e cada erva terá uma relação com o orixá correspondente a cada participante, exceto os Abians, que, por não terem passado pela iniciação, terão ervas relacionadas aos orixás Oxalá e Yemanjá, considerados pais de todos.

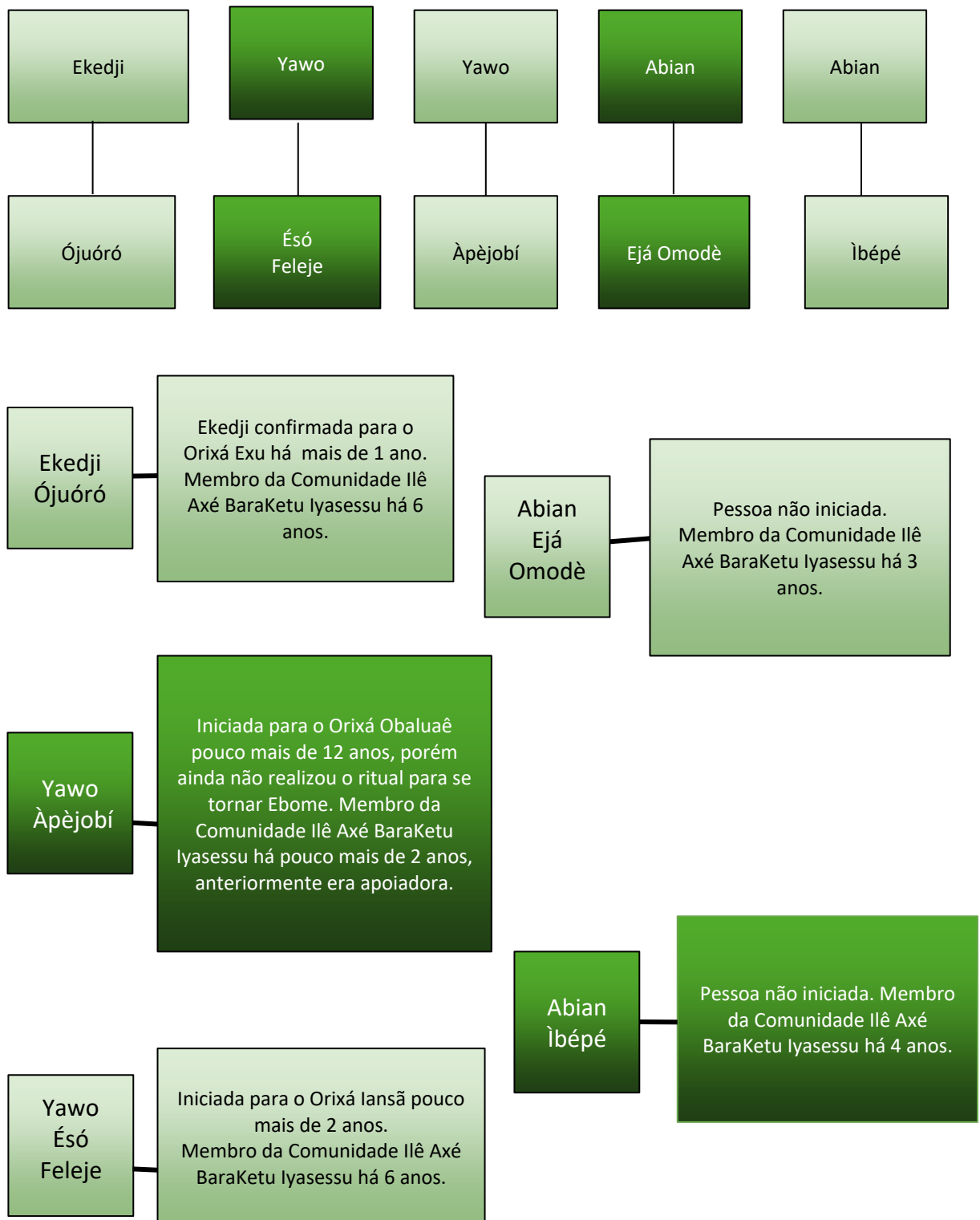
Aproveito para contextualizar que, antes de apresentar os resultados da pesquisa por meio de capítulos teóricos, optei por me demorar na exposição do processo metodológico de elaboração da mesma, bem como dos participantes; afinal, cada um foi responsável por parte

¹¹ “Do iorubá àsé, força dinâmica das divindades, poder de realização, objetos em locais sagrados, elementos da Natureza, partes dos animais, plantas e determinados minerais.” (Barros, 2003)

da fundamentação teórica deste trabalho. Realizar uma pesquisa em Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro, assim como em qualquer Comunidade Tradicional, requer uma descentralização das perspectivas hegemônicas de pesquisa. Sendo assim, realizo uma breve contextualização, contendo informações como o tempo de iniciação ou confirmação, ou se ainda não é iniciado/confirmado, além do período ao qual pertence a comunidade Ilê Axé BaraKetu IyaSessu.

Contudo, minha aposta é que os próprios participantes se apresentem a partir de suas narrativas, contribuindo assim para garantir a fidelidade à experiência vivida por cada pessoa. Faço isso em consonância com as palavras de Nego Bispo (2015), que nos relembra que “quando você compartilha o saber, o saber só cresce. É como as águas que confluenciam”, fomentando, então, o desenvolvimento do conhecimento como um processo de reafirmação de outras abordagens na produção científica e na condução da pesquisa, valorizando formatos contracoloniais (Santos, 2015).

Figura 20 – Apresentação dos nomes que serão utilizados para se referir a cada participante da pesquisa



RESULTADOS

Cotidiano, Terreiro e Terapia Ocupacional

Considero relevante contextualizar a motivação que impulsiona a pesquisa sobre o cotidiano em terreiros como uma forma de produção de conhecimento para o campo da terapia ocupacional, comprometido com o cuidado direcionado às pessoas negras. Como mulher negra, pertencente a uma comunidade tradicional de terreiro e pesquisadora engajada nos estudos desse sistema sociocultural negro no país (Sodré, 1988), a minha percepção do cotidiano é marcada como um espaço-tempo modelado pela cultura, histórias e relações sociais de negros e negras descendentes de africanos trazidos para o território brasileiro na condição de escravizados.

Autores como Muniz Sodré ressaltam que as comunidades tradicionais de terreiro preservam grande parte do patrimônio cultural negro-africano, capaz de recriar a história interrompida pela estratégia de dominação colonial.

A comunidade-terreiro é, assim, repertório e núcleo reinterpretaivo de um patrimônio simbólico, explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua litúrgica (o *ioruba*) e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros e negros) e transcultural (negros e brancos) (Sodré, 2014, p. 195).

Os negros escravizados em terras brasileiras enraizaram outros sentidos, elaboraram novas bases subjetivas que transcendem suas rupturas territoriais, culturais, afetivas e, surpreendentemente, conferem novas bases existenciais, presentes nos terreiros, assim como em outros microterritórios substancialmente negros, como os quilombos e as favelas (Lopes, Facina, 2012).

Parés (2018) afirma que o terreiro recria e perpetua cosmovisões, saberes e hábitos que desafiam pressupostos da sociedade dominante, experiências estas que proporcionam sociabilidade, portanto processos de humanização de base cultural negra-africana. Hoje, esses grupos a seu tempo e contexto produzem sua própria cotidianidade, mas também assimilam a experiência cotidiana passada por seus ancestrais.¹²

¹² “A ancestralidade africana consiste em um modo de ser que revela o acontecimento da existência negra no mundo” (Machado, 2014, p. 139).

Desta forma, entende-se que os terreiros, por serem guardiões de valores civilizatórios africanos, são importantes campos de investigação e de grande relevância para a produção de conhecimento que se entende comprometida com as reais necessidades da população negra.

Considerando a importância do termo de Cotidiano no campo da Terapia Ocupacional do Brasil, importa destacar a heterogeneidade e variações deste conceito, de acordo com o contexto, gênero e classe (Heller, 2000). Em análise de produções no campo da Terapia Ocupacional do Brasil sobre cotidiano, se identifica a fragilidade do elemento raça, a partir da baixa produção científica com esse recorte.

Esta evidência pode se justificar quando autores do campo, como Marcia da Costa, Juli da Costa e Anna Carolina Santos (2021), afirmam que:

Propor uma virada epistemológica que descentralize abordagens universais é, sobretudo, um compromisso ético-político do campo com a população negra do Brasil. Ao situar a importância de mudanças paradigmáticas na Terapia Ocupacional para atender as singularidades da população negra, é necessário contextualizar que tal procedimento faz parte de estratégias necessárias de combate ao racismo na formação, nas práticas e nas produções de conhecimento em Terapia Ocupacional (Costa, Costa & Santos, 2021, p. 145).

No contexto das produções de conhecimento e intervenções, é de suma importância que o campo da Terapia Ocupacional se empenhe em aprimorar seus conhecimentos, habilidades e sensibilidades por meio do desenvolvimento de uma reflexão crítica em relação aos termos, conceitos e noções que fundamentam a profissão (Silva, 2020). Reforçando esse compromisso, considero que as interações diárias das pessoas, construídas por suas histórias, oferecem perspectivas valiosas para a compreensão de Cotidiano. Esses elementos desempenham um papel fundamental, sendo envolvidos pelas estruturas sociais e pelas relações microssociais (Pais, 2013; Galheigo, 2003; 2020).

De acordo com diferentes autores referenciados no campo da Terapia Ocupacional, como Lima (1997), Galheigo (2003), Mecca & Castro (2008), Benetton (2010) e Salles & Barros (2013), a Rotina está associada à distribuição regular das ações no tempo, enquanto o Cotidiano é designado como uma transgressão às situações de alienação presentes no dia a dia. Maximino & Tedesco (2017) contextualizam que essa distinção pode, erroneamente, sugerir que o potencial desejante reside apenas no constructo Cotidiano, valorizando de forma crescente e categorizando sociohistoricamente a superação de um conceito pelo outro. Segundo a análise realizada por elas, essa valoração prejudica a clareza dos conceitos, pois não permite

a articulação de procedimentos a eles. “O que é construir cotidianos?” “O que é um cotidiano interrompido?” “Há alguém sem cotidiano?”, questionam as autoras.

Ao revisar os autores predominantes no campo da Terapia Ocupacional que utilizam o termo Cotidiano, encontro Salles & Matsukura (2013), que apontam o interesse pelo modo como as pessoas realizam suas atividades, como utilizam o tempo, onde transitam, o que desejam e como diferentes contextos podem facilitar ou dificultar o engajamento em diversas ações. Elas concluem que há muitas possibilidades para o uso desse conceito na prática da Terapia Ocupacional. Entretanto, devido à disputa de sentidos que permeia qualquer campo do conhecimento, Maximino & Tedesco (2017) alertam sobre a importância de terminologias e categorias conceituais.

“A relação entre as terminologias e categorias conceituais e as ações da terapia ocupacional são fundamentais. A precisão incide diretamente sobre as ações, instrumentalizando a compreensão da prática, ao mesmo tempo em que a descrição desta prática pode ajudar a construir suas referências conceituais. Por isso a necessidade de se retrabalhar conceitos e reformular referenciais” (p. 8)

Com o intuito de fragilizar a possibilidade de cristalização de termos utilizados por Terapeutas Ocupacionais, e como uma profissional da área que pertencente a uma Comunidade Tradicional de Terreiro, identificar experiências que são capazes de contribuir para um processo de maleabilidade do termo Cotidiano no campo, a partir das Ciências de Terreiro, é um compromisso significativo com a circulação desses saberes pelos corredores da Universidade, como também, fortalecer a Terapia Ocupacional que se compromete com conhecimentos e modos de vida contrahegemônicos.

Vale contextualizar que, conforme Silva *et al.* (2011) destacaram em suas pesquisas, em 2008, 67,3% dos usuários dependentes do Sistema Único de Saúde (SUS) eram identificados como pretos ou pardos. Batista *et al.* (2004) realizaram um estudo sobre a mortalidade no Estado de São Paulo com base em raça/cor e justificaram tal constatação devido ao racismo ser uma força estruturante na sociedade brasileira, contribuindo para a vulnerabilidade a doenças. Em resposta às violações de direitos e à produção de desigualdades, foi criada em 2006 a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra (PNSIPN, 2006), reconhecendo o racismo como determinante social da saúde que interfere nos processos de saúde, doença, cuidado e morte (Batista *et al.*, 2013).

Diante das questões apresentadas anteriormente, sobre o atravessamento do racismo e da urgência em promover o diálogo referentes ao termo Cotidiano relacionado à raça, surge o

propósito desta pesquisa, que é estabelecer diálogos acerca das Cotidianidades de terreiro e Cuidado, com possíveis contribuições à Terapia Ocupacional, principalmente, aquela que se debruçam nessas perspectivas, como a Terapia Ocupacional Afrorreferenciada (Costa *et al.*, 2020). E, desta forma, buscamos *denegrir*¹³ as produções de conhecimentos teóricos e práticos em Terapia Ocupacional, tomando o conceito Cotidiano como disparador deste processo que contribui com a perspectiva de descentralizar o conhecimento hegemônico sobre o termo no campo, estabelecendo uma vinculação entre epistemologias historicamente subalternizadas.

Para tal, serão traçadas confluências (Santos, 2015) entre as perspectivas de cuidado hegemônicas voltadas à população negra, a partir do Cotidiano de terreiro, como fortalecimento de mobilidades contínuas na produção de conhecimentos contracoloniais (Santos, 2015). O autor sustenta que a contracolonialidade atua em oposição ao paradigma ocidental predominante, dando importância à conexão com a natureza e elaborando conhecimentos ancorados em experiências vividas que não se contrapõem ao conhecimento intelectual. Essa concepção, e prática, afirmam formas de produzir e difundir o conhecimento como uma estratégia de sobrevivência, estabelecendo alianças entre os povos afropindorâmicos.

Dessa maneira, é fundamental adotar alguns movimentos. O primeiro consiste em não reproduzir um "colonialismo interno", como elucidado por Cusicanqui (2010), que efetua uma recolonização dos imaginários das intelectualidades do Sul por meio do estabelecimento de novos cânones. A autora ressalta que tais iniciativas demandam a criação de uma nova autonomia e o estabelecimento de laços Sul-Sul, marcados por rupturas nos âmbitos político, filosófico, espiritual, ético e acadêmico do Norte:

Construir nossa própria ciência – em um diálogo entre nós mesmos – dialogar com as ciências dos países vizinhos, afirmar nossos laços com as correntes de Ásia e África, e enfrentar os projetos hegemônicos do Norte com a renovada força de nossas convicções ancestrais (Cusicanqui, 2010, p. 73).

Além disso, cabe ressaltar que a pulsão para a elaboração da presente pesquisa decorre do interesse nos estudos voltados às Comunidades Tradicionais de Terreiro, mais especificamente da Nação Ketu. Este interesse foi cultivado ao longo do processo de formação em Terapia Ocupacional e se fortaleceu durante os cinco anos de dedicação no Laboratório de Estudos Africanos, integrado às atividades e à Terapia Ocupacional – Işé da UFRJ. Nesse

¹³ Termo reformulado pela autora para assumir seu aspecto positivo, ou seja, a palavra “denegrir” tem como função enegrecer as produções de conhecimentos teóricos e práticos no campo da Terapia Ocupacional do Brasil.

contexto, a autora desempenha o papel de membro fundadora desde a criação do laboratório em 2018. Além disso, exerce a função de apoiar a coordenação nos projetos de extensão Identidades Abertas e Troca de Işé, ambos vinculados ao Programa Museu Vivo de Saberes Tradicionais, desenvolvido pela Superintendência de Saberes Tradicionais da UFRJ, onde a autora é bolsista. Como também, no Grupo de Estudos Ibirí, onde o encontro é mensal e aberto ao público, como já apresentado no início deste trabalho.

O interesse na cultura yorùbá, bem como, nos aspectos antropológicos e sociológicos mais profundos, como prefiro chamar por valores civilizatórios, presentes nos mitos yorubanos, são exemplos das contribuições inegáveis da constituição cultural e identitária, na formação de povos da diáspora, como os negros brasileiros. E, é importante ressaltar, que não se trata de uma análise rasa sobre esses povos da África, como uma espécie do que Ivan Poli (2020) vai chamar de nagocracia, que se trata justamente de uma visão superficial da cultura nagô e a construção social do negro no Brasil.

Com o intuito de dar uma pausa neste momento da escrita, gostaria de convidar uma das participantes, *Yawo Àpèjòbí*, para me auxiliar na conclusão desta seção sobre Cotidiano e Terreiro. Quero também fundamentar teoricamente este momento do texto, com aqueles/as que me pegaram pelas mãos e me conduziram na ampliação das minhas lentes sobre termos que estão presentes em meu arcabouço teórico desde a graduação e que, após a elaboração desta pesquisa, ganham outros sentidos. E então, o que seria o Cotidiano de Terreiro para os pertencentes a este contexto?

“Eu acho que o que eu tenho pra acrescentar é que o candomblé ele precisa realmente ser mostrado maior. O candomblé nada mais é do que um “quilombo pocket”. Cada casinha que tem mariô na porta, ali dentro tem um quilombo funcionando com tudo que você possa imaginar. com venda, com câmbio, com acolhimento do filho do outro. É uma que pariu, mas quem cuida é outra família. São pessoas que vêm de uma família totalmente organizada com papai x, mamãe x, casinha... E que nada daquilo representa a pessoa, é dentro da roça de candomblé que o mundo dela se faz.” (*Yawo Àpèjòbí*, 2023)

A toalha da Ekedji e Atividades Humanas: confluências entre Tecnologias De Cuidados

Com esse pedacinho do alá – o grande tecido que cobre Oxalá – fazemos tudo com o consentimento do Pai Maior. A toalha é a nossa ferramenta de trabalho. Depois de convidar o Orixá para a celebração, é com ela que cuidamos dele durante a festa. Ao fim, trazemos seu filho de volta do transe, acolhendo-o da mesma forma com a toalha. É uma das nossas maiores responsabilidades. É a hora em que o amor de mãe se revela o mais intenso – quando ela acorda seu filho do sono sagrado.

(A toalha da Ekedji, Equede Sinha)

Elaborar atividades humanas que propõem dedicação às perspectivas culturais africanas, rompe com os sistemas de pensamento ocidental, para o resgate da memória e da expressividade em conexão com a ancestralidade.

(“Laboratório Işé: construções de estratégias para restituição histórica e existencial de pessoas negras”)

Chamo a força desses dois signos para a edificação desta seção, na qual pretendo identificar possíveis interseções entre os dois espaços de cuidado que mais vividamente experimento: o papel de Ekedji e o papel de Terapeuta Ocupacional. Para isso, se faz importante compartilhar vivências em ambos os papéis, a fim de embasar o entendimento que adquiri sobre o Cuidado na convivência comunitária e profissional, e assim enfraquecer perspectivas ocidentais que tendem a fragmentar a Vida por meio de seus conhecimentos sintéticos. Meu objetivo é fomentar aproximações que reafirmem uma dinâmica biointerativa, como afirma Nêgo Bispo: "já que tudo o que fazemos é um produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia." (Santos, 2015, p.66)

Para contextualizar a escolha do símbolo "toalha", convido Equede Sinha para este diálogo. Equede Sinha (2016), pertencente ao Terreiro da Casa Branca, cujo território descrevi

na seção intitulada "A fruta não cai longe do pé: de onde nascem as raízes", inicia seu livro, "Equede – A Mãe de Todos", prestando reverência ao seu instrumento de trabalho que personifica o afeto: a toalha. Optei por incluir o texto dela no início desta seção porque, assim como Equede Sinha, compartilho da crença na sacralidade do Cuidado. A toalha é um corpo não humano (Costa, 2017) de grande importância para este cargo, sendo por meio dela que secamos o rosto da pessoa em transe, uma manifestação de zelo tanto para com a pessoa quanto para o sagrado, entre outras atribuições que realizamos a partir deste “objeto”.

Figura 21 – Registros com Ekeidi Sinha no Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Terreiro, em Brasília, e no Abril Verde no Palácio Tiradentes no Rio de Janeiro.



Fonte: arquivo pessoal, 2024.

Figura 22 – Registro feito da minha toalha que usei no processo de confirmação.



Fonte: arquivo pessoal, 2023.

Para a compreensão nítida sobre esta seção, se faz necessário contextualizar a utilização do conceito de atividades humanas no campo da Terapia Ocupacional no Brasil que começou a ser reconhecida na década de 1990. Apesar de essa evolução ter sido marcada pela coexistência de diversos termos e compreensões sobre as atividades, é essencial entender que “[...] a polissemia, a polivocidade e a pluralidade são inevitáveis na construção de um campo que foi, necessariamente, influenciado por práticas e saberes variados” (Silva, 2013, p. 462). Essa diversidade reflete uma mudança significativa no perfil das produções acadêmicas, que, por sua vez, impactam os debates sobre as atividades humanas. Os modelos de Terapia Ocupacional provenientes de referências internacionais muitas vezes incorporam conceitos distintos, derivando predominantemente de abordagens anglo-saxônicas que têm se consolidado como hegemônicas.

Diversos estudos têm sido realizados para investigar a produção de conhecimento e o uso dos termos relacionados às atividades no Brasil (Lima *et al.*, 2011; 2013; Feriotti, 2013; Salles & Matsukura, 2016; Cardinalli, 2017; Poellnitz, 2018). Esses trabalhos evidenciam a polivocidade terminológica, embora o termo "atividade" tenha se tornado mais frequente a partir de 1990. Lima (2019) propõe uma reflexão ético-estético-política sobre as atividades na Terapia Ocupacional, questionando a relação destas com a produtividade capitalista e a vida contemporânea. Ao dialogar com a ideia de atividade humana formulada por Mariangela Quarente (2020), a autora enfatiza que as atividades são expressões intrínsecas e únicas da existência das pessoas, moldando seus modos de ser e seus mundos.

Nesse sentido, as atividades humanas não são apenas práticas isoladas, mas constituem territórios de criação e significação. A tarefa dos terapeutas ocupacionais não se limita à aplicação de técnicas; envolve uma troca rica de experiências, na qual o reconhecimento da vulnerabilidade pode se tornar um espaço de inovação e criatividade. Essa abordagem reforça a importância de entender as atividades como elementos dinâmicos e significativos na vida das pessoas, permitindo uma prática mais engajada e sensível às realidades individuais e coletivas.

Como atitude ética, também se faz necessário esmiuçar, rapidamente, o conceito de “corpos não humanos”, uma vez que esta concepção faz sentido tanto para o contexto vivido dentro das comunidades de terreiros, como também, no processo da Clínica. Portanto, no conceito cunhado por Costa (2017), os corpos não humanos são materiais, objetos, materialidades, coisas de naturezas orgânicas e não orgânicas, que apresentam potência de afetar os corpos humanos. Em sua tese de doutorado, Costa (2017, p. 143) afirma que na clínica anímica, os corpos não humanos presentes nas atividades “são potentes vetores de subjetivação”.

Outra forma de cuidado exercida pelas Ekedjis se dá por meio do elemento sonoro, seja por meio de palavras dirigidas ao Orixá ou através do uso do adjá. O adjá, um tipo de sineta de metal, é empregado, entre outras finalidades, para guiar o Orixá durante os rituais. No entanto, em algumas Comunidades Tradicionais de Terreiro, como o Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, essa prática não é comum para as Ekedjis. Nesse contexto, utilizo o símbolo "som" para conduzir nossa análise, em razão da expressão frequentemente associada às Ekedjis: "vocês são os olhos da comunidade", a qual indica o papel de orientação desempenhado quando a pessoa está em estado de transe com os olhos fechados.

É crucial enfatizar, no entanto, que essa afirmação encerra um significado consideravelmente mais abrangente. Oyèrónké Oyěwùmí (2021), em sua pesquisa sobre os saberes africanos de origem yorubá, nos convida a vivenciar o mundo sem privilegiar apenas um sentido, como a visão, como frequentemente é ensinado no ocidente. Assim, ela compartilha o conceito de "cosmopercepção":

“[...] a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção – para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de ‘uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas’. Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. Um foco na visão como o principal modo de compreender a realidade eleva o que pode ser visto sobre o que não é aparente aos olhos; perde os outros níveis e as nuances da existência.” (Oyewumi, 2021, p 324).

Retomando a relevância das palavras, conforme mencionado anteriormente, Juana Elbein (1986), em sua pesquisa sobre as comunidades de terreiro na Bahia, destaca a importância da sonoridade das palavras como um fenômeno que influencia tanto o plano material quanto o espiritual, devido à sua capacidade de provocar transformações. A autora argumenta que, para os membros dos terreiros, as palavras carregam axé, possuindo um poder ativo sobre o mundo e sobre os indivíduos. Ela afirma que "a palavra transcende seu significado semântico racional para se tornar um instrumento condutor de àse, ou seja, um elemento que transporta poder de efetuação", ressaltando que "cada palavra proferida é única. Ela surge, cumpre sua função e desaparece [...] a palavra é significativa na medida em que é vocalizada, na medida em que é som" (Elbein, 1986, p. 46).

Antes de ser “apontada” como Ekedji pelo Orixá Oxóssi em 2021, durante o ritual descrito nas seções anteriores, recordo-me das minhas primeiras experiências neste contexto, que podem ser relacionadas ao conceito de "cosmopercepção" proposto por Oyèrónké Oyěwùmí. Para compreender melhor esses momentos, é fundamental contextualizar o papel do abiã no ambiente do terreiro. Segundo Márcio de Jagun (2017), Babalorixá e pesquisador da cultura yorubá, o termo abiã é formado pela combinação de duas expressões que evocam questionamento, debate e incerteza. Para o autor, o abiã ou abian é "aquele que nasce com dúvida" (Jagun, 2017, p. 110).

Nesse contexto, o abianato representa o período em que um indivíduo não iniciado está sendo introduzido ao Candomblé, com base nos princípios e práticas da comunidade. Nessa

etapa, os “mais velhos”, os quais não necessariamente se referem à idade cronológica, mas àqueles que já passaram pelo processo de iniciação, se apresentam para oferecer orientações sobre o novo contexto vivenciado:

Eles eram, são e serão sempre os portadores das dúvidas essenciais, sobretudo no que diz respeito a dúvida, se devem ou não serem iniciados. O abianato é uma das fases mais importantes da vida espiritual dos devotos do candomblé. É nesse sublime período em que o seguidor encontrará em torno de si, as respostas que o impulsionaram em sua jornada pela religião dos Orixás (Jagun, 2017, p.110).

Durante o meu período como abianato, vivenciei experiências que Vanda Machado (2013) descreve como processo de ensinagem e aprendizagem, a partir do "en-sinar", “para a comunidade de terreiro significa colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria sina, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo”. Meu Bábálorixa, aquele que generosamente me convidou a conhecer a leveza do silêncio, foi uma peça importante na *ensinagem*. Apesar de ser uma pessoa sorridente e que gosta de cantarolar, muitas vezes ele me ensinou, sem dizer uma palavra, que o silêncio é fundamental para a percepção de outras realidades. Ele concentra a energia, trazendo à tona tudo o que estava adormecido, possibilitando vislumbrar cenas da minha memória mais remota.

Enquanto o abianato é um momento propício para questionamentos, para mim, foi também um período em que estive mais em silêncio. Para cuidar, antes de tudo, é necessário estar atento. E aqui, não se trata apenas de uma aptidão cognitiva, mas sim de se colocar disponível para captar até o menor sinal. Durante esse período, o Tempo parecia transcorrer sem pressa. Experimentei uma sensação de conexão afetiva com os estudos iniciáticos. É importante ressaltar que, ao expressar essa concepção, é necessário se afastar da perspectiva ocidental, já que "entendemos a iniciação como educação na vida" (Machado, 2013, p. 18).

Durante esse período, uma das lembranças marcantes que tenho é a de uma *mais velha* me orientando sobre o ponto de cozimento do grão de milho para a preparação do Axôxô, uma comida consagrada ao Orixá Oxossi. Esta foi minha primeira aproximação com a culinária do Candomblé, e eu compreendia que "A cozinha é um compromisso firmado para tudo o que acontece no terreiro [...] Os rituais são regados e celebrados pelas comidas" (Lody, 2004, p.43). Portanto, carregava uma grande responsabilidade ao circular naquele espaço sagrado. Em certo momento, a *mais velha* me indagou: "Anna, o grão já está cozido?" Diante do nervosismo comum em uma primeira experiência, respondi que não tinha certeza. Ela, de longe, afirmou:

"pelo cheiro, eu acredito que esteja". Naquele instante, fiquei intrigada com as palavras da *mais velha* e me questioneei como ela poderia ter certeza se o grão estava no ponto certo sem vê-lo ou prová-lo.

Naquele instante, eu estava imersa na Cosmopercepção, um aspecto crucial nesse contexto. Além disso, durante esse período, a *mais velha* permaneceu em silêncio, o que também me chamou bastante atenção. De tempos em tempos, ela me solicitava que pegasse algum ingrediente ou utensílio e então retomava a apreciação do silêncio. Ela estava cuidando dos Orixás por meio do alimento, isso requer disponibilidade e atenção. Nutrir uma divindade com os alimentos que passaram pelas nossas mãos durante o preparo, e que foram impregnados pelos nossos desejos, é fazer com que a divindade absorva nossa própria essência, nosso próprio anseio ou intenção. A palavra, inclusive, desempenha um papel constitutivo nas relações dentro do terreiro. Por essa razão, as pessoas dialogam com a comida ou evitam falar sobre determinados assuntos. O ato tão corriqueiro de interagir com os alimentos na cozinha não apenas me elucidou sobre essa relação direta entre palavras e ações no mundo, mas também evidenciou que os alimentos são influenciados pelos sentimentos humanos.

A cozinha do Candomblé me proporciona constantes lições sobre o Cuidado. Além disso, ela evidencia que o Cuidado adquire verdadeiro significado quando leva em consideração os desejos do outro em relação a esse cuidado específico. Embora possa parecer uma premissa simples, os paradigmas ocidentais de Cuidado frequentemente nos ensinam que uma pessoa, munida de certo conhecimento, sabe o que é mais benéfico para outra, às vezes até mais do que a própria pessoa envolvida, como é comumente observado em práticas convencionais dos profissionais de saúde, por exemplo. Na culinária do Candomblé, cada Orixá possui suas preferências alimentares e suas restrições específicas.

Durante o processo de entrevistas, ao perguntar ao *Abian Ìbépé* sobre como ele compreende o cotidiano em relação ao cuidado que pensou em registrar no momento do Photovoice, ele respondeu: “Eu acho, você falando assim, já me vem na cabeça: pessoas na cozinha... cozinhando. Então, de cara, já vem esse entorno ali da cozinha.” (Abian Ìbépé, 2023)

A cozinha em terreiros possui um significado profundo e simbólico, servindo como um espaço de partilha e cuidado, onde se manifestam práticas culturais e afetivas. Segundo Oliveira (2012), a cozinha é um local de encontro e diálogo, onde se preservam saberes tradicionais e se fortalece a comunidade. Nesse espaço, não apenas se prepara alimento, mas também se cria e

reforça laços afetivos, expressando uma dimensão de cuidado essencial nas práticas de cuidado e convivência nos terreiros.

Portanto, distinguimos entre os alimentos que fortalecem os Orixás e beneficiam seus filhos e filhas, e aqueles que podem causar danos tanto às divindades quanto às suas proles. De forma análoga aos seres humanos, os Orixás possuem preferências alimentares específicas. A comida ritual, que reflete a preferência das divindades em termos de consumo e abstinência, além de estar alinhada com as narrativas míticas associadas a cada Orixá, também está relacionada com o temperamento, idade e gênero de cada divindade. Portanto, é pertinente considerar a comida ritual como um elemento de individuação das divindades. Os pratos sagrados e seus componentes conferem singularidade às divindades:

Oferendas de comida fazem parte da rotina das mães e filhos de santo, marcam o cotidiano de um terreiro, desde a mais simples – um pratinho de milho branco cozido para Oxalá e pipoca para Obaluaê – até as mais elaboradas, que envolvem diversos materiais e preparativos mais trabalhosos. As comidas ofertadas para os orixás, depositadas ao pé dos assentamentos, são feitas com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo da divindade. (Rabelo, 2014, p.253).

Figura 23 – Registro feito por um filho da Casa na cozinha onde são realizadas as refeições para alimentar a Comunidade.



Fonte: Arquivo pessoal, 2021

A exemplificação a partir do cotidiano em terreiro se revela como um elemento crucial para a compreensão de outro ponto relevante deste "capítulo" referente às Atividades Humanas. No contexto da Terapia Ocupacional, enquanto campo de conhecimento, surge no movimento que busca a homogeneização e o controle, não apenas entre as populações atendidas, mas também no âmbito de sua produção teórico-metodológica.

É imperativo destacar que o campo de conhecimento, enquanto domínio científico, é um cenário permeado por disputas e forças, fundamentado em atos de conhecimento e reconhecimento. Este campo possui dinâmica e autonomia específicas, as quais, contudo, estão sujeitas às pressões do contexto social global, mantendo simultaneamente conexões e disputas com campos adjacentes. (Cardinalli & Silva, 2019, p. 43).

A compreensão desse campo de disputa, historicamente centrado em epistemologias ocidentais, instiga a busca por uma virada epistemológica no âmbito da Terapia Ocupacional, sendo essa inclinação motivada pela reflexão sobre as Atividades Humanas durante a formação acadêmica. O entendimento de que a construção de conhecimentos, os processos epistemológicos, os contextos históricos e sociais estão em constante transformação, conduz à inevitável consideração de que a identidade, as metodologias e os fundamentos de uma profissão não permaneceram imunes às mudanças ao longo do tempo (Cardinalli & Silva, 2019, p. 45).

No contexto da invisibilidade e violência sofridas por outras formas de produção de conhecimento, surge a necessidade de adotar um posicionamento ético-político em relação ao campo da Terapia Ocupacional. Os caminhos dessa profissão revelam os percursos das funções sociais desempenhadas, das construções teóricas e das práticas resultantes, sendo esses caminhos interligados por diferentes concepções que sustentam a elaboração de seu saber (Medeiros, 2010).

Vale destacar o trabalho colaborativo da Professora Marcia da Costa e das Terapeutas Ocupacionais Anna Carolina Santos e Juli Cabral, responsáveis pela elaboração do capítulo intitulado "Terapia Ocupacional Afrorreferenciada". Este capítulo integra o livro "Terapia Ocupacional, Saberes e Fazeres", uma obra confeccionada em comemoração aos 10 anos do curso de graduação em Terapia Ocupacional na UFRJ.

O referido capítulo aborda a introdução da perspectiva Afrorreferenciada na Terapia Ocupacional, ressaltando a necessidade de mudanças paradigmáticas nesse campo a fim de

atender às singularidades da população negra. É imprescindível contextualizar que tal abordagem representa uma estratégia vital no combate ao racismo presente na formação, nas práticas e nas produções de conhecimento em Terapia Ocupacional. Ao analisar o panorama da Terapia Ocupacional, se torna evidente a manifestação do racismo quando, apesar das alegações de que a disciplina se fundamenta em construções singulares para sujeitos e coletivos (De Carlo E Bartalotti, 2001), são escassas as obras bibliográficas dedicadas à população negra.

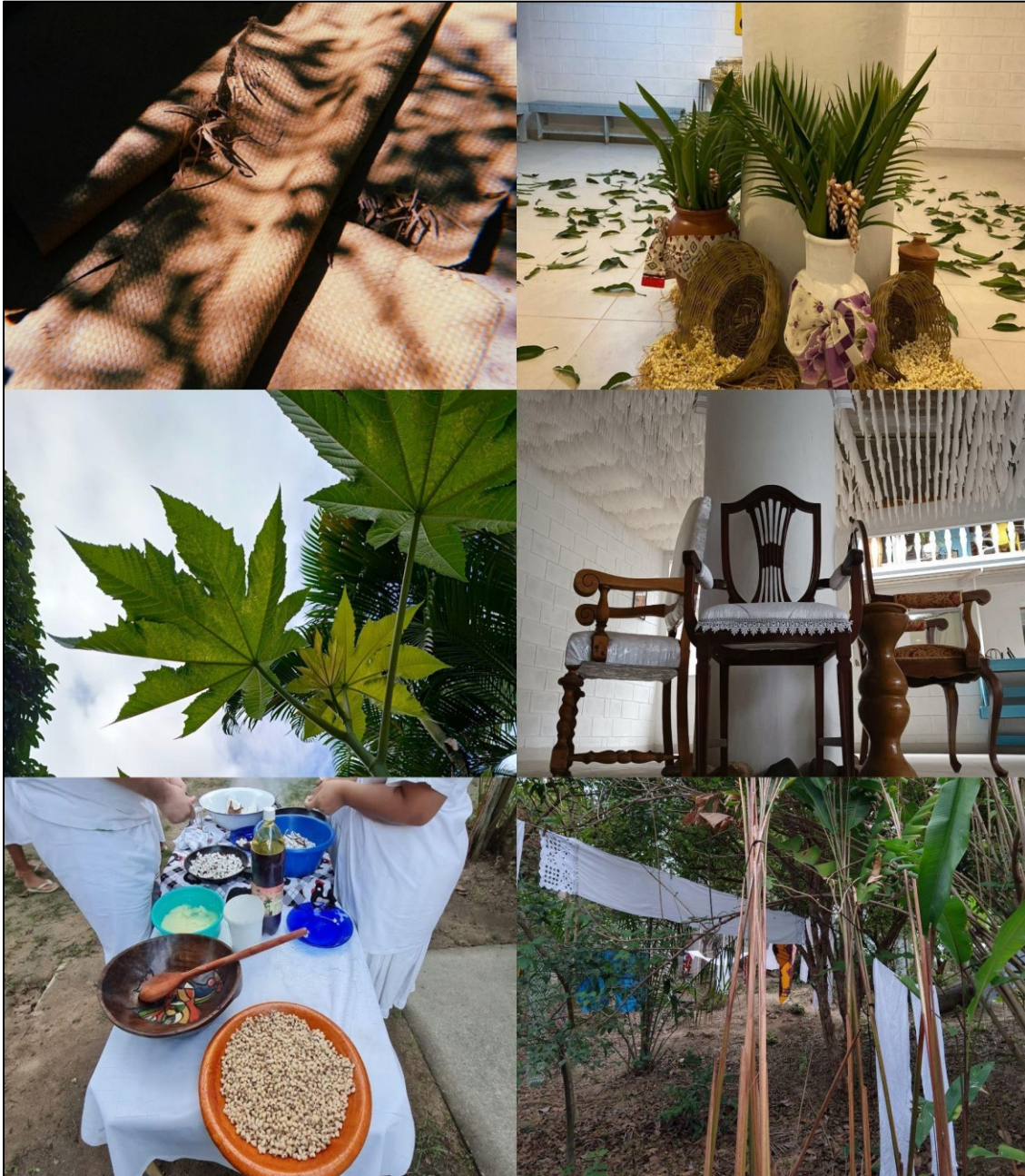
A perspectiva apresentada pelas autoras defende que discutir Terapia Ocupacional afrorreferenciada não equivale a abordar Africanidades na Terapia Ocupacional. Isso se deve ao fato de que, em consonância com o pensamento afrocentrista, há distinções fundamentais entre Africanidade e Afrocentricidade. Asante (2009) argumenta que a primeira se relaciona à falta de consciência do negro acerca de sua história, origem e experiências vivenciadas, enquanto a segunda representa uma postura radicalmente oposta, conferindo à comunidade negra agência sobre sua própria narrativa no mundo.

Dessa maneira, a aposta na autonomia da população negra por meio da Terapia Ocupacional Afrorreferenciada está intrinsecamente ligada ao processo de experimentação das Atividades Afrorreferenciadas, representando uma iniciativa de afrorreferenciar as Atividades Humanas. Os processos de descolonização do pensamento, conforme destacados por Santos (2019), operam como movimentos políticos que buscam a valorização dos saberes e práticas negras. As atividades afrorreferenciadas são orientadas epistêmica e cosmogonicamente pelo uso de práticas provenientes da cultura africana ou afro-brasileira. Isso implica dizer que essas atividades incorporam materiais e elementos inerentes a essas tradições negras, pois acredita-se que na vivência do sujeito negro com atividades afrorreferenciadas ocorre um encontro entre corpos, tanto humanos quanto não-humanos (Costa, 2017), alinhados às perspectivas negras. Falar de sincronismo nesse encontro de corpos é abordar as afetações e os processos mútuos entre os corpos humanos de pessoas pretas e os corpos não-humanos também pretos.

Ao alcançarmos este ponto, aproximamo-nos das concepções observadas no cotidiano de terreiros, onde as atividades humanas ocorrem em um sincronismo gerado pelo encontro de corpos humanos e não-humanos, sem hierarquização entre eles. Ambos se retroalimentam de maneira biointerativa, conforme ressaltado por Santos (2015, p. 66), pois, como diz Nêgo Bispo, "como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia". Portanto, ao contemplar o Cuidado a partir das perspectivas

das comunidades tradicionais, estamos convocando para a discussão a autonomia gerada pelos corpos não-humanos presentes nos terreiros.

Figura 24 – Alguns corpos não humanos que registrei em diferentes momentos do meu cotidiano no terreiro.



Fonte: Arquivo pessoal, entre os anos de 2019-2023.

Análise temática sob a inspiração do Ilê Axé Baraketu Iyasessu

Embora os dados coletados tenham sido utilizados anteriormente no texto, esta parte pretende apresentar o processo de análise dos dados de forma mais detalhada. O método escolhido para essa análise, como mencionado nas páginas anteriores, é a Análise Temática (Braun & Clarke, 2006). Após finalizar todas as entrevistas e o *Photovoice*, realizei um momento de familiarização com os dados, que consistiu na leitura de cada transcrição e nos registros realizados pelos participantes durante os encontros em grupo. O objetivo era ter uma visão geral do que havia sido levantado, permitindo assim iniciar a próxima etapa: a geração de códigos.

Para facilitar a compreensão desta etapa de geração de códigos, faço uma analogia com o jogo de búzios, uma metodologia oracular utilizada em Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro. No jogo de búzios, o sacerdote ou a sacerdotisa, além de visualizar o problema que aflige o consulente, também orienta sobre o que é preciso fazer para solucionar a questão. Esse jogo permite aconselhar as pessoas a escolherem o melhor caminho a seguir, a partir de seus códigos próprios, gerados a cada queda dos búzios, chamados, por alguns Ilês Axé, de merindilogun. Os 16 búzios carregam histórias próprias que, junto ao consulente, produzem inúmeros códigos diferenciados.

Ao analisar os códigos iniciais gerados durante o levantamento de dados, percebi que o cuidado não é uma ação prescrita; trata-se de um movimento que se modifica a cada encontro, ou melhor, a cada “caída”. E, ao caminhar para a próxima etapa na análise, a de *buscar, revisar e normear os temas*, identifiquei imagens/narrativas que se repetem, referente às seguintes temáticas: Cuidado como Preservação do Patrimônio Não Humano e Comunitário, Cuidado como Pertencimento ao Território, Cuidado como Segurança Alimentar, Cuidado e valorização de uma Ciência Tradicional.

É importante ressaltar que esta pesquisa, ao se debruçar sobre a temática do Cuidado, visa contribuir para o fortalecimento de ações que não se restrinjam apenas ao âmbito da “saúde”. Embora as Comunidades Tradicionais de Terreiro sejam atualmente consideradas espaços promotores de saúde, devido aos seus conhecimentos fitoterápicos e práticas de acolhimento e cuidado, isso é respaldado pelo Ministério da Saúde, que apoia diversas ações de qualificação e valorização de suas tradições. Em complementação, a Política Nacional de

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto 6040 de 2007, tem como objetivos garantir a esses povos e comunidades o acesso a serviços de saúde de qualidade, adequados às suas características socioculturais, necessidades e demandas. Isso inclui ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional, além da criação e implementação urgente de uma política pública de saúde voltada para essas comunidades, entre outros.

Ademais, a Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023, item 46, proveniente da 17ª Conferência Nacional de Saúde, reconhece as Unidades Territoriais Tradicionais de Matriz Africana (terreiros, barracões, casas de religião, etc.) como equipamentos promotores de saúde e cura, complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS). Segundo a Resolução, “esses espaços são identificados como a primeira porta de entrada para os que mais necessitam”, oferecendo cura para desequilíbrios psíquicos, sociais e alimentares, respeitando as complexidades inerentes às culturas e povos tradicionais de matriz africana.

Entretanto, algumas cautelas precisam ser consideradas. Embora a equidade em saúde seja um direito dos pertencentes às Comunidades Tradicionais de Terreiro e a produção de saúde ocorra em seus territórios, existe um movimento denominado "medicalização da vida". Esse fenômeno é discutido por Wilkins (2008) e Illich (1976), que alertam para a crescente tendência de patologizar aspectos da vida cotidiana, o que pode impactar a forma como o Cuidado é percebido e praticado nas comunidades, a partir da supervalorização de aspectos que o senso comum nomeia como de domínio da instituição saúde, fortalecendo a perspectiva biomédica, e portanto ocidental, de Cuidar.

Ao entrar em contato com os dados levantados nesta pesquisa, fica nítido o papel das Comunidades Tradicionais de Terreiro no compromisso com a preservação da Vida, por meio da oferta de um Cuidado integral à população negra. O exercício enquanto pesquisadora foi alinhar-me à temporalidade desse território para compreender as dimensões mais complexas sobre o que é considerado Cuidado. Augras (1983) ressalta os desafios para o desenvolvimento da pesquisa, uma vez que nem sempre o ritmo dos Candomblés pode ser conciliado com o cronograma do pesquisador. O tempo nos terreiros flui através de uma lógica de encontros, aprendizados, preparação de comidas sagradas, recolhimentos, resguardos prolongados e momentos de descanso. Enquanto isso, a lógica da pesquisa precisa aderir a uma temporalidade cronológica, muitas vezes pressionada pelos prazos institucionais. O contato com os saberes

tradicionais dos terreiros pode instigar reflexões sobre a pressa na pesquisa e a necessidade imediata de respostas.

Por se tratar de um Terreiro conduzido pela energia de, entre outros, o Orixá Exu, compartilho as temáticas levantadas no encontro com os participantes, sem a pretensão de respostas, como o modelo ocidental eurocêntrico de produção de conhecimento nos cobra a fazer. Aqui, movidos pela energia de Exu, aquele que nos provoca indagações para gerar movimento, compartilho as narrativas científicas geradas no Ilê Axé BaraKetu IyaSessu sobre Cotidiano, Terreiro, Cuidado e População Negra.

Aprender a padesofia de Exu é se abrir às surpresas de novos encontros, permitindo o acontecimento de novas cosmopercepções e acolhendo as novas trocas. Ele se encarrega de que os humanos se percebam em suas diferenças, trazendo sempre o movimento da dinâmica das trocas como motriz para que a harmonia relativa se estabeleça. A dinâmica de Exu e sua ordem não deve ser confundida com uma harmonia plácida e estática. Ao contrário, com seu sopro incandescente de vida, ele movimenta-a; a coletividade estará sempre em movimento, como numa grande feira ao ar livre onde tudo pulsa, com seus conflitos, suas trocas ao mercar, os corpos que caminham num ir e vir incessante (Moreira; Magalhães, 2021, p. 63).

GRUPO 1 – CUIDADO E PATRIMÔNIO NÃO-HUMANO COMUNITÁRIO

Figura 25 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 1

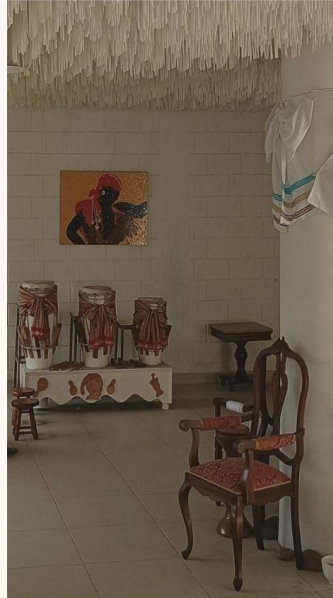


Fonte: da autora (2024)

O que chamo aqui de “Patrimônio Não-humano Comunitário” se aproxima do que conhecemos como Patrimônio Imaterial. Entretanto, optei por esse termo devido às imagens coletadas no Photovoice e às legendas utilizadas pelos participantes, onde o termo “não-humano” se fez presente, compondo a colagem acima. Considero importante compartilhar, nas linhas abaixo, algumas legendas realizadas pelos participantes e sua relação com o Patrimônio Não-Humano Comunitário. Isso foi compreendido a partir de ações cotidianas que evidenciaram a conexão desse Patrimônio com experiências de Cuidado no Cotidiano de Terreiro dessas pessoas, destaco 3 registros para fundamentar teoricamente o Grupo 1.

“Corpos não humanos, orgânicos e não orgânicos que se alimentam, tocam, dançam, flutuam e aterram no tempo e espaço.” Essa é a descrição de Ekedji Ójuóró, que registrou a cadeira utilizada em seu processo de confirmação.

Resultado 1 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 1, 2023



*“Corpos não humanos, orgânicos e não orgânicos
que se alimentam, tocam, dançam, flutuam e
aterram no tempo e espaço”*

Durante uma entrevista, ao ser questionada sobre que registro do cotidiano pretende fazer a partir da relação com o Cuidado, ela reflete sobre essa cadeira: "Penso na minha cadeira, no processo que ela representa. Essa cadeira tem uma história que não vou contar, mas quando a olho, percebo que passou por várias mãos. Minha mãe, mesmo não apoiando essa religião, agora aceita, mas ainda existe essa questão. Ela costurou a cadeira..."

Ao serem escolhidas, as Ekedjis passam pelo ritual de suspensão, como descrito anteriormente. Toda Ekedji precisa ser suspensa, sendo colocada em uma cadeira pelo Orixá que a escolheu e apresentada à Comunidade. Este ritual, assim como outros, é patrimônio desses territórios, considerando-se “lugares privilegiados de transmissão de conhecimentos tradicionais religiosos e medicinais, de produção cultural e de preservação de memórias

ancestrais” (Sant'anna, 2012, p. 28).

No momento da saída de uma Ekedji, quando ela é apresentada no salão após sua confirmação, é novamente sentada em uma cadeira, onde toda a corte de Orixás dança e canta para ela. Para Ekedí Ójuóró, o Cuidado está no ato de olhar para a cadeira e rememorar toda a história que a constitui, identificando que ela precisou “passar por muitas mãos” para que compusesse o Patrimônio Não-Humano Comunitário daquele Ilê Axé e produzisse memória – uma memória que fortalece este Patrimônio de Cuidado.

“Cuidar dos corpos não-humanos sagrados como retomada ancestral”: legenda de um registro realizado por *Yawo Ésó Feleje*, em que a mesma fotografou uma ekedi cuidando do Ogó¹⁴ de Exu. *Yawo Ésó Feleje* apresenta uma concepção de Cuidado pautada na retomada ancestral, a partir do cuidado com corpos não humanos sagrados, que compõem o Patrimônio Não-Humano de uma Comunidade.

Resultado 2 – Photovoice de Yawo Ésó Feleje, Grupo 1, 2023



“Cuidar dos corpos não-humanos sagrados
como retomada ancestral”

¹⁴ Ferramenta utilizada pelo Orixá Exu durante sua dança em festas públicas, a mesma tem um formato de falo.

Costa (2017), ao apresentar em sua tese a construção de uma clínica anímica, nos ajuda a compreender a relação de maior ou menor grau de potência de afetação, de acordo com os diferentes corpos humanos com os quais se relacionam. No contexto das comunidades tradicionais de terreiro, isso diz respeito à ancestralidade ativada na relação entre corpos humanos e não humanos, capazes de ativar processos de subjetivação a partir das ancestralidades compartilhadas, produzindo, assim, experiências legítimas de cuidado.

A autora exemplifica tal perspectiva através da utilização do barro, contextualizando que "a roupa do barro terá maior ou menor poder de afetação no corpo-humano quando ele também for afetado por outros corpos não humanos, como água, espátulas, bem como pelas diferentes qualidades de movimento (esforços) dos corpos humanos" (Costa, 2017, p. 144). Compartilho essa perspectiva ao entrar em contato com a narrativa de *Yawo Ésó Feleje*, na tentativa de produzir nitidez sobre o agenciamento de cuidado gerado na relação humano-não-humano:

"Paradoxos identificados em corpos humanos repletos de identidades fixas de biologia e/ou de raça, e/ou de gênero, que padecem desses aprisionamentos historicamente fomentados por perspectivas hegemônicas e dominantes; mas também em corpos com diferentes graus de abertura para serem afetados e de afetar, que possibilitam a reinvenção de novos corpos, mundos e subjetividades" (Costa, 2017).

Considerando os paradoxos e o grau de abertura de cada corpo, e buscando aproximar essa reflexão do cotidiano no Terreiro, compartilho a narrativa de *Yawo Ésó Feleje* sobre sua compreensão de Cuidado:

"Sempre desempenhei a função de cuidar do outro, de pensar no outro, de me preocupar com os problemas alheios e buscar soluções para eles. Nunca parei para refletir se eu também precisava ser cuidada. (pausa para choro). Para mim, essa ideia de cuidado ganha força na dimensão espiritual ancestral. A ruptura na compreensão da importância desse cuidado ancestral é extremamente fortalecedora. Às vezes, você vive de forma produtiva, indo e fazendo, sem perceber que está morrendo existencialmente (pausa). Lembro de momentos simples, como quando uma Ebome fez uma trança em meu cabelo. (pausa para choro) O que isso representa? Alguém cuidando de mim de forma tão simples. Para mim, isso foi um ato de cuidado, uma expressão de cuidado com meu Orí. E é realmente desafiador sustentar essa compreensão."

Outra narrativa escolhida para elucidarmos o Grupo 1 é a do *Abian Ejá Omodè*, que elaborou a legenda de seu registro no Photovoice da seguinte forma: "Sem folha não tem Orixá, não tem corpos humanos e também não têm corpos não-humanos, não tem respiração e não tem vida. A gente se move junto das ervas".

Resultado 3 – Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023



“Sem folha não tem Orixá, não tem corpos humanos e também não têm corpos não-humanos, não tem respiração e não tem vida. A gente se move junto das ervas”.

Para possibilitar a compreensão de que “a gente se move junto das ervas”, diz sobre uma experiência humana vivificada pela relação com o corpo não humano da erva, afirmando que não há hierarquização entre eles, conforme as perspectivas ocidentais. Por isso, entendemos que essa mudança é de cunho paradigmático e implica uma transformação na percepção e nos valores (Jacobi, 2005, p. 10).

Ao experimentar o cotidiano das Comunidades Tradicionais de Terreiro, é necessário exercitar o deslocamento de concepções pré-estabelecidas sobre qualquer assunto. Ao adentrar o solo sagrado desses territórios, somos convidados a reconfigurar nosso modo de nos relacionar com o mundo, vivenciando a ideia de “se mover com as ervas”, pois “as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer são concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir” (Martins, 2021b, p. 203).

Para complementar as cosmogonias descritas anteriormente, é fundamental

compartilhar a experiência de *Abian Ejá Omodè* ao chegar ao Ilê Axé BaraKetu IyaSessu. Ele relata:

"Há dois anos, passei por um falecimento muito marcante que reestruturou tudo o que entendo hoje, tanto em termos físicos quanto subjetivos. Um dia, decidi ir ao Axé, buscando um primeiro lugar de cuidado após essa situação. Nunca esquecerei que, nesse dia, meu acolhimento veio de pessoas que eu não conhecia. Os abraços que recebi foram extremamente significativos; eu não sabia que precisava disso naquele momento. Além disso, foi especial estar lá em uma festa de Oxóssi, dois dias antes do meu aniversário, e receber o abraço de Oxum. Para mim, foi como um abraço de mãe, algo que eu realmente precisava. Aquela experiência fez muito sentido para mim naquele dia e naquele horário."

As narrativas descritas, assim como os registros que compuseram os códigos gerados no Grupo 1 – Cuidado e Patrimônio Não-Humano Comunitário – tornam-se um convite para reconfigurar o Cuidado oferecido à população negra, produzindo então práticas ancoradas na ancestralização dos corpos não humanos de origem afro-brasileira. Esses corpos não humanos são capazes de apoiar vetores de subjetivação e fortalecimento da Vida, descentralizando os lugares pré-estabelecidos, na condução do Cuidado, por uma lógica colonialista que determina quem ou quais espaços podem oferecer experiências legítimas de Cuidado e quais são os corpos aptos a recebê-las.

No que diz respeito à compreensão do papel dos não-humanos no processo de cuidado entre povos não brancos, Any (1994) enfatiza que as visões de mundo africanas e de outras culturas não europeias apresentam temas comuns. Para esses grupos, o universo é considerado sagrado em sua essência, orgânico e constituindo um verdadeiro "cosmos". Assim, os seres humanos são vistos como parte integrante desse cosmos, estabelecendo relações profundas com outros seres cósmicos. O entendimento do universo é alcançado por meio da interação com ele e pela percepção do espírito que habita a matéria. Assim, a natureza e o humano não podem ser entendidos dissociadamente, uma vez que o humano é uma parte integrante da natureza, sem hierarquização dos seres.

Resultado 4 – Photovoice Yawo Ésó Feleje, Grupo 1, 2023



*“Mãe, pai, filha: pertencimento e reencontros
num novo mundo.”*



*“Mãe, pai, filha: pertencimento e reencontros
num novo mundo.”*

Resultado 6 – Photovoice Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023

“A terra, a mata, o sol e o cuidar das roupas das obrigacionadas.”

Resultado 5 – Photovoice Abian Ejá Omodè, Grupo 1, 2023

“Ilê Axé é família, reconstrução dos laços dilacerados pela escravização. As Mães do meu Pai cuidam dele e são cuidadas, e assim a nossa comunidade continua viva. Modupé!”

Resultado 7 – Photovoice Ekedji Ójuóró, Grupo 1, 2023

“Quando te miro eu vejo Roupas Brancas. Olhar para o mesmo caminho. Pequeno no tamanho, mas grande te percebo. Dentro do meu ventre já fez moradia. Hoje é você “quem guia””

Resultado 8 – PhotoVoice Abian Ìbépé, Grupo 1, 2023

“A renda da fartura”

GRUPO 2 – CUIDADO E TERRITORIALIDADE

Figura 26 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 2



Fonte: da autora (2024)

Para alinhar a condução da análise do Grupo 2, é fundamental contextualizar a escolha do termo "territorialidade" ao abordar as experiências das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro. No contexto das concepções hegemônicas ocidentais, o termo "território" é frequentemente associado a uma relação de uso mercadológica, apropriação e dominação capitalista. Essa perspectiva é amplamente difundida entre autores que entendem "território" apenas pela lógica da materialidade. Por exemplo, Souza (2007) descreve:

Os territórios são construídos e desconstruídos dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, décadas, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica. Não obstante essa riqueza de situações, não apenas o senso comum, mas também a maior parte da literatura científica, tradicionalmente restringiu o conceito de território à sua forma mais grandiloquente e carregada de carga ideológica: o território nacional (p. 81).

Rogério Hasbaert (2011) e Marco Aurélio Saquet (2015) propõem uma visão de território que inclui não apenas suas características físicas, mas também aspectos imateriais. Hasbaert (2011) afirma que o território é formado por uma combinação de diversas relações de poder, que vão desde as interações econômico-políticas mais tangíveis até as dinâmicas culturais de natureza mais simbólica. Contudo, é importante questionar a que tipo de cultura o autor se refere. Saquet (2015) propõe uma concepção de território que integra materialidade e imaterialidade. Ele afirma que "estou, sou (faço parte), vivo e produzo o território", enfatizando que a percepção do espaço ocorre por meio dos sentidos, permitindo um aprofundamento contínuo do conhecimento. Segundo o autor, o território deve se expressar no pensamento, revelando as interações entre o real e as construções mentais, o que implica em uma relação complexa entre sujeito e objeto, onde razão e emoção coexistem em diálogo constante.

O processo de pensamento, que envolve sensações, percepções e reflexões, representa um aspecto abstrato que é inerente aos processos territoriais, refletindo, ao mesmo tempo, uma busca por objetividade (Saquet, 2015, p. 174). Contudo, é importante notar que, apesar de sua ênfase na imaterialidade, a perspectiva de Saquet se ancora em uma episteme eurocêntrica, fundamentada na separação entre sujeito e objeto, o que pode não dialogar com as experiências e dimensões dos sujeitos afrodiaspóricos e seus descendentes.

As Comunidades Tradicionais de Terreiro, assim como suas ancestrais negras, entendem a terra e a natureza como potências criadoras que fazem parte de sua própria identidade. Para elas, não existem divisões rígidas entre o material e o imaterial, ou entre o sagrado e o profano; todos esses elementos se juntam para formar a força vital (Oliveira, 2003). Além de seu modo de vida ser distinto do dos europeus, a relação que mantêm com a terra, a natureza e o território também é diferente. Dantas (2018) aponta que "a ligação entre ancestralidade e território inspira uma reflexão sobre o tempo ancestral como um movimento vinculado ao espaço ancestral, articulado pela diáspora africana".

Para exemplificar tal relação, compartilho a legenda de um dos registros utilizada no início do Grupo 2 da *Yawo Eso Feleje*, descrita por "A terra, a mata, o sol e o cuidar das roupas das obrigonadas."

Resultado 9 – Photovoice de Yawo Eso Feleje, Grupo 2, 2023

*“A terra, a mata, o sol e o cuidar
das roupas das obrigacionadas”*

Ao analisar esta imagem, juntamente com a legenda escolhida pela participante, fica clara a sensação de que o cuidado com as roupas das “obrigacionadas” – como são chamadas as pessoas que estão recolhidas e que passarão por algum ritual específico – não se restringe apenas à ação humana de esfregar, enxaguar e lavar as roupas. Esse cuidado envolve também todos os elementos que constituem o território, a terra, o sol (...) o que gera uma territorialidade. Segundo Cunha Junior (2019), essa territorialidade é definida como "espaços geográficos habitados ou produzidos pela população negra sobre um lugar de moradia e suas extensões de uso".

No candomblé, a noção de território se estende além dos terreiros, abrangendo também os corpos e a vastidão da natureza, pois os orixás estão presentes tanto nos indivíduos quanto no ambiente ao seu redor. Como ressalta Sodré (2002), esses territórios e as relações que se formam neles são fundamentais para a continuidade da cultura africana, atuando como um repositório vivo dessa herança. A cosmologia do candomblé apresenta uma territorialidade que

vai além do visível, incorporando uma dimensão ancestral que afeta a materialidade do cotidiano. Assim, o território se torna uma afirmação ético-política anticolonial, preservando e promovendo memória, vida e subjetividade, enquanto desafia a lógica de subalternização que o envolve.

O *Abian Ibepé* descreve essa experiência como "cuidado extramuros". Ele explica que, apesar de ter passado por diversas religiões, como o catolicismo e o espiritismo kardecista, não encontrou uma conexão tão profunda como no candomblé. Para ele, as outras tradições eram coletivos que se restringiam a momentos específicos, sem um verdadeiro envolvimento individual. No candomblé, ele percebeu que esse cuidado vai além dos limites do terreiro:

"Esse olhar individual se estende para fora. É um cuidado que começou lá, mas que se perpetua. Um irmão de santo manda uma mensagem, uma Ekedji pergunta se está tudo bem. Quando alguém enfrenta dificuldades, nos unimos em apoio. Esse olhar extramuros do cuidado me fez querer permanecer."

Durante as entrevistas, a compreensão de Cuidado e Territorialidade também foi moldada pelas experiências anteriores dos membros da Comunidade Tradicional, que transitavam até reconhecer que "ali" era o seu verdadeiro Território. *Yawo Apejobi* descreve essas vivências como experiências de "realização". Para construir territorialidades potentes, é essencial "saber chegar", sempre com um "*por favor, licença. Agô*", como legendado em um de seus registros.

Resultado 10 – Photovoice de Yawo Apejobi, Grupo 2, 2023



“Por favor, licença. Agô”

Ela complementa que a quebra do eu e a necessidade de altruísmo são essenciais para ajudar o outro a alcançar seus sonhos. Essa perspectiva é uma das formas como entende o cuidado. Embora reconheça outras definições para esse conceito, deseja enfatizar essa visão, especialmente significativa dentro do candomblé. Para ela:

“essa é uma das formas como entendo o cuidado. Embora eu veja outras definições para esse conceito, quero focar nessa perspectiva, que é especialmente significativa dentro do candomblé. Para mim, cuidar implica estar ao lado de pessoas que também buscam sua realização. Mesmo que a realização de cada um não seja a mesma, todos estão caminhando juntos para um mesmo lugar. É importante ressaltar que não estou falando de vencer na vida, mas de se realizar. Acredito que a mente preta precisa desse cuidado, que envolve a busca pela realização e não apenas a satisfação. É sobre encontrar contentamento na própria jornada, mas também se esforçar para se realizar plenamente. Essa é a essência do cuidado que reconheço em minhas experiências, tanto como alguém que estudou e passou pela academia quanto como uma pessoa que conhece as realidades da periferia e da classe média baixa.” (Yawo Apejobi durante a entrevista, 2023)

Para concluir a análise das imagens do Grupo 2, gostaria de finalizar com a legenda do registro de *Abian Eja Omode*: “O amanhecer/entardecer no Terreiro é uma proposta segura de estar vivo, é poder ver a beleza da natureza em movimento pelo simples que é acordar depois

de uma noite de sono ou depois de um cochilo”. A escolha desta frase é significativa, pois traz a perspectiva de um jovem negro que considera o espaço do Terreiro como “uma proposta segura de estar vivo”. Essa declaração é de extrema importância em um contexto em que, a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil, conforme aponta o Mapa da Violência da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), de 2017. Os motivos para essa tragédia são conhecidos e refletem as diversas faces do racismo que desumanizam os corpos negros.

Resultado 11 – PhotoVoice Abian Eja Omode, Grupo 2, 2023



“O amanhecer/entardecer no Terreiro é uma proposta segura de estar vivo, é poder ver a beleza da natureza em movimento pelo simples que é acordar depois de uma noite de sono ou depois de um cochilo.”

Embora saibamos que a expressão “uma proposta segura de estar vivo” pode se referir a várias dimensões, inclusive subjetivas, é precioso ressaltar o papel histórico das Comunidades Tradicionais de Terreiro na preservação da vida concreta da população negra. Esses espaços oferecem acolhimento, resistência e afirmação cultural. Como observa Paulina Chiziane: "Os terreiros são lugares onde a cultura negra é mantida viva, preservando tradições e histórias que muitas vezes são esquecidas" (Chiziane, 2002). Essa perspectiva reforça a importância de compreender Territorialidade de Matriz Africana de Terreiro como fortes condutores de promoção de Cuidado significativo para esta população.

Resultado 13 – Photovoice Abian Ìbépé, Grupo 2, 2023



“Axé de cura e encanto”

Resultado 12 – Photovoice Ekedji Ójuóró, 2023, Grupo 2, 2023



*“Orí que eleva é aquele que tocou
e toca várias vezes na Terra”*

GRUPO 3 – CUIDADO E CIÊNCIA TRADICIONAL DE MATRIZ AFRICANA DE TERREIRO

Figura 27 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 3



Fonte: da autora (2024)

É importante destacar, em **negrito**, que a análise dos dados não pretende responder de forma prescritiva sobre o cuidado, mas, entre outros interesses, constatar a relevância das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro para o campo da Terapia Ocupacional. Esses espaços são produtores de Ciências Tradicionais que fundamentaram teoricamente esta pesquisa e, portanto, constituem um importante campo de investigação para a produção de conhecimentos.

A abordagem do cuidado, neste contexto, representa um campo de investigação importante para a produção de conhecimentos que vão além dos tradicionais modelos de assistência à saúde. É fundamental deixar nítido que esse cuidado não busca substituir outras

formas de assistência, em vez disso, busca afirmar o direito a uma experiência de cuidado que transcende as limitações da saúde convencional, integrando saberes coletivos e ancestrais que, para qualquer sociedade, são vitais e merecem ser preservados e valorizados. Esse conhecimento não só enriquece as práticas de cuidado, inclusive em saúde, mas também fortalece a Ciência Tradicional dessas comunidades de matriz africana, ressaltando a importância de uma construção social coletiva que respeita e integra diversas experiências de vida.

No que diz respeito ao campo da Terapia Ocupacional, alguns pesquisadores (Brum, 2023; Cordeiro et al., 2021; França et al., 2016; Massi, 2023; Santos & Costa, 2021) estão desenvolvendo trabalhos, especialmente como Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC), na interface entre Terapia Ocupacional e Terreiro. Entretanto, me parece que, dada a complexidade científica contida nesses territórios, o campo da Terapia Ocupacional ganharia com esses estudos. Embora seja importante afirmar que uma das barreiras ao reconhecimento e à valorização das Comunidades Tradicionais de Terreiro como espaços de Ciências Tradicionais se dá pelo atravessamento dos racismos, como contextualiza Fanon (1980):

“Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transformou-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é homem particular, mas uma certa forma de existir.” (Fanon, 1980, p.36).

Para o início da análise do Grupo 3, talvez seja importante esmiuçar a escolha do termo “Ciência Tradicional” associado às Comunidade de Terreiro, dada a disputa de sentido presente nas universidades para fortalecer o apagamento dessas práticas científicas, em detrimento do que elas mesmas nomeiam como “Tradicional”. Para nós, pesquisadores pertencentes a essas comunidades, entendemos que o conhecimento que circula nos corredores das Universidades não passam de uma Ciência Convencional.

O termo “convencional” é compreendido como sinônimo daquilo “que obedece a padrões ou regras já estabelecidas; comum”, o que, por sua vez, abrange grande parte do que é hegemônico. A política de invisibilidade desses territórios como produtores de conhecimentos tradicionais se dá pela “descara a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas o resultado acaba por ser o mesmo: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (Maldonado Torres, 2008, p. 79).

Ekedji Ójuóró apresenta, em um de seus registros do Photovoice, uma foto de Iya

Nitinha – devidamente reconhecida como uma das raízes do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu – acompanhada da seguinte legenda: “Só no foz do Rio é que se ouve os murmúrios de todas as fontes.” Na busca por construir possíveis diálogos no Grupo 3, intitulado "Cuidado e Ciência Tradicional", a frase sugere que, em um espaço específico, como a foz de um rio, converge a diversidade de vozes e saberes, simbolizando a riqueza dos conhecimentos fundamentados nas tradições de matrizes africanas de terreiro.

Resultado 14 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 3, 2023



“Só no foz do Rio é que se ouve os murmúrios de todas as fontes”

Essa metáfora pode ser interpretada como uma alusão à importância das Comunidades Tradicionais, onde diferentes práticas e saberes se entrelaçam, criando um ambiente fértil para a produção de conhecimento tradicional. A foz, como ponto de confluência, representa a união de diversos rios (ou fontes de conhecimento), enfatizando que a verdadeira compreensão e valorização do saber tradicional só ocorre quando se dá voz a todas as experiências e práticas.

Nesse contexto, a frase reforça a ideia de que a produção de conhecimento deve considerar as contribuições das comunidades tradicionais, reconhecendo suas práticas como

legítimas e valiosas para a construção de saberes que dialoguem, também, com as ciências convencionais, como é o caso desta dissertação. Considerando esse viés, é fundamental apresentar as pessoas que desempenham um papel crucial no compartilhamento dessas ciências, garantindo não só a perpetuação, mas também a preservação do conhecimento: as mestras e os mestres tradicionais de terreiro. Eles são essenciais para a transmissão das práticas, rituais e saberes, assegurando que essas tradições continuem a existir e a enriquecer o patrimônio cultural das comunidades, sempre considerando a dimensão hierárquica.

Como *Yawo Apèjobí* nos ajuda a compreender:

“Não me elaborei muito, né? Mas vou aproveitar porque isso me faz pensar sobre hierarquia. É uma questão de realizações. Quantos de nós não conseguimos proeminência lá fora? Em um dado momento, a hierarquia faz com que você se destaque, especialmente se for uma pessoa presente dentro de uma casa de axé. Muitas vezes, essa hierarquia não está segmentada em bairros ou cidades, mas em uma comunidade de terreiro a antiguidade realmente conta, antiguidade é posto. Invariavelmente, você acaba sendo consultado, e isso é uma realização. Eu me entendo nisso. Respeito esse reconhecimento, que não é fácil de conquistar, mas lutamos por ele. Temos que agir e, ao mesmo tempo, baixar a guarda para obter esse respeito. Dentro da minha caminhada, acho a hierarquia interessante.” (*Yawo Apèjobí* durante entrevista, 2023)

Para *Yawo Apèjobí*, a hierarquia se manifesta na capacidade de “ser consultada”, ou seja, no compartilhamento do conhecimento adquirido ao longo do tempo. Essa “consultoria” reflete o que ela denomina por “antiguidade”, que se torna um elemento de respeito e reconhecimento dentro da comunidade. Essa dinâmica se relaciona com a afirmação de Moreira (2007, p. 6) em seu artigo “Conhecimento tradicional e a proteção”, em que ele define o conhecimento tradicional como “a forma mais antiga de produção de teorias, experiências, regras, conceitos, isto é, a mais ancestral forma de produzir ciência.” Essa definição ressalta a legitimidade e a importância do conhecimento tradicional, contrastando com a visão predominante da ciência moderna, que frequentemente marginaliza essas formas de saber, as relegando a um status inferior.

Ambos os pontos de vista destacam a importância do reconhecimento do conhecimento tradicional, ou melhor, das Ciências Tradicionais, como uma forma legítima de produção de saberes, cuja valorização é fundamental também para a estrutura social e cultural das comunidades. A hierarquia, conforme explicada pela *Yawo*, não apenas legitima as vozes dos mais experientes, mas também reafirma a relevância do conhecimento tradicional como base para práticas e saberes que são fundamentais para a continuidade das comunidades.

O relato de *Yawo Àpèjobí* destaca uma compreensão importante sobre a hierarquia nas Comunidades Tradicionais, enfatizando não apenas a valorização do mais velho, mas também a importância das contribuições dos mais novos nesse processo. Ela expressa um aprendizado sobre a admiração pela hierarquia, reconhecendo que o “*mais velho*” nem sempre é alguém idoso, mas pode ser uma figura que, independentemente da idade, possui uma trajetória de experiências que fundamentam a Ciência Tradicional e Cuidado, pois essas contribuições surgiram a partir do momento que a indago sobre o que ela compreende como Cuidado e Cotidiano.

Àpèjobí complementa:

“Estou aprendendo a admirar isso, pois antes me irritava e ainda me incomoda em alguns pontos. Essa construção de admiração pela hierarquia envolve a figura do mais velho, sabendo que aqui o mais velho não é necessariamente alguém de idade avançada. É se sentir motivado por quem já percorreu um longo caminho e tem muito a oferecer, enquanto também se é contagiado pela energia de alguém que está começando a caminhar. Muitas vezes, essa pessoa jovem pega o bastão de alguém que vem de um lugar distante e recebe com entusiasmo. Penso em alguém como o Babá Taloya, que ainda corre na maratona com seu bastão. É impressionante! De repente, ao falar com ele, podemos dizer: ‘Se você não quiser largar seu bastão, tudo bem, você tem o direito de mantê-lo. Mas estou ao seu lado, correndo para o mesmo lugar.’”
(*Yawo Àpèjobí* durante entrevista, 2023)

A afirmação de “mas estou ao seu lado, correndo para o mesmo lugar”, na minha análise dialoga com uma das imagens apresentadas por ela no Photovoice, que ela nomeia por “Zelo”. No registro, vê-se o Babalorixá da comunidade aparentemente dando orientação a alguém. A transmissão da Ciência Tradicional – dados coletados nesta pesquisa – e minhas próprias vivências no cotidiano de terreiro simbolizam, para mim, este “correr para o mesmo lugar”. Essa corrida não é marcada pela urgência do tempo capitalista, mas pela necessidade de compartilhar conhecimentos como forma de patrimonializar esses saberes. Isso se torna ainda mais relevante diante do aumento dos ataques de racismo religioso em espaços sagrados, colocando em risco a perpetuação dessas Comunidades. Portanto, para não se alinhar aos imediatismos ocidentais, é fundamental que cada passo seja guiado pelo “zelo”, um conceito profundamente enraizado nesses contextos, a partir do Cuidado.

Resultado 15 – Photovoice de Yawo Àpèjobí, Grupo 3, 2023

“Zelo”

Para concluir a análise do Grupo 3, considero importante entrelaçar a Ciência Tradicional com o papel que as mulheres negras historicamente ocuparam dentro desses territórios, viabilizando Cuidado e Ciência Tradicional de forma indissociável. O lugar da mulher na estruturação dessas comunidades é fundamental, pois remete ao fato de que foram elas, por meio do comércio de alimentos, produtos e bens, que conseguiram comprar suas alforrias, assim como as de suas próximas, sejam de vínculos sanguíneos ou não. “Além disso, foram elas que compraram e estruturaram os espaços onde suas comunidades foram organizadas.” (Landes, 1947/1967; Segato, 1986/2005).

Articulando isso ao relato de *Abian Ibepe*, que menciona a forma como compreende o cuidado, dizendo:

“Minha avó cuidava de mim. Então, esse cuidado sempre foi através da matriarca; acho que é a maioria das pessoas. A maneira como ela cuidava de mim... Minha mãe não podia cuidar de mim da maneira que queria, presencialmente, porque ela trabalhava pra poder me dar o melhor. Assim, quando você pergunta pra mim sobre cuidado, automaticamente vem, além da minha trajetória, a minha avó. Tudo que minha avó fez por mim e tudo que minha mãe fez por mim. São imagens muito positivas que eu tenho desse cuidado. Acho que estou onde estou hoje, em grande parte, graças ao suor delas duas.” (*Abian Ibepe* durante entrevista, 2023)

Para *Abian Ibepe*, o cuidado oferecido nas Comunidades Tradicionais de Terreiro representa uma oportunidade de ressignificar experiências familiares passadas, onde havia pouca ou nenhuma oferta de momentos de cuidado no cotidiano. Ele compartilha:

“E até ilustrando uma situação, não é nem de família, mas já puxando para o Ilê, isso fica mais nítido. Eu já até respondi um pouco antes a pergunta, mas também com o nosso irmão de santo, que não tinha essa experiência e não sabia nem como lidar com ela. Para mim, lidar com isso sempre foi mais tranquilo – diferente, mas tranquilo. E houve uma vez em que todo mundo perguntou se ele estava bem, deu bom dia para ele, e perguntou se tinha dormido bem. Ele começou a chorar porque nunca tinha recebido isso na vida: esse cuidado. Ele mesmo disse que ali se sentiu cuidado. Então, dentro do Ilê, essa situação me chama muita atenção. São coisas mínimas que às vezes passam despercebidas, mas, como já estamos em comunidade, isso se torna um hábito. Na vivência do mundo real, ele não tinha, por exemplo. E foi algo que me tocou bastante.” (*Abian Ibepe* durante entrevista, 2023)

Na minha análise, a Ciência Tradicional de Terreiro, embora contribua para a construção de conceitos teóricos, também se manifesta em um movimento prático. E, pra mim, esse movimento se encarna na prática do Cuidado cotidiano dentro das Comunidades Tradicionais, conforme esse relatado pelo *Abian*. Como forma de valorização dessa Ciência, é fundamental reconhecer a contribuição das mulheres negras na formação dessas comunidades e, conseqüentemente, na reelaboração desses saberes que atravessam o Atlântico.

Talvez fosse necessário aprofundar mais essa temática, mas, ancorada na perspectiva circular de produção do conhecimento, este não é o final de um trabalho; essa pesquisa se fundamenta na espiral do tempo, que abrange início, meio e início. Para concluir este momento, gostaria de compartilhar o registro de *Abian Ibepe*, acompanhado da legenda “*A mãe que cura*”, como uma forma de agradecimento a todas as mulheres negras que na travessia forçada guardaram os segredos ancestrais sagrados entre a pele e o sangue, e por isso, temos acesso ao que chamo de Ciência Tradicional de Matriz Africana de Terreiro.

Resultado 17 – Photovoice Abian Ibepe, Grupo 3, 2023

“A mãe que cura”

Resultado 16 – Photovoice de Ekedji Ójuóró, Grupo 3, 2023

*“A arte de embelezar a festa onde a comida é farta
e todos os alimentos ficam reunidos, acolhidos na
palma de uma mão, e ao final da saciedade é
envolvido por uma planta”*

GRUPO 4 – CUIDADO E A COMENSALIDADE SAGRADA

Figura 28 – Colagem para representar por meio de imagens o Grupo 4



Fonte: da autora (2024)

Para nomear os códigos gerados no Grupo 4, utilizo o termo “comensalidade”, que é o mais adequado para as informações analisadas neste grupo, especialmente por seu significado profundo. Esse termo, em sua tradução mais literal e epistêmica, refere-se ao ato de “comer junto”, práticas vivenciadas pelos seres humanos em suas experiências de espaço e tempo existencial. A comensalidade é definida como uma prática coletiva que insere as dimensões de partilha de alimentos, conectando as necessidades biológicas do ser humano com interações sociais e simbólicas culturais. Sua origem remonta ao prefixo “com” e ao sufixo “mensa” do latim, que designaria a mesa de refeições (Fischler *apud* Goldenberg, 2011), embora seja um constructo que se revela de forma multidimensional, devido às suas conexões com a relação ancestral humana e o comer pela partilha coletiva de várias formas.

O uso deste termo para designar o Grupo 4 contribui para afirmar a importância da compreensão da sociologia das refeições em territórios religiosos de matriz africana, considerados espaços comunitários de partilha de alimentos litúrgicos, ritualísticos e profanos, de forma não individualista, em contraste com a alimentação nas sociedades pós-industriais contemporâneas, como apontado por Jönsson et al. (2021, p 5).

“[...] Iluminamos o profundo significado social e cultural da comensalidade através do tempo e do espaço, e concluímos que, seja ou não a comensalidade a forma social preferida de comer para qualquer indivíduo, é difícil escapar de sua deseabilidade e idealização sociocultural. Como um fenômeno intercultural no passado, presente e futuro, sugerimos que a comensalidade merece mais pesquisas. Isso inclui a comensalidade como um tópico de pesquisa em si e como um ponto de entrada para desvendar diferentes dimensões das relações sociais entre as pessoas, bem como das interações entre humanos e objetos materiais.” (Jonsson et al. 2021, p5)

Neste Grupo irei abordar as contribuições do Cotidiano de Terreiro como espaços de segurança alimentar do corpo físico, a partir dos relatos coletados nas entrevistas. Mas também considere a possibilidade de segurança alimentar espiritual, 'do Ori', como alguns participantes nomearam. Para as pessoas que experimentam o cotidiano dentro de Comunidades Tradicionais de Terreiro, é certo que, nesse contexto, tudo se come. Quando nos referimos a “tudo”, isso inclui os humanos, que se alimentam fisicamente e/ou espiritualmente pelos rituais realizados ao longo da caminhada, e também os não humanos, como os Orixás, os Atabaques, a Terra, entre outros. Trata-se, portanto, de uma relação biointerativa entre todos os seres (SANTOS, 2015).

Para contextualizar a amostragem desses dados coletados, trago a legenda de *Yawo Ésó Feleje* em um de seus registros no *Photovoice*: “Preparos para a chegada do senhor da terra. Quando o povo que busca a sua retomada ancestral encontra fartura do corpo físico e espiritual.” Em minha análise, não é possível abordar essa temática sem mencionar um símbolo ritual significativo, que é a cantiga “*araaye a je nbo... olubajé a je nbo*”. Os mais velhos explicam que “*a je nbo*” significa uma permissão para se alimentar. Assim, essa cantiga é um convite do Senhor para que o povo da terra se alimente e o reverencie, disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=pUNf6d5T0OE>

Resultado 18 – Photovoice de Yawo Ésó Feleje, Grupo 4, 2023



*“Preparos para a chegada do senhor da terra.
Quando o povo que busca a sua retomada ancestral
encontra fartura do corpo físico e espiritual”*

A cantiga descrita acima é entoada no Olubajé, uma festa dedicada ao Orixá Obaluaê, que carrega um profundo significado em sua etimologia “Olu” (aquele que), "Gba" (aceita) e "Je" (comer), ou ainda "Olu" (aquele que) "Bajé" (come com).” (Barros, 1998, p 100). Esse ritual ocorre tradicionalmente nos meses de agosto ou setembro nas casas e terreiros de candomblé nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e em vários estados do Brasil. Obaluaê é um Orixá associado à medicina e à cura, e sua origem é relatada como sendo vinculada tanto aos rituais de Ketu quanto de Jeje-Nagô. O Olubajé, um dos rituais mais complexos e belos das práticas das Comunidades Tradicionais de Terreiro e dos diversos grupos étnicos resultantes da diáspora africana, especialmente os Jeje-Nagô e Ketu, está profundamente relacionado à manutenção e recuperação da saúde.

A “comensalidade sagrada” é nitidamente experienciada no Olubajé, uma festividade também conhecida como “O Banquete do Rei”, devido à centralidade da atividade de se alimentar. Nesse evento, são servidas as comidas da maioria dos Orixás, exceto a de Xangô, e

é inevitável observar a emoção das pessoas. *Yawo Eso Feleje*, em sua narrativa, nos ajuda a compreender o porquê:

“ (...) não tinha a menor experiência, a vivência de terreiro, sabe? E aí teve aquela situação, de voltar, sempre voltando. Até a pergunta de uma Ebome, se eu ia ser filha da casa. Eu falei: ‘não, eu tô vindo visitar.’ E ela disse: ‘ah, tá, então você vai estar vindo pra cá, porque meu irmão tá precisando de filhos. Ele tá abrindo a casa dele e tal. Tá precisando de filhos, então você vai ficar vindo pra cá pra ficar lavando banheiro, louça, é isso mesmo?’ Aquela pergunta dela foi uma flecha, que me fez pensar sobre isso. O que eu tô fazendo que tô voltando, voltando, voltando pra essa casa? Sem consciência de que eu precisava me cuidar, nada disso. E aí eu acho que uma das experiências mais fortes pra mim foi a experiência de fazer o Obi e o Bori, que é sobre alimentação. Essa alimentação em uma dimensão mais ampla possível, alimentar o meu Ori, que eu nem sabia que existia. Minha cabeça precisava comer. E eu acho que tem toda essa relação. Essa comida, essas imagens são comidas que a gente tá se alimentando no cotidiano, de estar aqui, de almoçar, de tomar café da manhã. Mas que a gente também sabe da história do que foi o alimento pros nossos ancestrais, que passaram por privação e alimentos que não alimentavam. E o quanto que não se alimentar, inclusive, concretamente, nessa experiência da colonização, o quanto o próprio Ori não era alimentado. E o quanto que, sendo descendente desses ancestrais, a gente chega também precisando cuidar desse alimento.” (Yawo Eso Feleje durante entrevista, 2023)

Nas Comunidades Tradicionais de Terreiro, a transformação dos alimentos em refeições é um ritual significativo que envolve rezas, colheitas e práticas de comensalidade. Esse processo, que envolve o movimento do corpo e as técnicas de preparo, confere um caráter sagrado à alimentação. O documentário “O Axé do Acarajé”, dirigido por Mateus Torres e lançado em 2016, destaca que o ato de pilhar o feijão na pedra para o preparo do acarajé não é apenas uma tarefa culinária, mas também um exercício físico que contribui para o fortalecimento do corpo. Além disso, Makota Valdina, no mesmo documentário, faz uma analogia entre o movimento de pilhar o feijão e a prática das danças no candomblé, citando, por exemplo, o *jiká*, que é a saudação corporal aos orixás.

Outra dimensão a ser considerada nesta análise é o papel que as Comunidades Tradicionais de Terreiro ocupam na viabilização da “comida no prato” de grupos que historicamente enfrentam momentos de vulnerabilização, o que interfere diretamente nas experiências de segurança alimentar. Como destaca *Abian Eja Omode* em sua legenda no photovoice: “Cozinha de Axé com alimentação de Axé: comida no prato tem muita fé.”

Esta legenda me chama a atenção, e realizo uma mediação cuidadosa para compreender

melhor a relação entre a “fé” e a “comida no prato”.

Resultado 19 – Photovoice de Abian Eja Omode, Grupo 4, 2023



“Cozinha de Axé com alimentação de Axé:
comida no prato tem muita fé”

Abian Eja Omode compartilha então um relato que entendo como uma possível conexão:

"Então, inclusive, minha primeira função, naquele mesmo dia, foi arear uma panela. Para mim, naquele momento, a alimentação era muito importante. Muito importante. Porque, diversas vezes depois que comecei a frequentar a casa, minha alimentação da semana vinha dela. (pausa choro) Então, é isso, sabe? E... eu jamais vou esquecer..."

Ele continua:

"Quando eu penso em cuidado, eu tenho duas situações que vêm na minha cabeça. Uma é um pouco mais antiga, foi no pós-função, todo mundo se preparando para ir para suas casas. Eu lembro que, naquele dia específico, ficaram alguns pedaços de bolo e alguns pedaços de carne. Cada um foi separando suas coisas, e eu peguei o bolo, porque eu amo bolo. Adoro comer bolo. E guardei... Antes de um Ebome sair, ele parou, pegou as coisas dele, deu dois passos e olhou pra trás. Ele falou: 'Ejá Omodè, você tá levando carne?' Eu respondi: 'Não, pai, eu tô levando bolo.' Ele parou e fez o quê? Abriu a mochila e disse: 'Não, então você vai levar a carne pra sua casa.' E quando penso nesse ato, ele não perguntou se eu precisava daquela carne. Ele sabia. E aí, é isso: o cuidado é expresso não somente por palavras, mas por sensações."

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicionalis, estabelecida pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, é um marco importante no reconhecimento das comunidades tradicionais, com o intuito de promover a inclusão social e articular a relação entre o poder público e os povos de terreiros para a garantia de direitos básicos, compreendendo a complexidade das necessidades reais das Comunidades Tradicionais. Esses terreiros, como espaços comunitários de preservação e vivência da religiosidade de matriz africana e afro-brasileira (SILVA, 2007), desempenham um papel fundamental na promoção da segurança alimentar, como constatamos pelas narrativas acima.

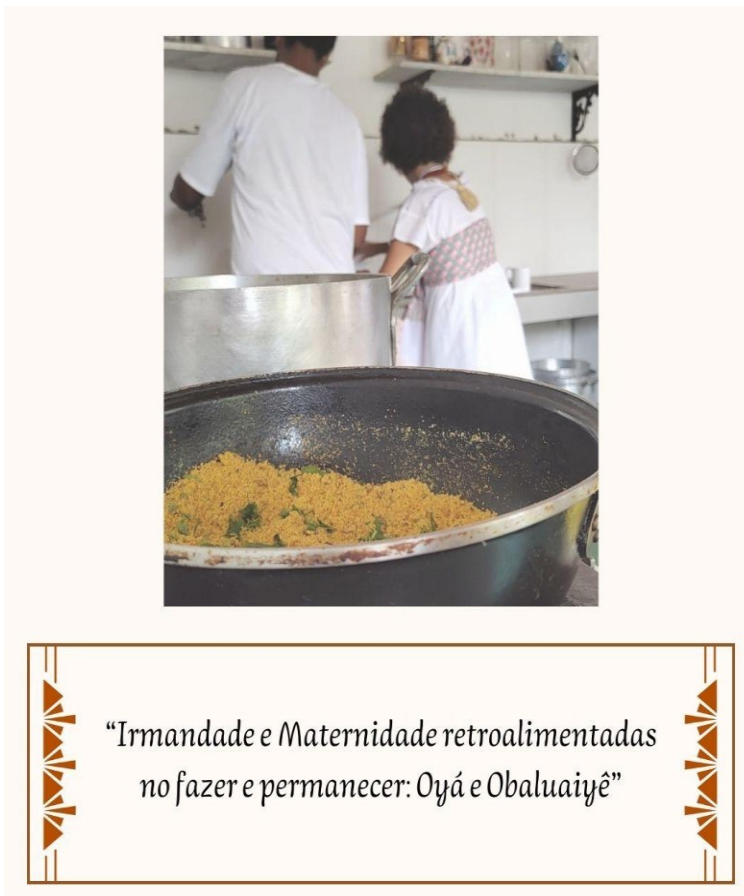
As Comunidades Tradicionais de Matriz Africana de Terreiro acolhem e promovem trocas de saberes e afetos, mas também são locais onde se valoriza a identidade da população negra e seu pertencimento histórico e alimentício. Ao integrar práticas alimentares e conhecimentos ancestrais, esses espaços contribuem para a segurança alimentar das comunidades, garantindo acesso a alimentos que não só valorizam, mas também fazem a manutenção de suas culturas. Além disso, ao promover a equidade racial e social, os terreiros se tornam verdadeiros núcleos de resistência e fortalecimento das identidades, essenciais para a construção de um futuro em que pessoas de Comunidades Tradicionais e seus territórios existam, mesmo diante das políticas de morte vigentes. Assim, a intersecção entre a política pública e a prática comunitária nos terreiros deixa nítida a importância desses espaços na luta pela segurança alimentar e pelo reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais, para minimizar as demandas específicas de cuidado dos membros daquela Comunidade.

Elucidando o que foi descrito a partir da perspectiva dos participantes dessa comunidade, *Abian Eja Omode* compartilha: "A alimentação precisa estar presente nas discussões políticas." Essa reflexão surgiu ao registrar suas impressões em seu *photovoice*. Ele diz:

"Penso, nesse momento, em duas coisas específicas. Uma delas sempre me chama a atenção, e com isso vamos entendendo os lugares e suas funções. Eu queria poder registrar a Fomo pegando as enis, porque, quando sinto isso, o ato de pegar uma eni e colocar uma ení é, muitas vezes, onde o orixá descansa. E acho que isso é muito importante ser observado, porque, ao pensarmos nesse lugar, entendemos os movimentos envolvidos. Pegar uma ení não é qualquer coisa. Quero fazer esse registro porque, em todas as refeições, é a Fomo que abre o caminho para a gente poder sentar e comer. O que isso representa? Sinto que esse lugar diz muito sobre a Fomo, de como ela sempre está disponível. E poder ouvir um pouco sobre o cuidado dela é fundamental; devemos valorizar esses processos. Essa valorização não se resume a um simples 'muito obrigado'; é importante chegar junto, de fato. A outra coisa que pensei foi sobre o lugar da comida. Para mim, isso faz muito sentido, especialmente ao falar do mês de agosto, que é um mês dedicado à alimentação. Penso que a alimentação precisa ser parte das discussões políticas."

E como apoio para esta narrativa, *Abian Eja Omode* escolheu este registro, com a seguinte legenda: Irmandade e Maternidade retroalimentadas no fazer e permanecer: Oyá e Obaluaiyê.

Resultado 20 – Photovoice Abian Eja Omode, Grupo 4, 2023



Por fim, na Comunidade Tradicional de Terreiro, "tudo come" e, portanto, "tudo se alimenta". Essa afirmação revela um movimento de retroalimentação que envolve os corpos humanos, as relações e os corpos não humanos, constituindo expressões de cuidado essenciais para os membros dessas comunidades na prática da comensalidade sagrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“COMO VOCÊ VAI CUIDAR DOS OUTROS, SE NÃO CUIDAR DE VOCÊ...”

Para concluir o Xirê desta dissertação, início com a mensagem que me foi transmitida por meio de uma divindade durante a fase de imersão no campo para a coleta de dados. Essa expressão reverberou em mim como um fenômeno de recordação, me proporcionando uma compreensão mais profunda de que a investigação sobre o cuidado pode ser, em si mesma, um ato intrínseco de zelo, tanto para com os outros quanto para consigo mesmo. Este momento singular tem permeado e continua a influenciar com a trajetória da minha investigação. Após expor a fundamentação teórica que orientou a elaboração do processo de coleta e análise dos dados, é relevante abordar outro aspecto crucial na construção dessas informações. Neste contexto, não se pretende estabelecer um contraponto entre a fundamentação teórica e a política dos encontros e emotividade, conforme salienta Kabengele Munanga (1996), que destaca a emoção e a emotividade como impulsionadoras do conhecimento, não como obstáculos.

A pesquisa sobre o cuidado a partir do cotidiano em terreiro, considerando este como meu território ancestral, se revelou um desafio significativo, desprovido de qualquer juízo de valor entre positivo e negativo, mas intrinsecamente desafiador. O desafio emergiu quando, durante a entrevista realizada em 12/08/2023, um dos participantes afirmou: *"sua pesquisa já é um processo de cuidado"*. Nesse momento, percebi a complexidade de acessar as inúmeras experiências de cuidado geradas no mesmo território onde também sou objeto de cuidado e, simultaneamente, agente de cuidado.

Para o campo de conhecimento onde esta pesquisa está inserida, a partir do programa de pós-graduação, identifiquei contribuições significativas para a compreensão do cotidiano e das comunidades tradicionais de matriz africana de terreiro e cuidado. É importante ressaltar que essas contribuições não são prescritivas, mas um convite para que terapeutas ocupacionais se imerjam nesses territórios, ampliando suas percepções não apenas sobre as ciências estruturais e históricas da população negra, mas também continuando a desenvolver pesquisas e trabalhos de maneira respeitosa com essas comunidades, que são detentoras de saberes fundamentais para a preservação da existência de pessoas negras.

Embora esta pesquisa, ao considerar dimensões de construção de conhecimento não ocidentais, ofereça poucas respostas "concretas" sob uma perspectiva eurocêntrica, é essencial

entender que, a partir de lógicas tradicionais de produção de conhecimento, esse trabalho reconhece seus limites. Isso não deve ser visto como negativo; pelo contrário, é um convite para que cada leitor dê continuidade aos ciclos iniciados não apenas pela pesquisadora, mas por cada integrante que possibilitou a materialização dessas reflexões. Assim, os resultados são compreendidos como uma forma de educação na vida, levando em conta o movimento dinâmico e contínuo que a vida representa.

E, a importância de contextualizar essa jornada reside no desejo de compartilhar as perspectivas que me atravessaram após me deparar com essas narrativas e partilhar, em diversos espaços de cuidado dos quais faço parte, a complexidade envolvida na condução desta pesquisa. Entre outras percepções, tornou-se evidente que o propósito não se limita a responder questionamentos acadêmicos, especialmente por se tratar de uma pesquisa realizada em um Ilê Axé coordenado por um Bâbálorixa de Exu, e também pela minha condição de Ekedji desse Orixá. Como compartilhado nas páginas precedentes, Exu nos apresenta mais indagações do que respostas, como convite para descentralizar concepções ocidentais enraizadas no nosso modo de experimentar a existência e produzir movimentos em busca de outras perguntas acerca desta temática.

Considero fundamental, a partir da percepção que emergiu durante a elaboração desta pesquisa, fortalecer as Ciências Tradicionais por meio de referenciais teóricos próprios da comunidade, com o desejo de dar continuidade à investigação sobre a produção intelectual de matriz africana de terreiro, entendida como uma forma de cuidado e preservação desse conhecimento. Como pesquisadora pertencente a essa comunidade, é crucial afirmar que cada palavra aqui escrita foi possível graças ao exercício de centralizar as contribuições de cada participante, reconhecendo-as como tão relevantes quanto as de autores convencionais reconhecidos no meio acadêmico.

Outra vivência significativa durante a pesquisa foi a sensação de que, ao adentrar nas dimensões de cuidado presentes no cotidiano do terreiro, me aproximava do quintal de Olaria, onde nasci e cresci em meio a uma família negra e com o processo de enterrear. Tornou-se progressivamente nítido que experimentar o dia a dia de uma comunidade de terreiro equivale, em essência, a se entregar ao processo de enterrear-se, estabelecendo inúmeras conexões com aquela Terra, incluindo a sensação de "retorno ao lar". A expressão "enterrear" foi introduzida em meu vocabulário pelo professor Abraão de Oliveira Santos durante uma aula ministrada

por ele na disciplina "Subjetivação e Formação Social Brasileira" no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) no Rio de Janeiro. Desde então, essa terminologia passou a fazer pleno sentido em meu entendimento do processo de pesquisa.

Nesse contexto, com os pés na Terra, redescobri a noção de cuidado e, em círculo, no aconchego do Ilê Axé BaraKetu IyaSessu, fui reaprendendo, a cada dia, ferramentas que podem reorientar a Cabeça – Orí: "práticas de saber-viver inscritas nos modos de vida do povo de Santo" (Nascimento, 2016). Essas práticas fazem parte de um ethos afro-diaspórico que resgata a vida e o encanto de nossas existências colonizadas, ajudando-nos a refletir sobre formas de resistência à escassez que permeia nosso tempo (Dos Reis Neto, 2021, p. 110).

De fato, "é o corpo que, durante a iniciação, se torna objeto de práticas de cuidado para ser sacralizado e protegido" (Salas, 2017, p. 89). Um corpo raspado, pintado, nutrido e resguardado: um corpo que é "morada de nossos orixás (...), um altar vivo de nossos deuses, que é sacralizado na iniciação (...)." (Costa, 2018, P. 54). Neste instante, ao retornarmos ao útero, morremos e renascemos para responder ao chamado do Cuidado.

O processo de "enterreirar" é uma jornada anti-horária que demanda tempo, uma vez que está intrinsecamente ligado ao ritmo dos não humanos, ao compasso da Terra, à germinação da semente e à cosmopercepção humana. Em em que estive imersa nessa outra temporalidade, gerada pelo cotidiano do terreiro, foram inspirados os escritos que agora compartilho:

"Quais familiaridades se estabelecem nesses quintais? Que ensinamentos repousam nos solos, onde meus passos tocam e meu profundo alcança? Olaria e Pedra de Guaratiba, uma distância de 60,7 km separa, segundo alguns, contudo, aqui dentro, a proximidade é sentida; meus pés reconhecem uma conexão íntima.

Nestes territórios, o nome das ruas inicia com "Estrada", um dos indícios da ligação entre eles, o vínculo sutil. Desde muito cedo fui convidada por minha família, no quintal de Olaria, a perceber a Vida no Tempo dos não humanos. Tinha o tempo da Manga, o tempo da Goiaba e o Tempo da Graviola, por exemplo.

Nos últimos 5 meses, a outra família de vivente e não vivente, do ponto distante da Estrada, tem gentilmente arado, regado, plantado, cuidado, infundindo significado ao Tempo. Um Caminho imersa no ritmo constante de Tempo e da Terra, onde cada pedaço de solo e momento é mais uma peça pro quebra-cabeça da minha existência.

Chão de nascimento e renascimento, respectivamente."

Anna Carolina, novembro de 2023.

“Na mesa de búzios Oxum fez a promessa de nunca me abandonar, naquele momento percebi que as águas generosas dessa poderosa Yabá seriam meu refúgio. O que ainda não sabia era que ela me surpreenderia mais tarde com um barco, metade dourado, metade branco, semelhante ao filá, preto e vermelho, de Exú. A tonalidade do meu barco varia conforme a perspectiva de quem o observa: ora é dourado, ora branco, ora ambos. É a representação de complementaridade que surge ao compartilhar longos dias recolhidos com alguém.

A dona do ouro lavou suas joias e me agradeceu com uma delas. Seu verdadeiro nome, apenas aqueles que têm a capacidade de ouvir o divino poderão saber, mas afetuosamente a chamo de minha irmã mais velha.”

Anna Carolina Santos, agosto de 2023.

Estou viva porque sou agraciada pela benevolência de Airá, ele tem sido meu grande abraço, meu primeiro colo e minha caminhada. Estou viva porque não há vida sem Exu, e ele tem me mostrado que a fidelidade e a ordem tem seu preço, mas é ele que tem sido minha boa sorte e minha grandeza.

São pisadas éticas, afetivas, de respeito e trocas justas com cada um que cruza o meu caminho. E assim, o fio do Tempo tem sido desembolado deixando livre o acesso a minha ancestralidade vitoriosa.

Que eu exalte sempre as primeiras mulheres que não permitiram que a ciência tradicional de matriz africana ficasse perdida nos navios negreiros. “Tudo está de volta no meu ser porque elas, as mães pretas, trouxeram os segredos sagrados bem guardados entre a pele e a carne”

Mais um 05/05 celebrando minha Vida.

28 anos vivendo essa Sina e estou serenamente feliz.

Anna Carolina Santos, maio de 2024.

Há 28 anos nascia a energia que possibilitou que eu reconstruísse a autopercepção potente do que sou, a partir do momento que me escolheu como Mãe. Através da encruzilhada elaborada por Ele, encontrei meu Bábálorixa, e meu Bábálorixa me auxiliou na construção de um afeto profundo por Exu. Ganhei uma irmã mais velha, uma madrinha do coração, um barco. O barco que me acompanhou no caminho de volta a mim mesma.

A proposta do sistema racista é produzir mortes, nos mais variados níveis, principalmente as subjetivas. Meu encontro com o solo sagrado de Pedra de Guaratiba, meu Ilê Axé, se deu na tentativa de reconstruir os laços com minha ancestralidade. Eu não sabia que reestabelecer essa conexão dizia também sobre Cuidar, até ouvir pela primeira vez aquele assobio.

Exu é vida, é ordem, é movimento e, pra mim, também é minha alegria, meu caminho, minha matripotencia, meu compromisso, minha fidelidade, minha boa sorte. Ele me ensina outras possibilidades de conceber o Cuidado e a Maternidade. Que eu seja sempre merecedora de sua companhia e que Ele nunca se decepcione de sua escolha, pois uma certeza eu tenho: tinha que ser Ele! Tinham que ser eles!

Odun Kodun de fidelidade, afeto e bons encontros, meu Pai.

Te amo profundamente.

Anna Carolina Santos, dezembro de 2023.

Airá tem sido a fonte de vida que me relembra a possibilidade de vibrar em meio aos processos e festejar as conquistas, segurando a felicidade com as duas mãos e, assim, reconfigurando a compreensão do que pode vir a ser a realização para corpos como o meu.

E ao subverter essa lógica, reconstruo imagens de futuros onde não há a perpetuação de genocídio, colonização interplanetária, escassez dos recursos alimentícios e hídricos, destruições ambientais e desamor. Para tal movimento, Airá tem me colocado nas costas e, generosamente, me auxiliado a agenciar o autocuidado para a produção de novos cenários, produzindo transformações radicais, e profundas, a partir da reinvenção de mundos. Dos meus mundos.

Airá tem aquecido espaços nunca antes habitados por mim, em mim mesma. E ao me compreender como continuidade, rememoro sistematicamente o passado a partir da ancestralização das imagens de um futuro onde caiba abundância e continuidade de vida comunitária.

Orixá também é amor e tenho mergulhado sem medo.

Anna Carolina Santos, julho de 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN-COLLINSON, J. Autoethnography as the engagement of the self/other, self culture, self/politics, and selves/futures. In: JONES, S. H.; ADAMS, T. E.; ELLIS, C. (Eds.) **Handbook of autoethnography**. New York, London: Routledge, 2016, p. 281-299.
- ALZAGA, B. R. Grupos de discusión: de la investigación social a la investigación reflexiva. In: GALINDO, J. (Coord.) **Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunidad**. México: Addison Wesley Longman, 1998.
- AMARAL, R. **Xirê! O modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002
- AMORIM, S. G.; MARTINS, S.; LEITE, J. J. D.; FARIAS, M. N. Asfixias sociais da população negra e questões para a Terapia Ocupacional. **Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup.**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 5, p. 719-733, 2020.
- BÁ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.
- BATISTA, L. E.; MONTEIRO, R. B.; MEDEIROS, R. A. Iniquidades raciais e saúde: o ciclo da política de saúde da população negra. **Revista Saúde em Debate**. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 681-690, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-11042013000400016>. Acesso em: 23 dez. 2023.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATISTA, L. E.; ESCUDER, M. M. L.; PEREIRA, J. C. R. A cor da morte: causas de óbito segundo características de raça no Estado de São Paulo, 1999 a 2001. **Revista de Saúde Pública**, v. 38, n.5, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-89102004000500003>. Acesso em: 23 dez. 2023.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa**. – 2. ed. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_integral_populacao.pdf. Acesso em: 12 jul. 2024
- BOCHNER, A. P. Autoethnography's existential calling. In: JONES, S. H.; ADAMS, T. E.; ELLIS, C. (Eds.) **Handbook of autoethnography**. New York, London: Routledge, 2016, p. 50-56.
- BRANDÃO, Gersonice Equede Sinha. **Equede: a mãe de todos – Terreiro da Casa Branca**. Org.: Alexandre Lyrio e Dadá Jacques. Salvador: Barabô, 2015.

CAMPOS, Z. D. P.; KOURYH, J. R. Religiões afro-brasileiras: perseguições antigas e novas. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP (Descontinuada)**, v. 5, n. 1, p. 161-177, 2015. DOI: 10.25247/2237-907x.2015v5n1.p161-177. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/609>. Acesso em: 25 dez. 2023.

CARDINALLI, I; SILVA, C. R. **Atividades humanas & Terapia Ocupacional: saber-fazer, cultura, política e outras resistências**. São Paulo: Editora Hucitec, 2019, p 43.

CASTIANO, J. P. Alice Colloquium Closing Session n. 18 (vídeo). **ALICE CES**, 2014. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=SFfWhcZUJZ4> Acesso em: 29 ago. 2021.
CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2010

COSTA, M. C. **Clínica anímica: agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos como produção de subjetividade**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, 2017.

COSTA, J. C. **Afro-acessibilidade Cultural**. Trabalho de conclusão de curso de Especialização em Acessibilidade Cultural. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, M.C. *et al.* Laboratório Ixé: Construções de Estratégias para Restituição Histórica e Existencial de Pessoas Negras. **Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup. Rio de Janeiro**. v. 4, n. 5, 734-741, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ribto/article/view/36913>. Acesso em: 12 jul. 2023.

COSTA, M. C; COSTA J, C.; SANTOS, A. C. Terapia Ocupacional Afrorreferenciada. In: **Terapia Ocupacional, Saberes e Fazeres**. Editora: Brazil Publishing, 2021. p. 143. DOI:10.31012/978-65-5861-381-7-7.

COSTA, M. C.; BUKOLA, A. F.; SANTOS, A. C. Pesquisa Ixé: contribuições da terapia ocupacional afrorreferenciada nos processos de formação e restituição das subjetividades negras. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2526-8910.ctoAO263234351>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón. 2010.

DANTAS, B. G. De feiticeiros a comunistas: acusações sobre o candomblé. Dédalo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**, nº 23. São Paulo, 1984. p. 97-116.

DOURADO, O. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. **Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online)**, [S. l.], n. 14, p. 6-19, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/45501>. Acesso em: 11 out. 2022.

FLOR DO NASCIMENTO, W. **Entre apostas e heranças**: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil (Coleção Ensaios; 6, 1 ed.). Rio de Janeiro: NEFI, 2020. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/NASEAE.pdf>. Acesso em 12 jul. 2024.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **REVISTA EIXO**, v. 6, n. 2, p. 51-56, 28 nov. 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**. Vol XIII, agosto, p. 153-170, 2016. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em 12 jul. 2024.

FRANCISCO, B. **Terapia ocupacional**. 2.ed. Campinas: Papyrus, 2001.

GALHEIGO, S. M. Terapia ocupacional, cotidiano e a tessitura da vida: aportes teórico-conceituais para a construção de perspectivas críticas e emancipatórias. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**. 28(1), 5-25, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoAO2590>. Acesso em: 12 jul. 2024.

GALHEIGO, S. M; BRAGA, C. P; ARTHUR, M. A; MATSUO, C. M. Produção de conhecimento, perspectivas e referências teórico-práticas na terapia ocupacional brasileira: marcos e tendências em uma linha do tempo. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, 26(4), 723-738, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/m4SvNQDtt38MphDJbDNRwzm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jul. 2024.

GUAJARDO, A. C.; KRONENBERG, F.; RAMUGONDO, E. Southern Occupational Therapies: Emerging Identities, Epistemologies and Practices. **South African Journal of Occupational Therapy**, v. 45, n. 1, pp. 3-10, 2015. Disponível em: https://scielo.org.za/scielo.php?pid=S2310-38332015000100002&script=sci_abstract. Acesso em 12 jul. 2024.

GROSFOGUEL, R. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, (24), 123-143. 2016. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-24/06grosfoguel.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2023.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. 6.ed. São Paulo: Paz e Terra, p 121, 2000.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó, 2019.

LIGIÉRO, Zeca. **Malandro divino**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.

LIGIÉRO, Z. **Iniciação ao Candomblé**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LOPES, A. C; FACINA, A. Cidade do funk: expressões da diáspora negra nas favelas cariocas. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, v. 6, p. 193-206, 2012. Disponível em: <https://www.cult.ufba.br/wordpress/24340.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2024.

LODY, R. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MACHADO, A. F. **Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira**. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2014.

MACHADO, V. **Irê Ayó - uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.

_____. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MARTINS, L. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 15 dez. 2024.

MBITI, J. S. **African religion and philosophy**. London: Heinemann, 1970.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo-Rio de Janeiro: HUCITEC-ABRASCO, 1992.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 68, p. 46–57, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i68p46-57. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13482>. Acesso em: 15 dez. 2024.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. **Feitiço de Oxum: Um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2005.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. 1 ed. (Trad. Wanderson Flor do Nascimento). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects (Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento). In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_visualizando_o_corpo.pdf. Acesso em 15 dez. 2023.

PARÉS, N. L. Religiosidades. *In*: Schwarcz, L. M.; GOMES, F. (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, p. 377-382, 2018.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituradas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

ROBERTO, F. W.; COSTA, M. C. DA.; LIMA DA COSTA, S.; GABRIEL, E.; GUALTER, K. DE S.; NASCIMENTO, J. B. DO. SuperSaberes - a construção da Superintendência de Saberes Tradicionais na UFRJ. **PragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, v. 13, n. 25, p. 377-402, 8 set. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/pragmatizes.v13i25.57933>. Acesso em: 12 jul. 2024

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SANTOS C, E. (Ed.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SILVA, Z. P; RIBEIRO M. C.S. A; BARATA R. B; ALMEIDA M. F. Perfil sociodemográfico e padrão de utilização dos serviços de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS), 2003- 2008. **Ciênc. saúde coletiva**, 16 (9), 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011001000016>. Acesso em: 12 jul. 2024.

SILVESTRINI, M. S.; SILVA, C. R.; ALMEIDA PRADO, A. C. S. Terapia ocupacional e cultura: dimensões ético-políticas e resistências. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, São Carlos, v. 27, n. 4, 2019, pp. 929-940. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoARF1727>. Acesso em: 12 jul. 2024.

SIMAS, L. RUFINO, L. **Fogo no Mato**: a Ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SIMO ALGADO, S. et al. **Terapias ocupacionales desde el Sur: derechos humanos, ciudadanía y participación**. Santiago: Editorial USACH, 2016.

SODRÉ, M. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOUZA, D. M. O olhar por diferentes lentes: o Photovoice enquanto método científico

participativo. **Discursos Fotográficos**, [S. l.], v. 13, n. 23, p. 261–290, 2017. DOI: 10.5433/1984-7939.2017v13n23p261. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/26989>. Acesso em: 15 dez. 2024.

SPINK, M. J. P. Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em Psicologia Social. **Revista Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 7-14, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000100002>. Acesso em: 12 jul. 2024.

TAKAKI, N. H. **Leitura na formação de professores de inglês da rede pública**: a questão da reprodução de leitura no ensino de inglês. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

TOUSO, M.F.S.*et al.* Photovoice como modo de escuta: subsídios para a promoção da equidade. **Revista Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.22, n.º12, p.3883-3892. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-812320172212.25022017>. Acesso em: 12 jul. 2024.

TROTTA, M. DE M. **Ekedjis mirins no candomblé**: a relação entre a infância e a responsabilidade dentro do terreiro. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), 2023.

WANG, C. C.; BURRIS, M. A. Photovoice: Concept, methodology, and use for participatory needs assessment. **Health Education and Behavior**: behavior : the official publication of the Society for Public Health Education, Thousand Oaks, CA, v. 24 (3), p. 369–387, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/109019819702400309>. Acesso em 12 jul. 2024.

WANG, C. C. Photovoice: A participatory action research strategy applied to women's health. **Journal of Women's Health**, v. 8 (2), p. 185–192, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1089/jwh.1999.8.185>. Acesso em: 15 dez. 2024.

VASCONCELOS, J. L. R. DE. **Axé, orixá, xirê e música**: estudo de música e performance no candomblé queto na Baixada Santista. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

VEIGA, L.; GONDIM, S. A utilização de métodos qualitativos na ciência política e no marketing político. **Opinião Pública**. 7(1), 1-15, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-62762001000100001>. Acesso 15 dez. 2024.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador, Currupio, 1981.

VILA, L. C da. **Doce Refúgio**. Grupo Fundo de Quintal. In: QUINTAL, Grupo Fundo de. Samba é no Fundo de Quintal – Vol. 2. Rio de Janeiro: RGE, 1981. Vinil. Faixa 3.