



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

GEORGE LUIZ NÉRIS CAETANO

**A MEMÓRIA ORAL-ANCESTRAL PRESENTE NO CUIDADO À SAÚDE:
ATRAVSSAMENTOS DA SINDEMIA DE COVID-19 NAS PRÁTICAS DE CURA
DE UMA TERAPEUTA POPULAR DO DISTRITO FEDERAL**

BRASÍLIA - DF

2023



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

GEORGE LUIZ NÉRIS CAETANO

**A MEMÓRIA ORAL-ANCESTRAL PRESENTE NO CUIDADO À SAÚDE:
ATRAVSSAMENTOS DA SINDEMIA DE COVID-19 NAS PRÁTICAS DE CURA
DE UMA TERAPEUTA POPULAR DO DISTRITO FEDERAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Saúde Coletiva pelo
Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da
Universidade de Brasília.

Orientadora: Rosamaria Giatti Carneiro

BRASÍLIA - DF

2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com os dados fornecidos pelo autor.

CC128Am Caetano, George Luiz Néris. A Memória Oral-Ancestral presente no Cuidado à Saúde: atravessamentos da Sindemia de Covid-19 nas Práticas de Cura de uma Terapeuta Popular do Distrito Federal / George Luiz Néris Caetano; orientadora Rosamaria Giatti Carneiro - Brasília, 2023. 168 p.

Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade de Brasília, 2023.

1. Terapeuta Popular. 2. Ancestralidade. 3. Sistemas Tradicionais de Saúde. 4. Oralidade. 5. Sistemas Terapêuticos Populares de Saúde. I. Carneiro, Rosamaria Giatti, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SAÚDE COLETIVA

GEORGE LUIZ NÉRIS CAETANO

**A MEMÓRIA ORAL-ANCESTRAL PRESENTE NO CUIDADO À SAÚDE:
ATRAVSSAMENTOS DA SINDEMIA DE COVID-19 NAS PRÁTICAS DE CURA
DE UMA TERAPEUTA POPULAR DO DISTRITO FEDERAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Brasília.

Aprovada em: 10 de julho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. **Rosamaria Giatti Carneiro** - (presidente)
Universidade de Brasília (UnB)

Professora Dra. **Marianna Assunção Figueiredo Holanda** - (titular interno)
Universidade de Brasília (UnB)

Professor Dr. **Luciano Bezerra Gomes** - (titular externo)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Professor Dr. **Éverton Luís Pereira** - (suplente interno)
Universidade de Brasília (UnB)

*Salve, Rainha,
Mãe de Misericórdia,
Vida, Doçura, Esperança Nossa, salve!
A Vós bradamos,
os degredados filhos de Eva.
A Vós suspiramos, gemendo e chorando
neste vale de lágrimas.
Eia, pois, Advogada Nossa,
esses Vossos Olhos Misericordiosos
a nós volvei.*

[...]

Oração da Salve Rainha

AGRADECIMENTOS

Carta do Eu de hoje, para o Eu de dois anos atrás

Querido Caetano de 2021, sou o Caetano de 2023, quase dois anos após você ingressar no Mestrado em Saúde Coletiva na Universidade de Brasília. Gostaria de tranquilizá-lo, os seus medos são legítimos, mas tenha calma, tudo vai se resolver. Dê tempo ao tempo!

*Não se cobre tanto, numa constante comparação com os demais, permita-se viver um dia de cada vez, construindo a sua própria jornada. Você não está sozinho. E, é justamente sobre isso que eu lhe escrevo agora, para lhe dizer o quanto fomos, eu de 2023 e você de 2021, agraciados com o cuidado, afeto e carinho nessa experiência desafiadora durante a *sindemia*.*

Acalme-se! Vocês todos aí de casa sairão bem e vivos desta tempestade, a falta de mantimentos não lhes assombrará por muitos dias, nem a energia ficará cortada por muitas noites! A provisão já está a caminho! E, chegará das mãos de quem você menos espera.

Sinta-se orgulhoso da sua conquista, ser o primeiro da sua família a ingressar na Universidade de Brasília não é pouca coisa, pelo contrário, significa muito para a sua irmã, irmão e mãe. Você passará por momentos duros e complicados durante o mestrado, mas sempre que o desespero bater não se esqueça que as pausas são tão importantes quanto o processo de produção e escrita. Respire. Viva. Não acumule tantas coisas, ninguém é dono do tempo e um dia tem somente 24 horas. Ei, Caetano de 2021, existe vida fora do Lattes!

Você fará uma pesquisa linda, cheia de experiências desafiadoras e repletas de muito crescimento espiritual e acadêmico. Ela mudará a sua forma de pensar saúde que, anda bem biomédica e elitista, não é mesmo?!

Querido, cuide-se! Reze quando preciso, medite sempre que necessário, mas jamais deixe o autocuidado de lado. Eu espero você em 2023, após a sua banca de defesa, para celebrarmos o nosso feito. Eu lhe prometo, valerá a pena o esforço!

Com carinho, Caetano.

Louvada seja a minha ancestralidade, vinda ou não de África. A bênção Vó Anizil e Vó Dê. A bênção Tia Rita, Vó Princesa, Tio Neto, Vó Zulma, Vó Maria, Tia Tinda, panteão da

minha memória oral-ancestral, a benção. *Mo túnbá Bàbá Dadá*, por sua bondade comigo nestes anos todos.

A benção, minha mãe Zulma, eterno e único amor da minha vida. Nada do que faço teria êxito sem a Sra. ao meu lado. Obrigado por todo cuidado, por cada refeição servida, por cada conselho, pelas inúmeras ligações e mensagens de preocupação e mais puro amor maternal. Peço a Deus e os Ancestrais que a minha vida honre a sua, minha Zuzu.

A benção aos mais velhos e mais experientes que possam ler este trabalho, bem como aos mais novos, cheios de coragem - a Saúde Coletiva precisa de vocês! De Nós! *Mo túnbá*.

São mais de 6 anos ligado à esta pesquisa, desde a graduação em pedagogia ao mestrado em Saúde Coletiva. Inúmeras pessoas atravessam este texto, mas principalmente, atravessam a minha vida. Aos que não conseguir citar, jamais será sinônimo de ingratidão, pois carrego a cada um em todos os movimentos e ações em prol dos sistemas tradicionais de saúde.

Rosamaria Giatti Carneiro, **obrigado**. Não pela orientação desafiadora em meio ao caos da sindemia de COVID-19, mas a minha gratidão será eterna por você não soltar a minha mão no momento de maior necessidade, deixando de lado as exigências deletérias da cátedra e, permitindo-se ser sensível e acolhedora. Quando o Governo Federal, eleito em 2018, iniciou a “caça às bruxas” contra as Universidades Públicas, vivemos um contingenciamento financeiro nunca antes visto na Universidade de Brasília. Graças a você, aos seus movimentos e articulações, eu e a minha família não passamos por privações durante os últimos anos. Você, querida Rosa, levou à sério o mantra “*ninguém solta a mão de ninguém*”, vindo das ruas contra a necropolítica bolsonarista. **Vida longa, Rosamaria!** Oxum lhe traga fartura de tempos tranquilos e prósperos. Oxalá lhe cubra com saúde, felicidade e bonança de paz.

Não posso deixar de registrar a minha gratidão à Rede Antropo-Covid, pela ousadia em registrar e promover a resistência à desinformação, por ser sentinela contra o ódio político e epistemológico e, por denunciar o genocídio contra os povos tradicionais e as comunidades populares. Por meio da Antropologia da Saúde, o Antropo-Covid foi, por vezes, lugar de acolhimento, defesa e proteção para quem ousou ser oposição ao [des]Governo Federal durante a sindemia de COVID-19.

À Universidade de Brasília, bem como ao seu corpo docente, discente e técnico administrativo: muito obrigado por se reinventarem, a fim de não deixarem ninguém para trás, de levar cuidados à saúde mental, física e espiritual. Somente nós sabemos o quanto foram

desafiadores e assombrosos os últimos 4 anos, mas cá estamos, firmes e fortes entre as melhores Universidades do Brasil! Em especial, às Professoras Diane Lago, Mariana Franzoi e Verônica Ginani, oxalá todos soubessem do quanto vocês foram e são importantes para mim! O Congresso Brasileiro de Saúde Integrativa e Espiritualidade jamais seria possível sem os seus apoios, muito menos as conversas ao acaso, os risos, as partilhas e trocas do dia a dia.

À Soraya Fleischer, Silvia Guimarães e Sônia Maluf: os seus textos, obras e trabalhos são necessários a divisores de águas na minha jornada pessoal e acadêmica. Obrigado por resistirem às inúmeras violências do dia a dia, bem como por fazerem de suas vidas um sacerdócio da pluralidade e diversidade epistemológica!

À minha banca examinadora, Prof^ª. Marianna Holanda, Prof. Luciano Gomes e Prof. Éverton Luís, obrigado por me oportunizarem, mesmo com tão curtos prazos, a honra de recebê-los neste momento de partilhas e trocas. Que seja o primeiro de muitos outros encontros.

E a DENEM é de que?! De luta! Gratidão aos companheiros e companheiras do movimento estudantil de medicina, por mostrarem que há esperança de novos diálogos e de rupturas com velhos modelos de educação médica. Avante! Derrubamos o “*genocida*”, mas não o vencemos, ainda!

Isso me faz lembrar de agradecer às pessoas que se mantiveram em pé contra o Governo Federal, eleito em 2018, antes, durante e após a pandemia de COVID-19. Que a história jamais esqueça ou rasure a nossa resistência, resiliência e alegria em defesa da vida, da verdade e da justiça! Por ti, minha Ceci, para que a sua falta de ar seja o assombro dos políticos negacionistas, cúmplices do genocídio vivido durante a emergência sanitária no Brasil.

Este trabalho somente existe por conta de uma amiga-irmã que, a vida me deu a honra de ter. Daniela Sousa de Oliveira (Dani), a sua vida merece ser honrada em cada conquista minha, pois, não fosse você eu jamais teria embarcado num mestrado, concomitantemente à uma segunda graduação. Dani, minha amiga! Eu lhe sou eternamente grato, por cada palavra de acolhimento e afeto, por essa sua capacidade singular de ser Sol em dias de Chuva. Quantas vezes nos falamos e, você, sem saber, estava sendo um canal de alegria e vida para um dia chuvoso meu. Sou eu quem lhe digo, Dani, existe um Caetano antes e depois de você. Obrigado por mudar a minha história!

Aos que vieram antes e aos que virão depois de mim.

George Caetano

RESUMO

Nesta pesquisa, proponho-me a compartilhar as experiências e vivências com e de uma terapeuta popular, durante a sindemia de COVID-19, no território da Ceilândia (DF), a fim de refletir sobre os seus saberes-fazer-práticas terapêuticos populares, acessados por meio da sua memória oral-ancestral, durante o momento de urgência sanitária. Pensando o mundo, a partir da casa da interlocutora, permito-me fazer andanças por narrativas periféricas, encontrando no *outro* fragmentos de mim e identificando o *exótico* no que é familiar, ao olhar como campo de pesquisa o território em que nasci. Apresento os desafios da etnografia, enquanto método científico qualitativo, pincelando as *saias justas e jogos de cintura* enfrentados, mas mostrando a riqueza de uma pesquisa que versa sobre o afeto, a emoção e o cotidiano. Guiado por um roteiro semiestruturado para coleta de dados, mostro a dinâmica do [re]pensar a sociabilidade do território, do campo e da casa em que estou inserido, registrando o curso da necropolítica do Estado Brasileiro em detrimento da comunidade periférica; mas não só isso, é uma pesquisa que adentra o terreiro da transformação e formação de identidades embaladas por rezarias, ladainhas, cantigas, toques e cuidados. Atravesso o luto, sinto a perda de uma matriarca que se torna guardiã dessa obra e gera no texto reflexões e críticas sobre o abandono e desserviços institucionais durante a sindemia. Sigo por vielas de uma jornada ancestral, buscando compreender o miúdo do itinerário terapêutico popular, acompanhado do referencial de Sônia Maluf, Rosamaria Carneiro, Soraya Fleischer, Stela Guedes Caputo e Lillian Pacheco. E, no rastro do trabalho de Silvia Maria Guimarães, vou puxando possíveis fios soltos e bordando minha pesquisa. Enxergo a força do feminino num território concreto e simbólico, marcado por saberes-fazer-práticas de cuidado e cura, postos como resistência ao sistema biomédico e farmacológico. Diante dos erros e acertos, rascunho uma autoetnografia, inserindo-me em primeira pessoa, não mais singular, mas agora comunal, deixando o pesquisador de lado e sendo o morador que vive e sente a realidade descrita. Levantando reflexões e inquietações, proponho contribuir com quem veio antes de mim e que, primeiro fez suas andanças no campo das periferias e registrou a resignificação do epistemicídio, a luta contra a tutela e subordinação das narrativas populares, o dessilenciamento das práticas milenares e o ressoar das territorialidades e identidades periféricas. Sou convidado (homem cisgênero, branco e acadêmico) ao diálogo, por uma mulher negra, periférica e protagonista de liderança comunitária que, a partir da sua relação com o sistema tradicional de saúde e a sua cosmologia ancestral, tem pensado, ao lado dos seus pares, estratégias de atravessamento à sindemia de COVID-19, articulando linhas de resistência à ausência do Estado e gerido respostas às

demandas da comunidade em que está inserida. Aprendo sobre saúde, fora da saúde, longe do olhar hospitalocêntrico e prescritivo da biomedicina. Nessa andança pelo mundo do outro, que me cria e recria, vou descobrindo na casa da terapeuta popular um pedaço de mim, apresentando incontáveis resultados da pesquisa, dentre eles, a contribuição de pensar a importância da transferência e manutenção da memória oral-ancestral para o sistema terapêutico popular como ato antirracista e antihegemônico; além de apontamentos para a compreensão do papel da ancestralidade no ato terapêutico de cuidar e curar.

Palavras-chave: Terapeuta Popular. Ancestralidade. Sistemas Tradicionais de Saúde. Oralidade.

ABSTRACT

In this research, I propose to share experiences with and of a popular therapist, during the pandemic of COVID-19, in the territory of Ceilândia (DF), in order to understand her knowledge-facts and popular medicinal practices, accessed through her oral-ancestral memory, during the greatest health emergency of the 21st century. Thinking about the world from the interlocutor's home, I allow myself to wander through peripheral narratives, finding in the other fragments of myself and identifying the exotic in what is familiar, when looking at the territory where I was born as a research field. I present the challenges of ethnography, as a qualitative scientific method, pointing out the tightrope walkings and waist games faced, but showing the richness of a research that deals with affection, emotion, and daily life. Guided by a semi-structured script for data collection, I show the dynamics of [re]thinking the sociability of the territory, the field, and the house where I am inserted, recording the course of the necropolitical policies of the Brazilian State to the detriment of the peripheral community; but not only that, it is a research that enters the terreiro of transformation and formation of identities packed by prayers, litanies, songs, touches, and care. I go through mourning, I feel the loss of a matriarch who becomes the guardian of this work and generates in the text reflections and criticisms about the institutional abandonment and disservices during the pandemic. I follow it thread by thread, trying to understand the small part of the popular therapeutic itinerary, accompanied by the referential of Sônia Maluf, Rosamaria Carneiro, Soraya Fleischer, Stela Guedes Caputo, and Lillian Pacheco. And, in the wake of Silvia Maria Guimarães' work, I am pulling possible loose threads and embroidering my research. I see the strength of the feminine in a concrete and symbolic territory, marked by knowledge-doings-practices of care and cure, placed as resistance to the biomedical and pharmacological system. Facing mistakes and successes, I draft an autoethnography, inserting myself in the first person, no longer singular, but communal, leaving the researcher aside and being the resident who lives and feels the reality described. Raising reflections and concerns, proposing to contribute with those who came before me and who first made their wanderings in the field of the peripheries and registered the re-signification of epistemicide, the struggle against the tutelage and subordination of popular narratives, the desilencing of millenary practices, and the resonance of territorialities and peripheral identities. I am invited (a cisgender, white, academic man) to the dialogue by a black, peripheral woman and community leader who, from her relationship with popular medicine and her ancestral cosmology, has been thinking, along with her peers, of strategies to overcome the COVID-19 syndrome, articulating lines of resistance to the absence of the State and generating answers to the demands of the community in which she is inserted. I learn about health, outside of health,

far from the hospital-centric and prescriptive view of biomedicine. In this wandering through the world of the other, which creates and recreates me, I am discovering a piece of myself in the house of the popular therapist, presenting countless results of the research, among them, the contribution of thinking about the importance of the transference and maintenance of the oral-ancestral memory for popular medicine as an anti-racist and anti-hegemonic act; as well as points for the understanding of the role of ancestry in the therapeutic act of caring and healing.

Keywords: Popular Therapist. Ancestrality. Traditional Health Systems. Orality.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO - Notas Iniciais | 15 |
| PARTE 1 – A FEITURA DA PESQUISA: DESDOBRAMENTOS ATÉ O CAMPO | 21 |
| 1.1. [re]Inventando a etnografia e criando a pesquisa | 29 |
| 1.2. Com amor, para Dona Cecí - fazendo pesquisa durante a sindemia de COVID-19..... | 43 |
| 1.3. <i>Àgó onilé o</i> - Encruzilhadas e andanças na pesquisa | 56 |
| 1.3.1. Um pequeno manual de leitura | 68 |
| 1.4. <i>Àgó Ìyá</i> , vamos falar da Senhora | 71 |
| PARTE 2 - DA QUARTINHA DE CERÂMICA À VACINA: CUIDADOS E CUIDADO DE SI QUE DESAGUAM NA E DA MEMÓRIA ORAL | 91 |
| 2.1. Memória oral, Ancestralidade e Oralidade - significados para o processo de cura..... | 106 |
| 2.1.1. Entre falatórios e arrepios - o conceito de cuidado que emerge da prática | 110 |
| 2.2. Memórias para cuidar e ser cuidado | 118 |
| PARTE 3 - ITINERÁRIOS DOS SABERES-FAZERES-PRÁTICAS | 129 |
| 3.1. Pensado a saúde, fora da saúde | 131 |
| 3.2. Vivências, experiências e narrativas - travessias do cuidado durante a sindemia de COVID-19 | 138 |
| CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS - GUARDANDO A QUARTINHA BRANCA | 150 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 157 |
| ANEXO I | 163 |
| ANEXO II | 168 |

INTRODUÇÃO - Notas Iniciais

Antes de começar quero que você prometa que vai dizer a verdade sobre mim. Vou deixar sempre uma quartinha ali na porta e sempre que você chegar aqui é pra jogar água nos seus pés, por que você é Filho de Oxalá e a minha navalha é de Oxalá também. Não é pra tirar foto de nada, está bem? Principalmente de Orixá em terra. Você pode participar das coisas do terreiro, por que já é feito, mas não coloca os fundamentos nem os orôs [mistérios] da casa aí. (o contrato verbal de Mãe Batá - interlocutora, 2022).

Este trabalho pretende refletir sobre a intersecção da memória oral na promoção de cuidados à saúde, a partir dos saberes populares, buscando perceber os reflexos, desafios e atravessamentos impostos pela sindemia de COVID-19 para as estratégias de cura promovidas por uma terapeuta popular residente no Distrito Federal¹. Busco entender a intercientificidade que se constrói na dialógica dos saberes ditos científicos e saberes populares, observando o acúmulo que me levou a querer refletir sobre saúde, a partir da Saúde Coletiva, da Antropologia da Saúde e de tantas outras influências presentes adiante.^{2,3}

Dizer que a minha interlocutora é benzedeira ou raizeira seria limitar as tantas outras faces de cuidado que pude testemunhar em campo. Assim, vou de encontro à Guimarães (2017) ao adotar aqui o termo conceito “terapeuta popular”, cuja prática de cuidado está intimamente relacionada à oralidade e ancestralidade, referenciada ou não na literatura técnico-científica, mas validada pela comunidade que a recebe. Tal figura atua no cuidado coletivo, imerso na comunidade, corroborando para a construção identitária comunal e compondo uma ampla rede

¹ Os resultados parciais desta pesquisa foram apresentados no 28º Congresso de Iniciação Científica da UnB e 19º Congresso de Iniciação Científica do DF (2022), recebendo **Menção Honrosa**. A Iniciação Científica foi orientada pela Professora Doutora Rosamaria Giatti Carneiro e recebeu fomento à pesquisa da Universidade de Brasília.

² Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética de Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Brasília (UnB), tendo sido aprovada sob **CAAE** 54327121.0.0000.5540 e Parecer de nº. 5.217.202. As informações complementares podem ser verificadas no Anexo I deste documento.

³ Considerou-se, para esta pesquisa, os achados referentes ao Projeto de Pesquisa submetido e aprovado pelo Comitê de Ética de Pesquisa da Faculdade de Ceilândia da Universidade de Brasília (UnB), sob **CAAE** 34027220.7.0000.8093 e Parecer de nº. 4.197.685.

que se articula para a cura física e espiritual. Dessa forma, o meu campo é o território da Ceilândia, região administrativa do Distrito Federal, periferia de Brasília, lugar em que nasci e fui criado.

Porém, a minha andança por esse território (campo para a pesquisa, lar para mim) carecia de outras lentes, agora metodológicas. Influenciado pelo antropólogo brasileiro Roberto Cardoso Oliveira, mergulho no denso universo da antropologia e miro na pesquisa qualitativa etnográfica, sendo Oliveira (1996) a minha principal leitura e norte para a compreensão do método etnográfico. Assim, este é o produto do “estar lá” (imerso no campo) e “estar aqui” (se permitindo viver e experimentando o campo), em que Oliveira (1996) afirma ser uma das incontáveis formas de entender a etnografia como método qualitativo de pesquisa.

Logo, não há só a interlocutora na partilha de dados, pois, aqui estou também, pesquisador, sendo igualmente participante do processo de pesquisa, não podendo me deixar sublinhado, já que me vejo afetando a minha comunidade ao trazer à academia as estratégias de promoção de cuidado e cura que os meus pares desenham coletivamente no território, ousando interpretar, como diz Oliveira (1996), aquilo que vi e ouvi no interior das casas, nos espaços sacralizados e de convivência, sendo por vezes o “menino da UnB”, como me nomeou uma senhora que vi ser benzida durante uma visita ao campo, ou sendo o “Caetano”, “Filho de Oxalá”, a pessoa a quem foram delegadas funções de apoio na limpeza do espaço, manutenção de objetos e utensílios litúrgicos, além de tantas outras participações ativas no cenário que, à priori, deveria ser apenas observado, mas que é dinâmico e dialético, que tem em si a essência do Orixá Exú, regente do movimento e da comunicação, que não tolera a apatia do mórbido e indiferente, que exige interação e envolvimento, pois daí gera a energia vital que sustenta o espaço de cura que pude presenciar.

Mas a proposta não é inédita e inovadora para a grande área das Ciências Sociais, a que pertence o método etnográfico. O professor Ruy do Carmo Póvoas, autor do livro “A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro” (PÓVOAS, 2017) é um ótimo exemplo do “estar lá” e “estar aqui”, sendo ele próprio praticante do culto afrodiaspórico que sustenta o referencial teórico-prático do seu trabalho. A primeira leitura que fiz da obra de Póvoas foi no ano de 2017, ano em que fui licenciado em pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, tendo abordado a Pedagogia Griô como estratégia de dessilenciamento étnico-racial e busca da memória oral na prática docente. Desde então, a sua obra tem apoiado a minha techedura sobre memória oral, ancestralidade e saberes-

fazeres-práticas populares e tradicionais no contrafluxo hegemônico. Ruy Póvoas é para mim uma referência de transição didática do terreiro para a academia, da docência para o sacerdócio.

Perceba que, assim como o tecido é composto pelo acúmulo de vários fios, assim o é este trabalho, que se constrói por referenciais teóricos validados por métodos científicos, mas também por olhar, ouvir, sentir e ser afetado pelo tempo e por tudo aquilo que ele aferiu à mim e a quem mais possa ter participado do processo de pesquisa. Nesta perspectiva, é importante que mergulhemos juntos na busca pela compreensão do papel da ancestralidade no processo de cuidado e cura que se engendra do coletivo popular e não se exime do sacro ou do científico, mas se constrói dialeticamente e possibilita a variedade de fios no tecido social.

Não se trata, pois, de um estudo meramente emergente da sindemia de COVID-19, emergência de saúde pública mundial, declarada tendo início em janeiro de 2020 e fim em maio de 2023 pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2023). Tem-se aqui a resposta ao desafio de realizar pesquisa etnográfica em tempos de COVID-19, em que tateamos no total escuro do negacionismo científico. Todavia, a sindemia de COVID-19 vai além da emergência em saúde, elevando-se à sindemia, apresentada por Singer *et al.* (2017) e Horton (2020) como sendo o encontro de múltiplas epidemias em larga escala, somadas ao agravamento deficitário de fatores sociais, econômicos, políticos e culturais, percebidos a partir do descompasso da resposta governamental em relação ao avanço dos problemas sanitário-sociais.

Mas qual a relação da sindemia de COVID-19 com a memória oral, os sistemas de saúde tradicionais e a terapia popular? Pretendo apontar reflexões e respostas à inquietação que me acompanhou por alguns meses, na fase de revisão da literatura. Noutra momento surge a questão norteadora do trabalho: como promover cuidado não-farmacológico, que se baseia majoritariamente na memória oral ancestral, em contexto sindêmico? Considero a resposta à última inquietação o centro de toda a discussão que proponho mais adiante.

Para Horton (2020) ficou claro, logo no início da sindemia de COVID-19, o contexto de sindemia, tendo o pesquisador alertado a comunidade internacional sobre o prognóstico assombroso dos anos seguintes (de 2020 em diante) caso o gerenciamento de resposta à sindemia de COVID-19 permanecesse restrito à abordagem biomédica, com foco único em cobertura vacinal, ignorando o agravo da determinação social do processo de saúde e doença, com maior incidência entre coletivos populacionais resistentes à hegemonia capitalista, estadunidense e eurocentrista, racista e epistemicida.

O impacto decorrente da abordagem biomédica e farmacêutica como primeira, em muitos casos única, resposta à sindemia de COVID-19 foi diagnosticado com celeridade. Isso interessa ao debate e reflexão quando se observa nos trabalhos de Dias *et al.* (2014); Santos *et al.* (2011); Siqueira *et al.* (2006); Souza *et al.* (2006); Veiga *et al.* (2015) e Porto *et al.* (2023) a relação do trabalho em rede que o terapeuta popular desempenha, atuando, em muitos momentos, em parceria com o serviço de saúde local, estabelecendo entre ambos uma relação de complementaridade, fortalecendo as estratégias para um território saudável e promotor de cuidados à saúde. Logo, um serviço de saúde enfraquecido ou ausente representa muito além da ausência de políticas públicas em saúde e o claro baixo desempenho do Estado, pois afeta relações que demandam o vínculo entre todos os elos participantes da rede de cuidado.

Esta será a direção do debate e reflexão, buscar a compreensão acerca do que ocorreu durante o hiato sindêmico de COVID-19 (2020-2023) na teia de cuidado desenhada por saberes-fazeres-práticas tradicionais e populares. Infelizmente é indissociável a passagem pelas mazelas do campo/território, mas até elas dizem muito da realidade que se busca discutir. Outrossim, é oportuno e necessário que se reflita nas estratégias de resistência, manutenção e preservação da ciência popular, entendendo que a promoção desse cuidado à saúde, sob o véu da oralidade ancestral, é um ato político de ressignificação dos fatos euro-narrados, tingindo a história com a ancestralidade que fora desumanizada, posta como inferior, mas que carrega imensurável sabedoria e relevância para que se pense outros caminhos de cura.

A casa está arrumada para o ritual das Águas de Oxalá. Ao contrário de outras casas de candomblé, Mãe Batá festeja o ritual do Orixá mais velho no mês de janeiro, tempo em que se celebra, na Bahia, a lavagem do Senhor do Bonfim, que no sincretismo representa Oxalá, relembra a matriarca negra. Silêncio. Todos com roupas brancas. O grupo, agora mais volumoso, conta com uma jovem com quadro depressivo, decorrente da perda da mãe, vítima da COVID-19. Mãe Batá, ainda na cozinha, espaço que adotei como mirante para as minhas observações, sentada com a sua saia branca, com o tecido caído entre as pernas abertas, lembra muito a figura de uma preta velha da Umbanda. O olhar firme da matriarca negra me leva a questioná-la sobre a causa do semblante fechado, ao que recebo como resposta imediata um “silêncio, meu filho, hoje não é dia de muita conversa por aqui”. Fico calado. Ela me olha fixamente e vejo a lágrima rolar em seu rosto negro, suado pelos afazeres da cozinha. O silêncio é quebrado por Mãe Batá puxando uma cantiga para Oxalá. Ela volta o olhar para mim dizendo “repete comigo...”. Repito. Percebo que o processo de transmissão da oralidade vai muito além da bibliografia consultada, está na vivência da coisa que se projeta no cotidiano de quem se alimenta da memória oral ancestral. O ensinamento é interrompido por um lamento. Mãe Batá narra a sua relação com a mãe da moça que está presente entre nós para a celebração de Oxalá. A mulher lhe procurou há alguns anos com a moça ainda recém-nascida nos braços. Estava fugindo do marido, cansada de agressões físicas, humilhações e xingamentos. Entendo que ali está não só uma filha de Santo, adepta do culto afrodiaspórico, mas uma filha de coração, quase sangue, que remete à memória afetiva de uma amizade interrompida por uma epidemia. Ecoam vozes pelo terreiro, são os ogãs da casa puxando o canto lento e choroso do Orixá celebrado. Sinto no meu corpo a vibração do som mais grave e, como que instantaneamente, sou levado à minha adolescência. Já não sou apenas um observador, sou um participante. Fica claro, então, que é um trabalho que diz sobre mim, também. Recebo uma quartinha branca com água. Mãe Batá me posiciona na fila para a procissão até o quarto do Santo, lugar sagrado que hospedará o ritual da noite. Enquanto me guia até o meu lugar, Mãe Batá vai dizendo que na fila os mais velhos ficam na frente, para que a Morte não veja os mais novos, e que estes possam ter segurança de um caminho aberto e seguro. Olho para trás, lá está a moça de quem Mãe Batá disse ser muito amiga da mãe, já falecida. Observo a matriarca ir até ela e lhe entregar uma esteira de palha. Como se a Mãe de Santo lhe desse uma chave para um portal místico, a Orixá Oxum toma o corpo da noviça e vejo a postura, antes cabisbaixa e deprimida, ser substituída por um semblante sorridente e

leve, ombros retos, coluna ereta, postura de bailarina que segura uma esteira próxima à cintura. Há um outro conceito e percepção de adoecimento e cura que deve ser buscado nas minhas observações e leituras. Próximo do final do ritual, Mãe Batá, sempre sentada num banquinho de madeira pintado de branco, que eu mesmo havia ajudado a retocar em outra visita, fala dos benefícios do que havíamos experimentado naquele momento, como se falando diretamente para mim, cita a ausência de amigos, mais que filhos de Santo, que foram abatidos pela COVID-19, põe os seus nomes no ar, todos tocam o chão, alguns incorporam, como se falar daqueles que partiram fosse abrir um portal para uma avalanche de energias ancestrais. Há um fio ancestral extra sanguíneo na transmissão dos saberes-fazeres-práticas orais. Cada um recebe a sua esteira. Mãe Batá, ainda no banquinho branco, resgata memórias, faz trocadilhos, narra episódios engraçados de cada um, presente ou ausente, criando ali um verdadeiro útero afetivo, em que não se pensa nas mazelas ou devaneios da vida. Olho para a moça que apresentava profundo sofrimento mental no início da cerimônia e agora vejo em seu rosto serenidade, um sorriso natural com as falas da Mãe de Santo, além de uma disposição e abertura para o momento presente, como se fosse anestesiada por algum efeito mágico, em nada lembra a figura triste e solitária do início da noite. Há outra forma de promover cuidado em saúde aqui. Não deixo de notar a forma como o olhar é direcionado à ialorixá, a riqueza de detalhes gestuais, de falas codificadas para e do próprio espaço sagrado. Não houve qualquer busca à semiologia, tão necessária na prática clínica, mas há um claro protocolo empírico, que rege a relação entre essas pessoas e codifica uma densa rede de cuidados em saúde. (Notas do diário de campo, 2022).

PARTE 1 – A FEITURA DA PESQUISA: DESDOBRAMENTOS ATÉ O CAMPO

*Diário de Campo. Encontro presencial com Mãe Batá. Bom, eu sou o Caetano e essa é a minha gravação de áudio que faço no campo [ô meu Pai, será que está gravando? Deveria ter testado em casa]. Eu ainda não cheguei à casa da Mãe Batá e achei importante registrar isso: **eu me perdi** [grifar em negrito ao transcrever]. Devia ter descido antes da rotatória do pesque-pague, mas fiquei entretido em alguns vídeos e nem me atentei para dar sinal ao motorista. Mas qual é o contexto disso? É aquilo que Mãe Beata de Iemanjá falava quando viva: Exú é quem faz o certo virar errado, o desacerto virar acerto. Logo que saltei do ônibus um casal, num carro particular, me abordou perguntando se eu sabia onde é que mora a senhora que vende lambedor. Respondi que não sabia indicar o caminho, mas que tinha a localização no celular. Enquanto encaminhava a mensagem para o rapaz, perguntei se era algo grave de saúde. [será que posso falar o nome dele? Mas pra isso não teria que ter coletado a assinatura dele no TCLE? Lembrar de perguntar à Rosa]. Ao que ele responde ser para a mãe, dois irmãos e um tio [achei curioso ele especificar quais familiares eram] que estão com COVID-19. O pai faleceu por complicações respiratórias na UPA da Ceilândia semana passada, mas já estava melhorando dos sintomas da COVID-19, pois havia começado a tomar o lambedor da Dona M., que é a Mãe Batá, e só morreu [o pai] porque, segundo ele, quem entra na UPA da Ceilândia não sai vivo para contar história. Ele seguiu a localização compartilhada, ainda ofereceu carona, mas agradei. Não que eu não quisesse, mas fiquei com medo, pois eles não estavam usando máscara e, eu até trouxe todo EPI descartável para garantir, já que a minha mãe é do grupo de risco e temos tomado todos os cuidados lá em casa. Aproveitei para tomar nota de alguns pontos que o cliente da minha interlocutora trouxe: 1°. Ao que parece eu conheço a Mãe Batá, ialorixá da nação de Ketu, mas ele conhece a Dona M. que é a Sra. que faz o lambedor que melhora os sintomas da COVID-19; 2°. Curiosa a relação do casal em relação à UPA e orientações de biossegurança, como o uso de máscara, mas, em contrapartida, o tratamento fitoterápico de Dona M. tem para ele mais validade e eficácia que o ofertado no hospital. Cabe aprofundar mais sobre isso; 3°. O campo não é só a casa da interlocutora, como eu havia pensado num recorte espacial, ele [o campo] é fluído e em constante movimento, o que me faz voltar ao Orixá Exú, que é o próprio movimento dialético de todas as coisas que há. (Notas do diário de campo, 2021).*

Formei-me em pedagogia em 2017, pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Após dois anos, decidi ingressar na área da saúde. Enquanto voltava do supermercado com a minha

mãe comentei, brincando, sobre a possibilidade de um dia ser médico. Ela, toda entusiasmada com a ideia, deu um sorriso aberto e devolveu com a resposta curta "será o primeiro médico da minha família". Em 2019 ingressei no curso de medicina na Universidade de Brasília⁴. Já durante a pandemia de COVID-19 vi a oportunidade de realizar o mestrado em saúde coletiva na mesma universidade, desejo despertado ao ter contato com docentes e médicos sanitaristas.

Dou início a esta primeira parte do texto com a memória do primeiro encontro presencial com a minha interlocutora, Mãe Batá, a quem farei uma apresentação mais detalhada no decorrer do texto. O recorte da transcrição, supra citada, fez-me pensar na jornada que trilhei até o momento de ir ao campo para cumprir o cronograma de um projeto de pesquisa de mestrado. Mas tenho que considerar que o campo compõe o meu território, dado que toda a minha biografia até aqui se construiu a partir das narrativas, vivências e experiências que fui acumulando com o passar dos anos integrando a comunidade que passei a estudar. Dessa forma, refletir acerca do meu itinerário acadêmico até o campo é compreender o atravessamento daquilo que coloco como um dos objetos da pesquisa, a memória oral ancestral que, atravessa os meus pares e deságua em mim, do individual para o coletivo.

Essa inserção é necessária para que se tenha claro que, a minha relação com a pesquisa se permite ser de afeto e sensibilidade, pois diz sobre mim, da minha autoetnografia⁵, mesmo não sendo o principal objeto de descrição, o fio que me conecta ao campo é o mesmo que conecta à minha árvore genealógica, pois sinto e percebo a minha ancestralidade transitar por entre os espaços que visitei, como que guiando e apontando algo que precisava ser notado, descrito ou meramente vivido para o autoaprendizado.

Descrever o não descrito, corrobora Fonseca (2010), é o principal desafio de quem se propõe a realizar uma etnografia. A pesquisadora acrescenta que é necessária a autoanálise do "eu, pesquisador" para imersão no campo, num processo transparente e honesto sobre o denso processo do uso do anonimato na produção etnográfica. O texto de Cláudia Fonseca foi norteador em muitos momentos de conflito e complicação na jornada ao campo, além de

⁴ O contexto da graduação em medicina na Universidade de Brasília na minha formação pode ser melhor compreendido a partir de algumas entrevistas cedidas aos jornais locais à época da aprovação. Uma das entrevistas pode ser acessada em <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2019/01/29/universidade-existe-para-a-gente-tambem-diz-aluno-da-rede-publica-apos-3o-lugar-em-medicina-na-unb.ghtml>

⁵ Os resultados finais da pesquisa autoetnográfica realizada em 2021 que, foi apresentada no 27º Congresso de Iniciação Científica da UnB e 18º Congresso de Iniciação Científica do DF (2021) compõem esta pesquisa. A Iniciação Científica foi orientada pela Professora Doutora Diane Maria Scherer Kuhn Lago e recebeu fomento à pesquisa do Fundo de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF).

elucidador quanto à forma de preparo para imersão num território geograficamente conhecido, mas etnograficamente novo para mim.

A importância da reflexividade torna-se vital justamente nas situações mais próximas de casa. Cansei de ver jovens neófitos chegarem em bairros pobres da cidade só para voltar com descrições pretensamente etnográficas que pouco fazem além de reforçar estereótipos do senso comum – sobre mulheres submissas, crianças abusadas e adolescentes agressivos. Esse é o caso, por exemplo, de um jovem pesquisador que formulou um texto inteiro sobre as ameaças de agressão física que recebia ao tentar entrar numa vila periférica de certa metrópole. Apesar de sua ironia bem-humorada, o pesquisador parecia estar dizendo, antes de tudo, que esse bairro é de fato sumamente perigoso e qualquer cidadão de sã espírita pensaria cem vezes antes de entrar nele. Ora, existem pistas interessantes para a análise desse tipo de material. O pesquisador poderia, por exemplo, comparar seu próprio juízo com a maneira em que a mídia e outras instituições contribuem para uma “cultura do medo”, rotulando determinados locais e determinadas populações como perigosos. (FONSECA, 2010, p. 213).

O meu desdobramento até o campo se dá a partir da compreensão do quanto de mim, pesquisador, está presente e consciente da sensibilidade política, epistemológica, cultural e ancestral em relação não apenas ao objetivo central do projeto de pesquisa, mas com igual peso, colabora Fonseca (2010), trazer o não-dito (verbalizado) com flexibilidade e compromisso ético-moral com a verdade do campo, sem deixar que nela fosse posta uma militância sem conjuntura com o relato acerca dos caminhos de cura pavimentados pela oralidade e memória ancestral.

Essa tomada de consciência foi satisfatória, mas ao mesmo tempo propulsora de inquietações acerca da metodologia que elegi para o campo. Deparei-me com o questionamento sobre etnografia, autoetnografia e pesquisa-ação, na qual dedicarei algumas linhas no tópico seguinte. Mas desse ponto é importante retirar a experiência que tive enquanto arrumava a mochila para ir ao primeiro encontro presencial com a minha interlocutora. Questionei-me, por longos minutos, quais itens colocaria à disposição do trabalho de coleta.

O lado forte da etnografia não é pleitear a causa nativa dentro das estruturas vigentes de poder (esse pleito é uma causa importante, mas a etnografia, tal como a conheço, não é a arma mais adequada de luta). É,

antes, provocar uma reconfiguração das próprias narrativas hegemônicas que tanto contribuem para a perpetuação dessas estruturas. Com a produção de cenas e subjetividades “outras”, isto é, que escapam às lógicas previstas da modernidade hegemônica, obriga o leitor a repensar seu próprio sistema de classificação. (FONSECA, 2010, p. 213).

O simbolismo que adoto em alguns momentos é parte da herança oral ancestral que carrego na minha família paterna, em que grande parte veio de África e aqui construiu uma extensão do que se tinha lá. A mochila representa o anseio pelo novo, o espaço vazio a ser preenchido, mas que procuro fazê-lo de forma ciente de que o excesso de peso poderá me causar danos indesejados. Para mitigar o efeito deletério do sobrepeso, faço a constante ponderação da causa-efeito do produto, a partir das considerações disponíveis nos trabalhos consultados e postos para diálogo no decorrer da reflexão. Doutra forma, preocupo-me em deixar espaço para quem surgir no campo comigo, sempre focado na ideia de buscar algo que não seja para “inglês ver”, mas sim um conteúdo que gere algum impacto longitudinal para a temática.

Coloco-me os questionamentos: Por quem quero ser lido? Sobre quem vou escrever? Alinhei o juízo de valor daquilo que penso e sinto sobre a projeção de produto que espero retornar para a sociedade? Todas as minhas inquietações estavam devidamente postas no diário de pesquisa, que logo transformei em diário de campo. Eu já estava no campo, já tinha acesso aos itens que iam me auxiliar. Mas qual a razão de tanta insegurança com o campo? Deve-se ao tolhimento que se lança sobre quem se propõe a etnografar, com a busca de padronização metodológica, tem-se o enrijecimento do olhar sobre o campo. Seria esse um primeiro apontamento.

O segundo, ainda interligado à inquietação sobre o método, é o próprio contexto sindêmico, que não deveria ser relativizado, tampouco supervalorizado, a ponto de se sobressaltar às estratégias de promoção de cuidado desenhadas no campo pela interlocutora. Posto isso, resgato um texto da minha orientadora que, sim, serviu-me de referencial teórico, também. Rosamaria Carneiro tem dedicado parte considerável dos últimos anos a não só ser uma pesquisadora sobre partos e maternidade, mas também a se permitir “estar aqui” no objeto da sua pesquisa, que lhe atravessa com a sensibilidade do gestar e parir, dando-lhe ressignificados de vida, a partir do pós-parto, um novo contexto de cotidiano, dado sobremaneira à mulher.

Em *Cartas para mim ou sobre mim? Notas autoetnográficas de um puerpério não silenciado* (CARNEIRO, 2021), Rosamaria traz a sensibilidade que o meu preparo para o campo tanto precisava, permitindo analogias sobre o escrever a partir da simbologia do lar (casa); da sensação do cansaço e esgotamento físico-mental que nos atravessou durante a síndrome de COVID-19; da campanha incansável pela manutenção do Estado de Direito no Brasil e, talvez ainda maior, do ter que lidar com o sentimento de medo.

O fechamento do texto de Rosamaria diz muito da relação orientadora e orientando que se depararam com a experiência de troca e partilha (vulgo orientação) de forma *on-line*, quase que simulando um laboratório da possibilidade de um campo “virtual” (o cronograma deveria ser executado e não se afastou a ideia de entrevistas remotas). Quando se trata da realização de pesquisa em campo durante os dois primeiros anos da síndrome de COVID-19, associada ao devastador primeiro biênio do Governo Federal eleito em 2018, deve-se ter um olhar sensível ao que não está descrito diretamente, mas que se desdobra a partir do atravessamento, direto ou indireto, da causa-efeito (tem sido ela muitas vezes o medo, no meu caso, o medo do campo).

Para nada concluir

Cartas de um puerpério em quarentena

...

Porque sinto medo, muito medo, quase todos os dias.

Porque me falta tempo. Se já faltava antes, agora não tenho nenhum.

Nenhum.

Estrangeira em um novo estado, com bebê pequeno e agora em uma pandemia.

Enfim, por tudo isso, não tenho desejado escrever.

Ao menos não a partir de meu universo mais pessoal, o que tenho feito nos últimos anos de minha vida.

Poderia então escrever “profissionalmente”, “cientificamente”. Mas acontece que não sei e não quero fazer isso, sem alinhar com o que vivo, sinto e penso. Não faria sentido para mim. Não me sentiria cômoda.

Como estou toda incômoda, talvez por isso não consiga.

[...]

Sinto medo. Muito medo. Está tudo bem SENTIR MEDO.

[...]

(João Pessoa, abril de 2020 – 1 mês de pandemia de COVID-19 no Brasil).

(CARNEIRO, 2021, p. 30-31).

O medo é um contexto do meu trabalho, não é indissociável da minha prática enquanto pesquisador - não me torna um produtor científico fragilizado ou mais notável por dar destaque a ele. É a partir do medo que tomo consciência das debilidades do que me proponho a fazer em campo, sondando respostas ao que possa sair do roteiro, criando estratégias prévias aos limites que devo me impor. Pode ser que adotem outra terminologia para o que descrevo, mas a primeira barreira do medo que sinto está em citar a memória oral que forja a minha identidade e aqui fazê-la comum, não só pelas palavras mais coloquiais, mas por me fazer presente com os tons, aromas, paladares e experiências que tive ao longo da vida. São os fios conceituais que trago para colaborar com a tecedura.

Já havia realizado trabalhos sobre a memória oral, ancestralidade e sistemas tradicionais de saúde, logo, a realidade do campo de pesquisa não me é tão inédita, quando se está em busca do olhar espantado ao referenciar determinada situação ou, ainda, da coreografia lenta e marcada da anciã negra que baila solitária no salão de candomblé, segurando a sua toalhinha branca com o seu nome bordado em azul, a cor do seu Orixá de cabeça. Fui, desde muito cedo, imerso nessa cosmologia afrodiáspórica do aprender vendo e ouvindo e, quando necessário, ensinar falando. Mas retomo a citação ao medo e o desejo de ressonância da oralidade que levo comigo ao campo, pois é de suma importância que se entenda o valor à ela destinado neste trabalho, dado que

Os gestos, os sentidos, a ambivalência desses corpos, como os saberes são projetados e personificados nos corpos encantados ampliam a compreensão dos sentidos ao mesmo tempo que asseguram o lugar da ancestralidade, que tem na oralidade – instrumentalizada na escrita – e no corpo – espaço de concretização dos saberes – seu lugar de atuação. Oralidade e escrita se fundem por meio da composição de narradoras e narradores que, mesmo não presentes nos fatos, o contam como se estivessem, fazendo esse cruzamento entre onisciência e protagonismo. (SILVIA, 2022, p. 157-158).

Veio de Silvia (2022) o desfecho do meu “causo” com a oralidade no campo. O desafio não estava posto para o “Filho de Oxalá”, iniciado no candomblé de Ketu⁶ e que conhece bem os desdobramentos dentro de um terreiro. Cabia ao pesquisador em campo, com as suas leituras, cadernos e equipamentos, dar providência sobre como a onisciência da oralidade seria posta à serviço, não da academia, mas da própria comunidade interlocutora. Não se trata apenas de transcrever o captado nas gravações, mas de deixar evidente os falatórios que se constroem mais ligados aos discursos que das estruturas e nisso, perceber que os De Lá (ancestrais) praticam com os De Cá (vivos)⁷ uma outra forma de curar, sensível e muito lógica na percepção de quem por ela é cuidado.

*Perder-me no campo foi uma experiência necessária. Entender o acesso ao cuidado é tão importante quanto compreender as estratégias por ele adotadas. Cheguei à casa de Mãe Batá com todos os receios imagináveis acerca dos cuidados com a biossegurança. Deparei-me com o carro do casal que me abordou mais cedo estacionado na rua. Logo que bati palmas ouço uma voz estridente do interior do lote, repleto de árvores enfeitadas: “Quem vem lá?”. Não tivesse sido criado no meio de tantas Iyábas, mulheres de Santo, não saberia distinguir que a pergunta é na verdade uma intimidação, quem vem lá é uma espécie de interposição ao outro para que se apresente, se deixe evidente nas suas intenções. “Sou eu, Caetano, da Universidade de Brasília.”. “Quem vem lá?” - tornou a perguntar a voz estridente, mas agora em tom de questionamento, como se não reconhecesse quem estava no portão. “Alguém que veio buscar ajuda, um Filho de Oxalá”. Já abrindo o portão, reconheço a dona da voz, minha interlocutora, Mãe Batá. Com as mãos na cintura, era o mesmo que ver a minha finada avó, temperando os quadris, sorridente. “Pois entre, menino!” Entendi, de imediato, a ideia de onipresença da ancestralidade. Não era um lugar estranho para mim, muito pelo contrário, há entre tantas árvores e plantas uma familiaridade tão acolhedora, que me permito entrar e, atravessar o portão significa mudar para sempre quem sou, o que penso, o que vejo e ouço sobre saúde, agora **saúdes**. O casal, em direção ao carro, passa por mim com litros e litros de lambedor, agora estão com máscara, me reconhecem e me cumprimentam com um rápido aceno de*

⁶ De acordo com Verger (1992), o candomblé de Ketu é aquele estruturado pelo panteão Nagô, sendo a primeira sistematização do culto afrodiáspórico estruturada no Brasil (VERGER, P. F. **Os Libertos**. Salvador: Corrupio, 1992).

⁷ Refere-se ao trabalho intitulado “As memórias dos De Lá que curam os De Cá: a Pedagogia Griô como ferramenta para o resgate de práticas medicinais tradicionais”, publicado nos Anais do I Seminário Nacional Virtual de Humanidades do IFMA - Regionalismo, Memórias e Sertão Maranhense: Representações, Linguagens, Territorialidade e Poder, realizado em 2020, cuja troca com outros pesquisadores permitiu debates e reflexões sobre o projeto de pesquisa para o mestrado em Saúde Coletiva.

cabeça. “Vamos entrar, menino. Eles falaram de você quando chegaram. Exú tem os meios dele de anunciar as coisas.”. O casal havia ido buscar o lambedor, pois temiam sintomas respiratórios decorrentes da COVID-19. Mãe Batá apontou para um cômodo, dizendo ser ali o depósito do que ela já havia preparado, quase que em larga escala, de lambedores, garrafadas, chumaços de ervas e raízes e toda sorte de coisa que pudesse ajudar quem batesse no portão. Vejo gatos e cachorros noutra canto do lote. Ela percebe o meu olhar para a bicharada e diz que são dos que estiveram internados e não voltaram, ou dos que ainda estão por voltar. Percebo uma solidariedade no gesto, mas fico preso à energia de tantas pessoas sentadas à sombra de um pé de jaca sem fruto. É uma árvore sagrada para o Povo de Santo, ainda mais do povo de Ketu. Não devo perder de vista que não estou aqui para legitimar fato algum. Não sou o juízo de valor de quem essa gente precisa ouvir verdades, mas não vou enganar a mim mesmo, pensando que será fácil entrar neste universo de tantas faces sem por ele ser minimamente tocado. É a minha gente aqui. Gente que eu havia me esquecido de ser por todos esses anos preocupado com ABNT, com Lattes, com ISSN, DOI, ISBN, Qualis, menções e citações. Quem vem lá? Lembra até o filme do Pantera Negra, quando o povo de Wakanda vai se apresentar, mas talvez seja a vida imitando a arte, ou só a verificação da arte imitando a vida. Somente dizer o nome não basta, deve-se dizer o intuito do vir e estar em espaços de promoção de cuidado. Aos pés da jaqueira ouço os mais velhos ensinarem os mais novos sobre cantigas sagradas, enquanto vão cortando quiabo. Faz sentido que o sistema de cuidados à saúde dessas pessoas tenha vínculo com a fé que expressam no cotidiano e que, sem a tal fé, muito do que se oferta aqui é meramente placebo. Sinto todas as tensões do mundo externo presentes. Álcool gel, máscara, comentários sobre cloroquina, receio sobre a falta de oxigênio no norte do Brasil, filas nos hospitais do DF etc. É difícil dizer quem aqui presente, ao menos os vivos, não apresenta receio com algo relacionado à síndrome de COVID-19, sem nem precisar dizer uma só palavra, o corpo trata de dar o aviso de alerta com os olhares, a busca constante por álcool nas mãos e a troca de máscaras, por novas e limpas. O quanto disso que vejo agora é realmente a realidade do dia a dia dessas pessoas? Certo que, estamos num ano bem complicado ainda, com muitas mortes e rumores de uma nova onda, mas já temos em vista a vacina, ofertada agora para os grupos de risco. Seria este algum cenário preparado para a visita do pesquisador da Universidade de Brasília? Espero descobrir no passar dos dias. Isso tudo não é pertencente a este espaço, que valoriza o ar que, para o Povo de Santo é o axé, uma vitalidade inestimável para a criação do homem. Não há como dizer a dimensão de todo o processo que procuro relatar, mas fica evidente que não está restrito ao mero produto

na garrafa plástica entregue ao cliente. (Notas do diário de campo, com interlocuções não gravadas de Mãe Batá, 2021).

1.1. [re]Inventando a etnografia e criando a pesquisa

O contato com Mãe Batá se dá quando, disse ela, os próprios antepassados orquestraram o encontro entre Mãe Batá e pesquisador. O fato é que, para falar da memória oral ancestral da nossa interlocutora é preciso, antes de tudo, a adequação à realidade que a guardiã ancestral elege como prisma para a sua própria leitura de mundo.

Tal alinhamento, contribui Caputo (2012), busca a compreensão do universo místico e cosmológico da ancestralidade e, quem nele mergulha, participa e se alimenta, ao passo que doa de si, pois, na dialógica identitária tradicional, o indivíduo é coletivo, e vice-versa, relação que se sustenta pelos fios da memória ancestral e cria toda a ambientação para este estudo qualitativo, exploratório, com abordagem etnometodológica, em que há uma imersão, verdadeiro mergulho, no território da interlocutora que corrobora, a partir da partilha biográfica registrada por meio de entrevistas semiestruturadas em uma abordagem etnográfica.

Para Minayo (2010), a etnografia tem uma gama de técnicas maleáveis ao campo, como o uso de entrevistas semiestruturadas, adotadas para esta pesquisa e conversas informais, que são o coração de todo o projeto apresentado, pois imprimem a verdadeira quebra protocolar entre pesquisador e pesquisado, sendo que o primeiro, no quesito memória oral, necessariamente precisa da imersão e vivência *in loco*.

Ainda, tem-se a observação participante que, desde o primeiro momento está sendo posta como indispensável para que se compreenda o processo criativo da promoção de cuidado à saúde que emerge da oralidade; E, anotações em diário de campo que, não é algo tão simples como parece, como afirma Alberti (2004), é algo necessário para que o pesquisador tenha controle da repetição, da descrição e minúcia de detalhes ofertados pelo interlocutor, ao que, na experiência de Caputo (2012), é um poderoso instrumento que possibilita revisitar, quantas vezes for preciso, a captura de alguns detalhes que os demais instrumentos de coleta deixaram passarem despercebidos.

O historiador Hampâté Bâ (2010) contribui que, os detentores do saber oral ancestral fazem uso do *self* que, para o povo africano, por exemplo, atravessa o reconhecimento do ontem, hoje e amanhã na jornada pessoal de um indivíduo, até o coletivo, gerando o comunal. Esse *self*, neste trabalho, está atravessado por revisões bibliográficas integrativas, mas também da leitura da memória ancestral que me guia até a interlocutora.

Pensar e perceber a interlocutora enquanto produtora de saberes-fazer-práticas de cura é, também, reconhecer que ela própria é uma fonte epistemológica, produtora do conhecimento que se acessa para dissertar sobre o terapeuta popular e a sua participação no itinerário terapêutico da comunidade em que habita ou daquela em que se insere para promover saúde. Para Guimarães (2017) essa personificação do agente promotor de saúde (cura) se dá pelo desenrolar dos símbolos e códigos que se percebem a partir do cotidiano popular, tornando funcional, ou não, o processo e mecanismo de cura que se apresenta nos incontáveis atos de cuidado. Assim, fica em evidência o processo de transição didática na qual o saber, seja popular ou científico, atravessa o véu do tempo e se dispõe no serviço de cura, construindo o conceito de saúde para além do corpo físico (biomédico) que agora se apresenta como um constante constructo de vários elementos somados à uma unidade, o corpo integral, dissolvido e reabsorvendo incessantemente novas leituras de mundo, a partir da vivência coletiva da partilha do seu itinerário terapêutico.

Logo, para além da mera forma de ensinar é válido pensar como o receptor, aquele de quem se espera a manutenção do fato ensinado, tece o fio a fio da memória e nela estabelece laço identitário com a sua própria biografia. Outro aspecto relevante, agora mais direcionado à grande área da saúde, reside em refletir quais outros instrumentos promotores de saúde o próprio território constrói para si, mirando o fortalecimento identitário e se estabelecendo como uma célula promotora de saúde, a exemplo, espaços sagrados que constroem e reconfiguram o processo de adoecimento, entendido como um processo multifatorial que leva à ausência de saúde e bem-estar (Santana, 2018), tendo por ferramenta a ancestralidade, descrita por Sarlo (2007) como o modo de interpretar e reproduzir os antepassados na legitimação da identidade, e a memória oral, ao que Pacheco (2016) aponta ser um arcabouço afetivo e sociocultural intrínseco à identidade de cada indivíduo, logo, indissociável da historicidade e leitura de mundo que este possa ter do conceito de saúde.

Mas qual a relação com a etnografia, dado que a escrita é mais tendenciosa à didática pedagógica da oralidade? Não é tão simples, confesso. Todavia, a etnografia está, ao meu ver, no campo da compreensão livre do fazer pesquisa, na releitura da teoria para a prática. Porém,

a própria forma como se lida com a oralidade é um objeto de interesse nesta pesquisa, logo, está presente na discussão metodológica, ou seja, faz parte de um todo que, instrumentaliza a coleta de dados no campo.

Conceituar a etnografia seria uma presunção da minha parte, ainda mais que não sou antropólogo e tenho, acerca da área, leituras muito pontuais. Porém, interessa-me narrar sobre como foi o processo de desconstrução e adequação ao campo etnográfico que aqui foi atravessado por uma pandemia de COVID-19. Costa *et al.* (2010) levanta questões importantes em seu texto, colocando que o método etnográfico é mais denso e complexo do que se possa imaginar.

Esse tipo de pesquisa impõe, como grandes desafios, o confronto contínuo do pesquisador com seu horizonte teórico e o exercício permanente de sua autorreflexão e crítica. O pesquisador pode, não raras vezes, encontrar dificuldade para incorporar as vozes e as reais motivações dos parceiros - os colaboradores - ao diálogo que se inicia com a pesquisa. (COSTA *et al.*, 2010, p. 932).

Estar tão aberto ao campo e, ao mesmo tempo, tão consciente do papel político que a etnografia possui mostrou-se um desafio, em certo momento, por buscar constantemente estratégias de protagonismo para as possíveis interlocuções, já que, considerando Pacheco (2016), a oralidade meramente transcrita não tem em si o elemento oral necessário para se compreender o todo que o falário significa, ou seja, o discurso está bem além da estrutura, essa mesma tão higienista da pluralidade dos corpos físicos, ou não, que dialogam com a proposta de reflexão sobre a memória ancestral como artefato basilar para o processo de curas pesquisado.

Adentro o método com o referencial de Verger (1992) que cita os processos de resistência da oralidade, descrevendo o que ele próprio encontrou no seu campo de pesquisa sobre a comunidade de candomblé da Bahia,

Os africanos conseguiram sua sobrevivência como raça e como cultura, resistindo de uma forma tão sutilmente inteligente que foi confundida com aceitação dos cânones brancos ou com inferioridade cultural. Quando fomos até os testamentos, inicialmente nos espantamos com a falta de pistas deixadas pelos africanos quanto à sua própria cultura, até que nos apercebermos de que o maior vestígio era o silêncio (VERGER, 1992, p. 87).

O silêncio, descrito por tantos outros trabalhos, mas, como posto por Pierre Verger em sua obra, é algo que o ensurdece, enquanto etnógrafo que foi, pois deixa à deriva um punhado de outras perguntas que, por mistério e funcionalidades próprias das religiões de matriz africana, não são comentados ou descritos, muito menos expostos ao relento. Quando o são, diz Caputo (2012), é de forma irresponsável ou criminosa, em que há potencial efeito negativo para o grupo, além de intenso prejuízo social e político que, quase sempre, é depreciador e punitivo, acompanhado da distorção dos fatos e juízo de valor.

Pierre Verger, francês radicado nos terreiros baianos de Salvador, postulou que, a etnografia é um instrumento valioso de estudo dos povos tradicionais, mas em se tratando de determinados grupos, torna-se um legítimo verificador do que consta publicado, em muitas vezes, por outros que não pertencem ao grupo observado e que dele reestruturam dados identitários preciosos. Verger (1992) cita o caso do padre Baudin que, em meados de 1884, publicou um trabalho acerca da etnografia que realizou nos mais de dez anos em que viveu na Nigéria. Para Verger, tem-se aí o modelo do que não fazer em um trabalho etnográfico.

Os conceitos apresentados pelo padre Baudin, importante destacar que, o mesmo estava em missão de catequização no território nigeriano, representa uma profunda e onerosa confusão conceitual, carregada de juízo de valor, mas para além disso, repleta de racismo. Fato similar, assim como visto por Verger na sua busca bibliográfica, encontrei no meu caminho pela pesquisa e considero importante colocar para debate neste trabalho.

A primeira etapa do meu projeto de pesquisa consistia em revisar a literatura e buscar referenciais teóricos, a fim de ter maior embasamento na ida ao campo. Assim, ao visitar o que já foi feito acerca dos sistemas de saúde tradicionais, foi possível ter maior noção do que esperar, bem como filtrar o que ainda está sem resposta. É uma etapa importante e indispensável, devo colocar, pois atina o olhar para o novo, quando realizada uma leitura sincera e livre de amarras conceituais. Aprendi muito nesses momentos de diálogo com outros autores, sendo inegável a contribuição dada por eles, mas olho para alguns, como Pacheco (2016), e logo percebo que parte do referencial a ser consultado reside na própria memória oral ancestral que o campo me apresenta nas idas e vindas. Logo, tenho o cuidado, a partir de então, de deixar mais evidente o dito nas conversas, tornando a literatura publicada um mero pano de fundo e não mais o primeiro plano do que idealizo como produto.

Dessa forma, passei a buscar os nomes que poderiam ressoar as suas vivências por aqui. Mas novamente, ressalto, havia uma sindemia no meio do caminho e tudo foi bem mais

complexo de ser feito. O acesso aos agentes comunitários de saúde, a fim de consultar sobre o território e possíveis atores, como feito em outros trabalhos, não foi possível. Motivo? A própria sindemia que restringia muitos contatos, outrora, corriqueiros da realidade nas periferias do Distrito Federal. Parti para uma busca ativa no boca-boca, perguntando para um aqui e outro ali, sondando a *internet*, outros trabalhos e pesquisadores.

O perfil era amplo, assim como a busca, mas havia um critério de inclusão claro quanto ao trabalho com a memória oral ancestral, bem como o respeito à relação com a comunidade em que residia, a fim de se observar os múltiplos fatores descritos por Guimarães (2017) em seu trabalho sistematizador de uma série de atributos que conferem ao ator popular a outorga de terapeuta popular.

A legitimação desses atores sociais ocorre, normalmente, por eles possuírem mais sensibilidade para entender o sujeito em sua totalidade, ou seja, estarem inseridos em códigos culturais localizados, serem lideranças reconhecidas, tradutores dos males físicos e espirituais e referenciadores – isto é, encaminham os sujeitos para outros especialistas – entre sistemas médicos. Atribuindo, dessa forma, significado aos males relatados e legitimando o sentimento do usuário, esses terapeutas populares combatem os males físicos e da alma, consequentes de relações sociais. (GUIMARÃES, 2017, p. 65).

A busca retornou com 3 mulheres, de forte relação territorial e que preenchiam o quesito da memória oral ancestral. Essa era, inegavelmente, uma preocupação constante, pois se via a ascensão de restrições sociais à título de controle sanitário do vírus causador da COVID-19. Encontrar em tão curto tempo três interlocutoras aptas a participarem do projeto elevou as minhas expectativas, acompanhadas da reflexão acerca do *link* que estabeleceria entre elas. Ainda, a forma de atuar das possíveis interlocutoras era totalmente divergente uma da outra, fazendo-me revisitar a literatura constantemente e buscar novos rascunhos sobre o que já havia sido produzido sobre a terapeuta popular que encara o seu ofício como dom divino e a terapeuta popular que apenas confere aos sistemas tradicionais de saúde uma forma de complementar a renda.

Em ambos os casos, reforça Guimarães (2017), não há certo ou errado, dado que a subsistência é natural de ser retirada de demandas manuais que ocupem grande parte da jornada útil do dia. Porém, a autora coloca que o perfil predominante está para a constituição de uma rede de solidariedade, sendo essa última marcadora de muitas práticas terapêuticas populares,

já que se associa à fé o ofício de curar, logo, no contexto de deidades e divindades, a caridade se coloca no patamar máximo, todavia, não se pode tê-la como única possibilidade da atuação dessas pessoas.

De outra forma, fez-se necessário e compreensão do conceito de sistemas de saúde tradicionais, posto como um critério importante na inclusão ou exclusão dos dados coletados.

Estes sistemas tradicionais de saúde se apresentam numa grande diversidade de formas, sempre considerando as pessoas integradas ao contexto de suas relações sociais e com o ambiente natural, consistindo ainda num recurso precioso para a preservação ou recuperação de sua saúde. (Brasil, 2002, p. 10).

Assim, passo a referenciar os sistemas tradicionais de saúde como algo pensado em rede, pois não se concebe a promoção de cuidados populares à saúde de forma isolada, mas sim pensada a partir do coletivo, aqui denominado de comunal. Isso me leva a acrescentar a oralidade e memória ancestral como pertencentes aos sistemas tradicionais de saúde, pois, dialogam com múltiplos fatores interligados ao cuidado, ressignificado na busca e oferta de cura. Logo, penso em sistemas terapêuticos populares de saúde, capazes de abarcarem a memória oral-ancestral e todos os outros aspectos pertencentes aos sistemas tradicionais de saúde.

Mas retornando às 3 interlocutoras. Iniciei a coleta de dados ainda de forma virtual. Tanto as interlocutoras quanto eu tínhamos restrições e ressalvas para os encontros presenciais. Eu ainda não estava com a cobertura vacinal completa contra a COVID-19, não dispunha de muitos recursos financeiros para aquisição volumosa de equipamentos de proteção individual (EPIs - máscaras, capote, viseira, luvas etc.) e infelizmente ainda encarava o campo como algo distante da minha realidade, grande parte, pela pouca vivência, quase nenhuma, com atividades presenciais do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, donde vem o vínculo com o mestrado.

Os encontros seriam, a priori, via *WhatsApp*, por videochamada. Não haveria necessidade de *links* ou cadastro em plataformas. Apenas bastava atender à solicitação de chamada. Utilizei o próprio recurso de gravação de tela do Sistema iOS, do iPhone 14 Pro Max que tenho. A partir disso realizaria as reflexões, logo após as primeiras gravações, a fim de entender a qualidade do material que estava gerando. Do outro lado da tela é esperado que as interlocutoras estivessem em lugares que dispusessem de boa conexão com a *internet*,

preferencialmente, com boa iluminação e o mais silencioso possível. Poderiam, ou não, contextualizar as suas falas aos seus ofícios, colocando elementos lúdicos do que estavam citando no discurso. Utopia branca, delírio machista ou pura ignorância? Fica a critério de quem ler.

Vou julgar como inocência o belo equívoco que construí com essas mulheres numa tentativa de entrevistá-las virtualmente. Neste momento, cabe citar apenas o nome referenciado por uma delas, Mãe Batá, de quem darei mais detalhes no decorrer do texto, sendo ela a interlocutora 3. A interlocutora 1 denominei de Joana, sendo a interlocutora 2 denominada de Isa, nomes fictícios e, logo se dará a razão dessa escolha. Outra informação importante, todas possuíam afazeres domésticos, sendo a Joana funcionária em uma escola pública e possuía uma jornada extensa e que, sem dúvidas, ultrapassa a restrita ao trabalho, fundindo-se a do lar. Já Isa cuidava dos 4 filhos, todos abaixo de 12 anos de idade. Agora coloco, com muita franqueza, como essas mulheres dariam atenção a uma videochamada de mais de 20 minutos comigo? Em se tratando de etnografia voltada para a oralidade, é possível mensurar o prejuízo visível nessa abordagem *on-line*?

Nada é impossível, deve-se declarar de imediato. Porém, não é fácil. A metodologia deste trabalho era claramente mais complexa que o previsto no projeto de pesquisa. Há uma praticidade no encontro remoto que, “também passou a ser incorporado como um meio privilegiado de produção de encontros etnográficos” (SEGATA, 2020), beneficiando muitos estudos durante períodos de isolamento social. A urgência mundial provocada pela COVID-19 acendeu o debate sobre como determinadas áreas de conhecimento vão se adequar, agora ou num futuro próximo, ao avanço tecnológico. Mas, como coloca Segata (2020), se por um lado a coleta virtual dos dados representa praticidade ou uma resposta viável às limitações sanitárias, não se deve deixar de observar a própria configuração da etnografia, os impulsos dados pelos algoritmos das plataformas e a falsa constatação de dados que, na verdade, não passam de simulacros de um objeto social muito mais amplo, denso e complexo.

Caetano, vou te pedir mil desculpas, mas hoje está impossível aqui em casa, só o Sangue de Jesus. O meu marido saiu e não tenho com quem deixar os meninos para conversar sossegada contigo. Se eu bobear, atei fogo na casa comigo dentro e ainda fazem a dancinha da vitória na calçada. Tenho bastante coisa para embalar, também, as encomendas estão prosperando, graças a Deus! Vamos remarcar a

conversa de hoje? Quando eu tiver quem olhe as crianças eu consigo dar mais atenção para você, pode ser? (transcrição da gravação do encontro virtual com a interlocutora 2, Isa, 2021).

Só um momento. [pausa de dois minutos na videochamada]. Voltei. Estou organizando as atividades para enviar para os alunos. Você acredita que querem fazer com que essas crianças estudem pelo Google Meet e o Google Class Room? Zero condições, amigo. Tem aluno que não tem como acessar essas plataformas que, diga-se de passagem, não é nada leve, são super pesadas e consomem um pacote de dados em questão de minutos. Eu mesma não tenho mais nem onde tirar internet para sustentar essa maluquice. Espera. [pausa de quatro minutos na videochamada]. Desculpa. Mas eu estava aqui pensando, já participei de outras pesquisas para mestrado, será que não podemos trabalhar com questionário? Você me envia as perguntas e eu vou te respondendo, pode ser via Google Forms mesmo. Essa coisa do WhatsApp é complicada para mim, não vou mentir não. Tem cliente mandando mensagens toda hora e aqui na escola é complicado dar atenção para todos. Aqui na escola eu digo, pois estou no horário de aula [sorriu, pela confusão feita entre a sua casa e escola]. No último trabalho em que participei assim, também tive acesso às falas das outras pessoas, antes de publicar, acharia legal se fizéssemos assim, também. (transcrição da gravação do encontro virtual com a interlocutora 1, Joana, 2021).

Menino, a conexão aqui é péssima. Deixa eu entrar e ficar perto da caixinha da Oi. Liga daqui a pouco. [pausa de quase 10 minutos]. Agora pronto, vamos lá, menino. Você está me vendo? Chega aqui, Odessi, veja se estou aparecendo para ele. - Está sim, minha mãe. [aparece um dos filhos de Santo de Mãe Batá na tela, dando suporte à ialorixá]. Como é, meu filho, você vai perguntar e eu vou responder é? Ei, Odessi, corre aqui, como é que me deixa mais magra no vídeo? Vão pensar que tenho retenção de líquidos, meu filho, e eu tomo hibisco. - Minha mãe, hibisco pode lhe fazer mal, não? [novamente aparece o rapaz, agora procurando um filtro para no aplicativo que emagreça a

líder religiosa, que entra em um debate acirrado em defesa do uso de chá de hibisco para liberação de líquidos retidos no organismos. O diálogo entre os dois dura quase 15 minutos e eu apenas observo calado] - *Mãe Batá, já estou pronto. Quando a Sra. quiser podemos começar.* [interrompo a dupla no debate acalorado sobre os benefícios e malefícios do chá de hibisco, tendo ambos por referência o Programa Mais Você, apresentado por Ana Maria Braga]. *Meu Deus, até esqueci do menino. Estou pronta, pode começar* [responde a Mãe Batá, tendo somente os olhos na tela, dada a posição em que segura o aparelho]. (transcrição da gravação do encontro virtual com a interlocutora 3, Mãe Batá, 2021).

Os encontros seguiram, sempre muito tumultuados e de difícil compreensão de algumas falas. Noutros momentos, era eu quem sofria a interrupção, fosse do carro da pamonha que passava na minha rua, ensurdecendo aos possíveis clientes, fosse de alguma ligação, mensagem ou falta de conexão. Em todos os casos, o que era programado para durar 45 minutos de captação de áudio, resumia-se a poucos minutos de discurso desconexo, muitas vezes com respostas automáticas, como quando perguntei à uma delas “como tem sido para continuar à atender as pessoas no meio da sindemia?” e obtive a resposta “*esse negócio de pandemia, corona é tudo invenção do PT, Caetano, querem criar um caos global, você viu que isso tudo surgiu na China, país comunista*” (interlocutora 2, Isa, transcrição de áudio-chamada gravada em setembro de 2021).

A interlocutora 1, Joana, era, dentre as 3, a que melhor se adaptava à ferramenta virtual. O perfil de Joana, além de mais nova em idade, contava com um nível superior e uma assessoria privada para o *E-commerce* que estava abrindo para comercializar produtos naturais, grande maioria vindos da criatividade ancestral da interlocutora que contava com influências quilombolas e indígenas na genealogia. Vendo a demanda das pessoas por produtos mais esotéricos, ofertava desde potinhos muito bem elaborados com uma pimenta e sal grosso, até patuás, espécies de amuletos com itens acondicionados no interior de pequenas bolsinhas de couro ou tecido costurado. Na sua loja virtual era possível encontrar outros produtos, como benzeção, com hora marcada, ou, leitura de tarô e mapa astral. Ofertava assessoria e consultoria para determinados assuntos cotidianos, como trocar de carro, purificação de casa, benzeção de crianças e serviços de doula.

Joana, interlocutora 1, 35 anos de idade, formada em Farmácia por uma universidade federal do Centro-Oeste. Residia na Ceilândia (DF), mas possuía casa em um bairro de classe média-alta, Águas Claras (DF). Atuava como docente numa escola da rede pública, como professora de contrato temporário. Não relatou ter filhos, mas dizia não querer citar muito da vida privada, alegando ter construído limites entre o ofício terapêutico e a vida particular. Não era adepta de nenhuma religião, quando ia a alguma celebração optava pela missa, lugar em que se sentia confortável e longe de extremismos. Adotou a estratégia do comércio virtual para abranger pessoas interessadas em produtos naturais durante a pandemia, tendo criado uma marca com uma boa carteira de clientes em pouco tempo. Algo que despertou a minha atenção em Joana era a relação que a mesma mantinha com os saberes populares e acadêmicos, buscando uma prática terapêutica mais baseada em evidências científicas, sempre com citação de estudos e pesquisas farmacêuticas. Pouco, ou quase nada, referenciava uma ancestralidade no seu ofício. A caridade e a solidariedade estavam presentes, mas limitadas à cota que estipulou mensalmente, visando melhor aproveitamento dos recursos e projetando retorno financeiro com os investimentos em insumos.

Isa, interlocutora 2, tinha 46 anos de idade, mãe de 4 crianças menores de 12 anos, goiana, criada no interior, na zona rural, não completou os estudos e pouco acreditava na ascensão social por meio deles. Os filhos, dizia orgulhosa, eram criados como patriotas, para defenderem o país de uma onda de inversão de valores. Preenchia completamente o requisito da memória oral ancestral, sendo bisneta, neta e filha de parteira e benzedeira. Sabia rezar picada de cobra peçonhenta, quebranto em recém-nascido e narrou, voluntariamente, técnicas de parto descritas em outros trabalhos, mais densos e profundos sobre o tema, em que se revelam detalhes do ofício com maior riqueza textual, fato correspondido por Isa nos encontros. Casada, na Igreja - como sempre reforçava, Isa era apoiadora do Governo Federal eleito em 2018 e, não raras às vezes, expunha determinadas opiniões do seu líder, reproduzindo-as como verdades absolutas, tal qual, sobre o uso de cloroquina associada com azitromicina, da ameaça biológica que as vacinas representam, ou da necessidade de resgatar valores sociais tradicionais, como a proibição da união homoafetiva e a militarização das escolas.

Isa e Joana estavam inseridas em contextos de vida totalmente diferentes da interlocutora 3, Mãe Batá, a quem dedico um tópico mais adiante. E a quem a Isa, a interlocutora 2, se recusou a ter os seus dados associados. Deparei-me com um contexto de campo inusitado, atípico e bem mais agressivo que muitos colegas. Dizia muito sobre o contexto político do país, talvez até do mundo. Encontrei um punhado de divergências daquilo que Guimarães (2017)

encontrou no seu campo, antes da sindemia e de um aglomerado de cascatas radicais que puseram a todos num flerte com o neofascismo, uns repudiaram de imediato a pseudo liberdade de expressão patriótica, já outros, não se fizeram de muito rogados, abraçando a promessa de uma fantasia delirante de nação unificada por valores unilaterais e de discursos de ódio e extremismo.

Lembrei-me que o campo “*tem dessas coisas*”, nem sempre encontramos na prática o que vemos na teoria. Isso não invalida o trabalho consultado, ainda na etapa de revisão bibliográfica, apenas mostra o quão dinâmico e flutuante é o território/campo. Mãe Beata de Iemanjá, conhecida ialorixá que residia no Rio de Janeiro (RJ), chegou a ser escritora e, muito premiada em sua cidade, citava em seus candomblés, da qual tive o privilégio de testemunhar a energia singular do lugar, a dialética de Exú, Orixá da comunicação, do quanto todas as coisas estão por ele regidas numa constante rotatividade, ou seja, nada se mantém parado no universo, graças às mãos de Exú que movimentam todas as coisas. Exú é a rua, é o povo andarilho, nada teme, nem de nada é temido. Quem tem medo de Exú é porque com ele nunca se sentou para beber. Apelei a Exú. Para quem tem fé na ancestralidade, esperar pedra cair do céu é tolice, diria a minha avó materna, Anizil Caetano. Sentado numa mata, zelando pela segurança do meio, rodei um padê⁸ para Exú, que logo trouxe respostas para este trabalho.

Joana, interlocutora 1, enviou-me um e-mail. No corpo do texto pedia as mais sinceras desculpas, mas não poderia continuar como minha interlocutora, pois, segundo ela, uma amiga havia ingressado no mestrado e abordaria uma temática similar, assim, era preferível dar assistência à outra pesquisa. Não entrei em desacordo, pois é pétreo o direito de desistência de participação dos parceiros de uma pesquisa a qualquer momento.

O desembarque de Joana significou muito além da perda do material já coletado, com muitas dificuldades, em tempos de isolamento social e inúmeras adaptações para coletas de dados. Mas eu estava experimentando algo novo, até para alguns docentes do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, em que teria que lidar com o luto da perda de uma interlocutora na pesquisa. Esses atravessamentos dizem muito sobre o fazer pesquisa durante uma sindemia. Um estudo realizado por pesquisadores da Fiocruz, com cerca de 6 mil participantes vinculados a programas de pós-graduação das 5 regiões do país, revelou que o meu episódio com a interlocutora não foi uma exclusividade. Segundo Corrêa *et al.* (2022), o contexto sindêmico (denominado pelos autores do artigo como pandêmico) acentuou efeitos deletérios na pós-

⁸ O Padê de Exú é uma oferenda composta por farinhas e iguarias para o Orixá.

graduação, cuja rotina é submetida a constante estresse. Dentre os achados, 80% dos pós-graduandos tiveram que alterar os seus projetos de pesquisa, sendo que mais de 30% realizou alterações significativas no escopo e 9% alteraram por completo o objeto de pesquisa.

A relação com a pesquisa, após um rompimento abrupto e repentino de uma parceria, é um evento traumático para o pesquisador que, passará a lidar com a busca de novos referenciais, reflexões e contextos para o que já havia dado por superado. Esse movimento de contração e retrocesso no campo é perceptível na escrita que passa a ser melindrosa, sintetizada num discurso que não é mais o original, mas sim uma segunda edição do que já havia sido pensado. Corrêa *et al.* (2022) ainda contribui acerca do adoecimento mental da comunidade pós-graduanda, em que se percebe o agravamento de fatores estressores favoráveis ao sofrimento mental. Lidar com o luto não é experiência que deva ser ignorada, pelo contrário, deve ser sentida e ressignificada, ao seu próprio tempo, de acordo com a compreensão da situação.

Em relação à Isa, interlocutora 2, não foi possível dar continuidade à sua participação. As alterações nas rezas ou a substituição dos nomes das ervas, como o fez no caso da Comigo-Ninguém-Pode, que virou Profeta Elias (causando uma grande confusão na própria escrita da reflexão das suas falas), isso e muito mais não foi o maior dos embates. Mas ter que lidar com falas de extremo negacionismo, desapropriação cultural, racismo (quando comparou o culto afrodiaspórico ao satanismo, desafeto da Igreja Cristã, por exemplo) ou quando impunha a mim uma espécie de alfabetização política, considerando que eu, por ser vinculado à uma universidade pública, era, ao que disse, “*esquerdopata, comunistazinho safado*”, ou, quando não voltada para isso, concentrava-se no “*nordestino é tudo burro, gente sem cultura*”.

Porém, o fator determinante incidiu quando, por rotina, eu lhe apresentei a transcrição do conteúdo gravado, já com os destaques daquilo que eu considerava mais pontual e que, em outros encontros, gostaria de retomar para maiores esclarecimentos. Entendi essa abordagem como uma forma de maior inclusão e participação das interlocutoras no processo criativo do manuscrito, além de possibilitar a constante revisão dos acordos em campo. Todavia, ao ver que o nome do seu líder político não surgia no meu texto, muito menos discursos ofensivos e epistemicidas eram aqui estimulados, a interlocutora se mostrou contrariada. Ao se despedir, após cerca de 110 minutos de conversa na garagem de sua casa, Isa questiona “*Caetano, você vai votar no presidiário?*”. Fiquei surpreso com a pergunta, mas senti a necessidade de uma resposta, haja vista aquela mulher estar doando do seu tempo para o meu benefício, “*Dona Isa, eu ainda não sei, tenho que estudar melhor as propostas de cada candidato*”, respondi com naturalidade e muita sinceridade.

Em outras épocas essa pergunta não significava muita coisa que não fosse além de uma curiosidade banal ou promoção de um debate trivial e furtivo. Mas, desde 2018, viu-se a ascensão de polaridades políticas no Brasil, acirrando tensões entre as pessoas, cujo fundamento era o “amor à pátria”, mensurado a partir do seu posicionamento político. Se você se posicionar à direita - salvador; mas se fosse à esquerda - culpado por toda tragédia do país. No olhar de Isa era muito notória a insatisfação. Batendo os pés no chão, num gesto de ansiedade, decidi falar o que talvez quisesse ter dito há muito tempo. Mas recuou. Apenas acenou, voltando-se para o interior da sua residência. Horas depois recebo uma mensagem de voz no celular.

Não sou mulher de meios termos, rapaz. Comigo é preto no branco. O vizinho, ontem, veio falar que é perigoso você andar aqui, que esse pessoal da UnB [Universidade de Brasília] é “tudo” comunista, fumador de machonha e errado. Você fica falando das coisas que a minha mãe me ensinou como se fosse ela estivesse viva. Não estou gostando disso não. Isso é espiritismo, rapaz, coisa do diabo. Eu sou evangélica, tudo que sei fazer eu santifiquei, purifiquei para o Meu Deus. As minhas tias e a minha avó eram idólatras, cultuavam o demônio, iam para missa adorar um deus morto. Eu não, não aceito isso na minha vida, isso é maldição, igual esses demônios do PT, esse tal de Lula é o próprio anticristo. A Bíblia manda não me assentar à mesa dos escarnecedores, comer carne do pecado. E agora tem essa macumbeira ai da Ceilândia, não! Não está certo isso. Eu sou uma mulher defensora dos valores da família, entendeu? Deus tem levantado famílias como a minha para mudar a história do Brasil. Deus levantou o servo dele e o colocou como presidente, um homem honesto e que vai mudar o Brasil. Esse papinho de índio, de terreiro, disso e daquilo outro, isso é levante do inimigo, é o diabo criando moda para destruir as igrejas, fazerem as pessoas aceitarem ofertas para o diabo. Ele veio para matar, roubar e destruir, o diabo não veio fazer outra coisa, sabia? Eu nunca acreditei nesse negócio de força da natureza. Você tem que ler Olavo de Carvalho, rapaz! Eu tenho o livro dele, eu devia ter dado para você levar. Lá tem dizendo que o povo africano, na verdade, pagou pelo o que fizeram a outros povos, por isso a escravidão é um castigo que Deus deu a eles. A mesma coisa é a AIDS para os gays. Todo mundo sabe disso, mas querem calar a voz do povo de Deus. Eu faço muita coisa que a minha avó fazia, mas agora faço à serviço

de Deus, o único e verdadeiro. Eu não acho nada certo o que você está fazendo! Pesquisar terreiro? Eu fiquei decepcionada com você. Não sei se quero o meu nome envolvido nessas coisas não. Vou conversar com o meu esposo e ver o que deve ser feito, mas não vou continuar dando entrevista se o nome do presidente [cita o nome do presidente eleito em 2018] não for aparecer. Não entendo, se fosse outro nome aí apareceria? Tenho certeza que sim. (transcrição da mensagem de voz encaminhada por Isa, via WhatsApp, 2022).

Em comum acordo, eu e Isa optamos por encerrar a parceria. Julgo muito importante apresentar que acordos prévios podem deixar de existir quando se está em campo. São esses e tantos outros momentos de aflição em campo que fazem com que surja uma “sacada”, uma espécie de “*insight*” (MAGNANI, 2002) que corrobora para uma releitura do que já está posto no trabalho etnográfico.

Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. (MAGNANI, 2002, p.136).

O novo entendimento requer uma nova abordagem, leitura, acúmulo e estratégia na etnografia. Descobre-se rápido, quando se está em campo, que é preciso saber dialogar com os nativos de forma persuasiva, mas nem toda barganha do mundo os fará ceder a um formato de pesquisa que confronte as suas crenças, valores ou ideologias. Há de se reconhecer que, esse diálogo é um grande quebra-cabeças, cujas peças não estão de posse do pesquisador, mesmo que por ele passem rotativamente, deve-se observar o contexto, pois, até aquilo que aparentemente não deu certo, constrói o mosaico de reflexão e crítica quanto ao campo e o método que o pesquisador deverá explorar para o produto.

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos. (GEERTZ, 1989, p.20).

Essa tentativa de leitura é importante ser considerada, dado que cada pesquisador terá a sua própria interpretação do que está disponível para ser lido. Mas há um dizer popular que “*uma coisa leva à outra*”, e na etnografia não poderia ser diferente, pois, percebo que para abordar as interlocutoras em seus territórios foi necessário resgatar estratégias da pedagogia, as

mesmas que uso em sala de aula, para dar conta da timidez, do acanhamento e até mesmo desinteresse que as mesmas apresentavam frente ao gravador. Ficando claro, assim, que quando se pensa em etnografia não se deve reduzi-la à uma única estratégia ou receita de bolo, apesar de que, toda técnica tem lá as suas normas, mas não quando se quer falar do fato vivo, mutável e dinâmico inerente à humanidade, que é a própria construção social que exala dela.

Ao perceber que não teria 2, das 3, interlocutoras que eu havia pensado para o projeto, deparei-me com a tal sacada, o “*insight*” de Magnani (2002) e, transeunte naquela que foi a casa de Darcy Ribeiro, a Universidade de Brasília, notei que o descompasso do campo era por si só um próprio achado etnográfico. A discordância entre o que já foi narrado e o que eu estava encontrando agora revela a influência de contextos que merecem melhor atenção, até para que se possa dar novos passos na defesa da oralidade e dos saberes tradicionais e populares promotores de cuidado à saúde. A máxima é que, o campo é tão imprevisível quanto as águas de Oxum, calmas e serenas num momento, ou, turbulentas e agitadas noutro.

A descoberta acerca dessas mulheres se deu na jogada ao vento, diria a minha avó paterna, que é quando se joga entre pessoas próximas determinada necessidade, esperando o vento e o tempo devolverem uma resposta. Trata-se de um costume de quem tem fé na ancestralidade e associa o cotidiano à manifestação dos De Lá. Não é acaso ou aleatoriedade, pelo contrário, é deixar que o fluxo das coisas encontre o caminho certo até o objetivo de existência. Inicialmente eu estava pensando em acionar agentes comunitários de saúde e sistematizar possíveis interlocutores, territórios e cenários em que a minha busca retornasse com um saldo mais significativo. Mas, se havia uma pedra no meio do caminho do poeta Carlos Drummond de Andrade, havia no meu a pedreira por inteiro, sorte minha foi que Xangô mora lá no alto da pedreira e faz pedra rolar.

1.2. Com amor, para Dona Cecí - fazendo pesquisa durante a síndrome de COVID-19

A experiência de realizar pesquisa em campo durante uma síndrome de COVID-19 seria, por si só, elemento de debate e reflexão. Inúmeros estudos, pesquisas e trabalhos surgiram nesse período, sendo relevantes as considerações acerca do contexto global do momento de emergência, ponderando acerca do conceito de pandemia, bem como os desdobramentos que a resposta a ela representa efetivamente para a população.

Uma pandemia é, então, um evento múltiplo. Os surtos que o constituem nunca são iguais. Cada um deles pode ter intensidades, qualidades, formas de agravo, prevalência e de contenção que são muito particulares. Há distinções socioeconômicas, culturais, políticas, ambientais, coletivas ou mesmo individuais que tensionam a homogeneidade do risco, da doença e do cuidado. Há formas de estabelecer alguns padrões, como por exemplo, a identificação do agente patógeno e a compreensão de sua mecânica biológica de infecção. Mas, de um ponto de vista antropológico, um vírus sozinho não faz pandemia, tampouco explica a doença que pode resultar do contato com ele. Há sempre um emaranhado mais ou menos contingente que estabelece condições favoráveis para que um evento como este ganhe forma, extensão e intensidade. Então, falta d'água em inúmeras comunidades faz pandemia. Negacionismo e *fake news* fazem pandemia. Racismo estrutural e ambiental, desigualdades de gênero e falta de acesso a direitos fundamentais fazem pandemia. Uma economia precária, que impede que toda a população se isole e viva o tempo do cuidado com segurança, faz pandemia. Ônibus lotado, linhas de produção a todo vapor, comércio aberto. A lista é grande e o vírus é só um dos itens dela. (SEGATA, 2020, p.8).

Logo, pensar em sindemia, à luz de Horton (2020), é concordar com o levantado por Segata (2020) que existem atravessamentos outros, para além do vírus, que devem ser lidos e explorados para se que possa compreender, de fato, o que atravessamos, enquanto humanidade, nos últimos anos. Assim, compreendo que o meu itinerário de pesquisa é uma narrativa importante, dentro do micro universo que criei, estando relacionado aos desdobramentos que acompanham, tanto o campo, quanto o produto que dele possa ter projetado.

Iniciei o contato com as interlocutoras, uma participante e duas desistentes, em janeiro de 2021, indo até maio de 2023. Inicialmente realizei encontros virtuais que, como narrei, não responderam à expectativa de laços ou dados significativos. Ainda em 2021, em meados do mês de agosto, iniciei as visitas presenciais, seguindo um rígido protocolo de biossegurança. Há um hiato de quase oito meses do virtual para o presencial. Nesse período realizei incontáveis anotações em um caderno, pensando nisso como um momento de registro da minha própria passagem pela sindemia.

Dentre as notas, destaco para o diálogo, estão as que se referem à minha vida acadêmica, ao projeto de pesquisa e ao campo. Como foi pesquisar durante a sindemia de COVID-19? O

que mudou de 2021 para 2023 na minha relação com o campo, a pesquisa e as experiências decorrentes dela?

Ainda é estranho pensar em escrever com letra cursiva, mas até nisso a pandemia permitiu um reencontro. Há quantos anos eu não parava para escrever assim, com uma caneta e um caderno com folha livre. Fez-me lembrar de um livro de receitas, já bem velho, que a minha mãe guarda, entre outras coisas da época em que eu era criança, talvez 4 ou 5 anos. Receitas nunca realizadas, mantidas apenas nos recortes das revistas, com fotos inspiradoras para uma aspirante à cozinheira. Mas há dicas de chás para doenças mais comuns, como resfriados. Há uma imagem de São José, Santo de quem meu avô materno herdou o nome, Vô José, ou “vô Dé”, figura de quem minha mãe fala com nostalgia e amor incondicional. O confinamento social me fez querer conhecer as histórias, causos e memórias acerca dessas pessoas que constroem a minha árvore ancestral. Há cartas do vô Dé para minha mãe e dela para ele. Nelas trocam receitas e combinados sobre cuidados, como rezar a oração de São Benedito com a mão no umbigo do filho mais novo, ou jogar grão de milho branco cozido no telhado, para espantar o mau-olhado. Noutros momentos, falam sobre a morte do vaqueiro Jacsson, que morreu por picada de cobra na Serra. Meu avô cita que o meu bisavô, pai de minha avó materna, logo, seu sogro, ainda tentou rezar a picada com Cipó de Tracuí, mas não foi possível salvar o rapaz, que teve cortejo até o cemitério da cidade, com os vaqueiros tocando o berrante e a boiada rumo à beira do rio Parnaíba que divide o Piauí e o Maranhão. Essas cartas, nunca antes citadas por minha mãe, fazem parte de um registro precioso da troca de informações, memórias orais grafadas, numa época em que não havia e-mail, WhatsApp ou que telefonar para outro estado era algo absurdamente caro. Coloquei-me a pensar sobre o território digital que terei que acessar para iniciar a coleta de dados com as minhas interlocutoras. Os textos narram apenas o fato final, não descrevem nada além do ato consumado, como a morte do vaqueiro. Citam aqui ou acolá uma pessoa, que tento personificar, mas não descreve o dia - fazia sol ou estava nublado? Mas que diferença isso faz? Ora, toda! Há outra carta, enviada em 1995, uma carta póstuma de minha mãe ao meu avô Dé, como quem sentisse saudades do velho hábito entre pai e filha, em que consta a descrição do dia da partida do meu avô. Estava um sol solitário no céu de Brasília, sem nuvem a perder de vista, só o azul claro do Planalto Central. Ela se sentiu sozinha no mundo, como a estrela Sol no céu, mas sabia que precisava continuar a brilhar, pois havia quem dependesse dela para sobreviver, eu. Não verei o céu nas chamadas de vídeo com as interlocutoras, nem saberei de suas roupas, trejeitos, olhares, gestos ou o contexto que se passa na hora da fala. Terei que fazer o mesmo esforço que fiz ao ler as cartas do meu avô, imaginar uma cena estática e, a partir dela, criar uma sequência de atos,

mas que, ainda assim, não passarão de leituras prévias do que possa ser o momento que tanto esperei e li nos textos revisados. (Notas do diário de campo, 2021).

Emocionei-me incontáveis vezes ao ler que, lá em agosto de 2021, já sentia o atravessamento de um campo virtual para coleta de dados, mas me impressionei com a analogia das cartas trocadas entre o meu avô e a minha mãe, remetendo à uma forma de comunicação analógica, diante da que se tem no ano de 2023, cuja descrição dos fatos cotidianos é repleta de elementos pertencentes aos sistemas tradicionais de saúde, de detalhes ancestrais, como o meu bisavô ser rezador de picada de cobra peçonhenta usando, de forma bem assertiva, uma erva com potencial antiofídico. Mesmo confinado e amedrontado com o avanço da “peste” (nome que minha avó materna deu ao vírus SARS-CoV-2), deu-me a ancestralidade a oportunidade de encontrar fragmentos de mim tão relacionados ao que buscaria em campo, sendo isso um autorreferencial, apresentado às interlocutoras como experiência a ser contra validada. Como se reza a picada de cobra peçonhenta? De todas ouvi os mesmos nomes e métodos, mas em ordens diferentes e formas únicas de manusear o trauma causado pela picada.

O Boletim Extraordinário do Observatório COVID-19 da Fiocruz publicou, hoje, 25 de maio de 2021, dados preliminares acerca do mês corrente na sindemia de COVID-19. Dados. Já se considera o terceiro pior mês, em número de óbitos por complicações da doença, desde março de 2020. Não é apenas sobre internações e superlotação dos hospitais que se fala nos documentos oficiais, têm-se sobre a miséria (não é nem mais sobre passar fome, é estar em estado de miséria total), violência doméstica, discursos negacionistas e de ódio, a ingerência do Governo Federal eleito em 2018 que, beira um genocídio, cujo alvo persiste nos mesmos grupos, historicamente flagelados pelo discurso higienista neonazista, irmãos e irmãs negros caem nas valas comunitárias, muitos sem qualquer rito, sem qualquer respeito à passagem por entre os vivos. Idosos permanecem como grupo de maior risco dos efeitos deletérios da COVID-19, muitos sequer conseguem atendimento nos hospitais, enquanto isso, o dito presidente da república vai zombando da ciência, preocupado em criar um cenário de guerra ideológica na nação. Isso é tão perverso que, como nunca antes testemunhado, inúmeros terreiros de candomblé e umbanda estão sendo depredados por vários lugares do país. Não bastasse os idosos, bibliotecas vivas da memória do nosso povo, partirem sem qualquer registro do que viram, ouviram e experimentaram, temos agora a debilidade da intolerância. As pessoas estão amedrontadas de participarem de estudos, principalmente relacionados à Universidade de Brasília, que se tornou alvo de postagens nas redes sociais dos ministros do Governo Federal, de constantes rondas de apoiadores da desestruturação da educação

pública, pessoas que acreditam em um falso “messias salvador da pátria”. Havia conversado com Dona Cecília, moradora do Recanto das Emas, filha de parteira, 72 anos de idade, mulher racializada, orgulhosa da sua preta cor, sem dentição, mas de sorriso aberto e dicção apaixonantes, a típica voz de vovó que embala o neto em tardes numa rede na área da casa. Dona Cecí, como prefere ser chamada, não teve acesso à alfabetização, trabalhou a vida inteira como empregada doméstica para a mesma família que, agora com a sindemia, decidiu dispensá-la dos seus serviços, sem direito trabalhista algum. A família de Dona Cecí tentou recorrer à justiça, mas nada está funcionando como antes, e deixaram de lado, ao menos por enquanto. Falei com a anciã por telefone, contato mediado por uma conhecida de minha mãe, que teve o parto feito por Dona Cecí, há poucos dias, dado o medo da parturiente em se infectar no hospital, ou de simplesmente não conseguir atendimento, como tem ocorrido, e gerar sofrimento ao filho. Glória, que trabalha na área da saúde, entregou-se à prática ancestral da parteiragem, deixando que Dona Cecí segurasse o pequeno Ítalo, menino grande e cheio de energia que, no lugar de chorar, fez sorrir ao ver Dona Cecí. Não posso mensurar o quanto foi complexo reunir todas essas informações, de um parágrafo só, o que me faz sentir o contraste dos textos que tenho lido sobre terapeutas populares, de livre acesso, com várias interlocutoras sempre solícitas. Estou cativando a família de Dona Cecí a deixá-la participar da pesquisa. Será a perfeita realização do que havia projetado no escopo de pesquisa, já que Dona Cecí é filha de parteira e Eva, sua filha, tem aprendido com a mãe o ofício sagrado de aparar crianças, ou, como preferem dizer, “parteirar”. (Notas do diário de campo, maio de 2021).

Brasília - DF, Junho de 2021.

Dia 2 de junho de 2021, faltando 14 dias para o meu aniversário. O relógio do Pinguim, pendurado na parede da cozinha da minha casa, presente do meu tio à minha mãe, marca 10 horas e 07 minutos da manhã. Eva, filha de Dona Cecí, ligou agora a pouco. A mulher de Nanã, parteira por excelência, morreu com o agravo respiratório decorrente da COVID-19. Não levou nem 4 dias dos primeiros sintomas, uma febre no final da noite, horário em que o barqueiro vai para o escuro do universo, levando as almas para o Òrun, vulgo céu ancestral para os iorubás. Dona Cecí tentou atendimento em várias UPAs, mas não foi possível. Foi aceita, escoltada pela polícia militar, na UPA da Ceilândia, para aguardar vaga na regulação para algum hospital, provavelmente o Hospital Regional da Ceilândia (HRC), o mais próximo. Eva disse que, quando a mãe chegou próximo à UPA, a ancestral Nanã tomou o seu corpo em transe e ali já sabiam que Dona Cecí havia iniciado a sua passagem para perto dos seus

antepassados, reis e rainhas de África. O corpo será enterrado no cemitério da cidade de Taguatinga (DF), mas sem velório ou muitas testemunhas, nada além da filha e do coveiro. Não posso ser egoísta e pensar que a perda é irreparável para o meu trabalho de dissertação, mas a sensação que tenho agora, no calor do momento, é a de ter perdido uma amiga, uma avó, uma pessoa conhecida de longa data. No candomblé temos um ritual fúnebre muito próprio que deve ser feito para que o vínculo realizado com os fundamentos ancestrais seja desfeito. Não haverá qualquer tipo de cerimônia, nem o lençol de algodão cru como mortalha, sendo em lugar colocada uma lona preta, enrolada ao corpo de uma mulher preta iniciada para Nanã. Que violência. Que atrocidade. Não é apenas sobre a doença, a internação, o despreparo do serviço de saúde em comportar a demanda repentina de atendimento, mas é sobre a memória de quem ali vai indo sem direito à lutar pela vida, sufocada, sem ar. Fica a filha, Eva, chorosa e confusa. É que a espiritualidade atravessa a lógica cartesiana da biomedicina e, quando descumprido o preceito ritualístico, afeta o corpo de quem nela acredita. Dona Cecí seria minha interlocutora na pesquisa, mas foi uma conselheira na vida real, aquela fora do Lattes. Passávamos um tempo ao telefone, ela cantava cantigas de candomblé, dizia algumas palavras encantadas, ensinava sobre o sagrado de aparar uma criança. Tudo isso se vai, não posso usar, se o fizesse seria o ápice da desonestidade e canalhice. Os mais velhos têm dito que, se o axexê não pode ser feito que se faça outra cerimônia, mas jamais o corpo iniciado para o Orixá deve ser enterrado sem ser citado entre os vivos. Fico tendencioso a não inserir essas vivências no diário, mas a perda de uma mulher tão sábia em sua ciência ancestral merece sim um espaço, um ato póstumo de homenagem, de referência à sua grandeza. Oxalá eu tivesse conhecido as suas mãos pessoalmente, quantas vidas abençoaram? É violento morrer no que chamam de pandemia. Não há qualquer registro da prática terapêutica de Dona Cecí. O registro etnográfico ainda foca nas mesmas interlocuções ou se permite adentrar nas periferias do Distrito Federal e buscar narrativas ainda inexploradas? Deixo como questionamento para o campo. (Notas do diário de campo, 2021).

A experiência com Dona Cecí é um ponto importante no itinerário que foi se desenrolando para mim até o campo. As suas narrativas estão intimamente interligadas à minha própria memória, pois há muito em comum entre as minhas ancestrais e a sua vida no serviço doméstico, quase análogo à escravidão, em que os tais patrões a consideravam “parte da família”, mas não como membra efetiva, mas sim uma extensão do capital, a ponto de não remunerá-la da forma correta e justa, desamparando-a no momento de maior necessidade.

Outro aspecto relevante é notar a riqueza que se esconde nas periferias, nas estratégias que as comunidades desenvolvem na promoção de cuidado, mas principalmente na percepção do processo manutenção e transferência do saber, em que se estabelece um vínculo que excede a intergeracionalidade, construindo-se releituras dos saberes-fazer-práticas populares, que passam a ser acomodadas no fluxo presente, dialogando com as tecnologias do novo tempo. Dona Cecí está presente na agudização do olhar etnográfico, no despertar para aquilo que realmente faz sentido para mim nesta pesquisa, que é a prática de cuidado à saúde alicerçada num contexto de vida atemporal e ancestralizado, coletivo na construção da identidade popular, mas muito íntimo no significado que exerce para cada pessoa que se permite ser tocada pelo cuidado afetivo, carregado de simbologias e métodos que percebem o adoecimento como uma integralidade do corpo físico, espiritual social.

Pensar nessa e noutras aparições no itinerário de pesquisa é significativo, por vários motivos e contextos inerentes ao processo metodológico da etnografia, como já citado anteriormente. Sei que a relação do pesquisador com a sua dissertação é carregada de significados e inúmeras entrelinhas que, ao menos para mim, soaria descabível descrever ou revelar por completo, como se estivesse dando por encerrado o vínculo. Acredito, como já espero ter deixado se notado, no vínculo do texto com a espiritualidade relacionada à ancestralidade. Assim, há uma essência energética em cada palavra, pois, surgem carregadas de um laço que foi, paulatinamente, sendo firmado com cada novo passo que dei no ou em direção ao campo.

Essa energia evoca tantas outras energias ancestrais quanto for possível. Há a energia do Orixá Xangô, Deus da Justiça, quando acesso o registro do dia da passagem de Dona Cecí, defendendo ter havido um verdadeiro genocídio do povo negro, originário, tradicional e, principalmente, a parcela que compunha as camadas mais vulnerabilizadas pela política de ódio e negacionismo que ascendeu no Brasil, desde 2018, mas que viu freio em 2023. Surge o magnetismo do afeto intergeracional, tão crucial para o cuidado em tempos de isolamento social, quando eu - pesquisador - pensava estar apenas criando vínculos com uma possível interlocutora, mas na verdade, era a pesquisa fazendo vínculos comigo, em que fui igualmente afetado física, emocional e espiritualmente pelos desdobramentos da sindemia de COVID-19.

Poderia ter discorrido apenas dos entraves e dificuldades, da labuta da máscara N90 e o álcool gel, do capote e tantos outros EPIs que foram necessários em campo e que constroem o itinerário de pesquisa, num grande relato de campo. Mas há neste caminho outros elementos, místicos e mágicos, que encantam a jornada trilhada e que merecem destaque nos anais da

história do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Brasília, são os miúdos da etnografia, os transeuntes que se permitiram serem tocados e, ao mesmo tempo, tocarem este pesquisador.

Reinventou-se a roda, diria Pacheco (2016), em propor novos métodos e abordagens e novas técnicas de coleta de dados. Mas há um “miúdo” etnográfico que é tão importante quanto os instrumentos de pesquisa e merece igual destaque. Trata-se do movimento dialético que refere o olhar para si em um momento de solidude. Mas a própria ancestralidade é, por si só, movimento bidirecional da compreensão, primeiro do eu, para depois da comunidade. Quem sou eu pesquisador indo ao campo? Quais bagagens levo às pessoas com quem terei contato? Falo de ancestralidade, mas de que ancestralidade tenho referências?

O itinerário desta pesquisa tem a sua própria ancestral, alguém com quem se estabeleceu um laço afetivo, extra metodológico, cuja relação está internalizada na própria espiritualidade que a anciã lançou sobre os planos e ideias com ela compartilhados. Compreende-se acerca da pesquisa participativa, não só aquela em que o pesquisador é participante do fato observado, mas ao interlocutor é dada igual autonomia de opinar e ressignificar as etapas do cronograma, como o é à orientadora, aos docentes sensibilizados com o tema ou até às pessoas com quem passei a confidenciar os entraves do “gestar” uma dissertação.

Dessa forma, é coerente citar que, nada do que surgiu após a Banca de Qualificação está fidedigno ao projeto de pesquisa original. O tempo amadurece o pesquisador e, por conseguinte, o olhar para a pesquisa se entrelaça às outras percepções do que é saúde, da dinâmica dos participantes e do diálogo entre o “estrangeiro” (pesquisador) e os nativos (interlocutores). Pode-se questionar, a esta altura do texto, a razão de uma reflexão tão longa somente sobre a metodologia. Ora, se não é isso que nos move ao campo, que dialoga com o nosso ofício e produto junto às instituições de ensino na qual mantemos vínculo, mas de igual, ou maior peso, afeta as nossas vidas.

Tal percepção, mais amadurecida, do “fazer-pesquisa” em meio à sindemia de COVID-19 é embalada por um questionamento “Como fazer pesquisa antropológica durante a sindemia do COVID-19?”, lançado coletivamente pelos pesquisadores do Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva⁹ (CASCA, como é conhecido), sediado na Universidade de Brasília e coordenado pelas docentes Rosamaria Giatti Carneiro (minha orientadora), Soraya Fleischer e o

⁹ Para mais informações sobre o CASCA acesse <https://www.dan.unb.br/pt/pesquisa/pesq/laboratorios-de-pesquisa/laboratorio-casca>

docente Éverton Luís Pereira. Em uma série de encontros virtuais, realizados em 2021, os docentes propuseram a leitura de 3 livros completos acerca da pesquisa qualitativa, a fim de averiguar quais estratégias foram adotadas em campo sindêmico.

O CASCA tornou-se um lugar de troca e construção, de orientação compartilhada, em que não se bebe somente de uma fonte, despertando para a minha pesquisa um olhar para o, até então, despercebido. E aqui cabe pontuar, o processo de escrita compartilhada é uma experiência única e singular, capaz de acrescentar riqueza ímpar à produção textual, mas também à relação entre todos os interessados no projeto a ser executado. Foi a partir desses encontros que o receio de ter fracassado no “fazer-pesquisa” foi sendo dissipado, ao ouvir dos colegas que

Algumas pesquisadoras precisaram se despedir do projeto inicial e criar um projeto totalmente novo. Outras adaptaram o planejamento original, ponderando sobre as perdas e dificuldades no caminho. E várias transformaram percalços em oportunidades, aproveitando para ver outras nuances sobre o outro e sobre si, sobre a alteridade e uma antropologia possível. Foram alterações impostas, mas também escolhas feitas. (FLEISCHER *et al.*, 2022, p. 432).

A reflexão maior está em entender que a pesquisa qualitativa se debruçou não só no objeto do projeto, mas também na própria sindemia, ou seja, corrobora Fleischer *et al.* (2022), passou-se a pesquisar a sindemia de igual forma e peso, como se estivesse desenvolvendo duas pesquisas concomitantes no mesmo campo. Percebo-me inserido na reflexão das autoras, pois, se por um lado eu estava realizado com o surgimento de Dona Cecí, por outro eu era desolado por seu óbito, precoce ao meu ver, em que ainda havia tanto para contribuir e testemunhar.

Falar de emoção, afeto e sentimento num texto científico soa, diria os mais metodológicos, como um solilóquio. Todavia, penso acerca do trabalho de Rosamaria Carneiro, ao descrever a solidão da mulher pesquisadora em tempos de crise sanitária global, narrando sobre o seu pós-parto infinito durante o isolamento social entre 2020-2021, trazendo à luz o debate necessário acerca da “*anthropological blues*”, descrita por DaMatta (1978) como a experiência de solidão do pesquisador com os seus achados teórico-práticos relacionados à pesquisa.

Trata-se da solidão frente à transição de mundos e realidades que o itinerário de pesquisa impõe, quase que naturalmente, a quem se propõe etnografar. Não é um processo de isolamento voluntário, como se percebe nos trabalhos de Carneiro (2021), Santana (2018) e Caputo (2012), em que as 3 pesquisadoras narram a manifestação da emoção (rir, chorar, angustiar-se,

desesperar-se, sensibilizar-se etc.) como algo inerente ao campo etnográfico, cujo valor é imensurável e muitas vezes podado da escrita acadêmica por se entender, falaciosamente, que o texto deve ser imparcial e neutro, formal e regido por norma metodológica.

Era uma tarde de sexta-feira, como as que de costume passávamos na casa de parto. Estávamos, eu e uma estudante, praticamente nos despedindo, quando pelo corredor chega uma moça em uma cadeira de rodas, levada por uma profissional. “Ai meu pai, me ajuda! Me ajuda! Ai, ai, ai, ai que dor!”. Ela gemia e se contorcia na cadeira. Era jovem, negra, tinha os cabelos alisados e compridos, usava um short curto, uma blusa branca larga, chinelos e um esmalte vermelho já bastante descascado nas unhas do pé e das mãos. A barriga era pequena e, por isso, quando minha aluna me disse para esperarmos para ver o que aconteceria, primeiro, pensei: “Não é parto para hoje. É impossível”. Ela havia passado por uma consulta na casa de parto (CP) horas antes e, em tese, estava “tudo tranquilo”, salvo por uma anemia e pelas pouquíssimas consultas de pré-natal - o que havia feito com que a enfermeira, lhe dissesse da impossibilidade de dar à luz naquele espaço. No entanto, a moça havia retornado. Decidi entrar para me despedir depois de mais um dia de pesquisa de campo no local. Estava na recepção, quando então uma das técnicas passou e lhe perguntei se a moça estava parindo, já que minha aluna insistia para que esperássemos. E então, para minha surpresa: sim, estava parindo. Fui até a porta e de longe uma outra profissional me avistou. Quando me viu, comentou com a moça: “tem uma moça aqui na porta que pesquisa parto aqui conosco. Se você deixar ela entrar, ela pode segurar a sua mão. Você quer? Pode ser?” Marcella autorizou a minha entrada, dei-lhe minha mão e fiquei ao seu lado até o nascimento da criança. Foi um parto rápido, que trouxe à vida, Manuela. Entre uma contração e outra Marcella me olhava fundo nos olhos e apertava com muita força minha mão. Estávamos somente nós - as enfermeiras, eu, minha aluna, a técnica, a parturiente e depois a menina recém-nascida. Marcella não conhecia nenhuma de nós. Deu à luz entre desconhecidas. Sozinha. [...] Foi um parto rápido, sem intervenções, mas embebido de solidão e abandono. (CARNEIRO, 2017, p. 395-396).

A citação acima é uma das notas do caderno de campo de Rosamaria Carneiro, quando, lá em meados de maio de 2014, realizava pesquisa na Casa de Parto de São Sebastião (DF).

Narra o parto de Marcella, que trouxe ao mundo Manuela. A autora diz sobre a solidão da mulher negra e tece uma reflexão crítica à proposta de humanização do parto no Brasil. A experiência em campo foi citada por Rosamaria em agosto de 2022, enquanto ministrava aula para graduandos do curso de Saúde Coletiva da Universidade de Brasília, na disciplina de Pesquisa Social em Saúde. Daquela noite de quarta-feira tenho registrado em um bloco de notas a seguinte observação

Impressiona-me a sensibilidade de Rosa. Muito mais me impressiona o quanto Rosa se afeta pelo campo, sem se deixar perder do compromisso metodológico com a etnografia. Vejo a minha orientadora citar que segurou a mão de uma paciente, mas não foi um segurar por conveniência ou educação, foi por empatia, por afeto à dor de outra mulher, numa sala preenchida somente por mulheres. Há uma mística nessa narrativa, quase que espiritual. Prendo-me à emoção não narrada no texto de Rosa, mas aqui descrita por ela com tantos detalhes. Sinto-me solitário em vários momentos da minha escrita, em que questiono a elegibilidade de uma dissertação associada a tanta emoção da minha parte. Rosa, sem nem saber da minha angústia, fez-me descansar o coração. A riqueza de detalhes com que narra a memória é encantadora. Sinto-me na sala de parto, sinto-me feminino na força que transcende dessa energia evocada pela memória oral. Não vejo essa mesma sensibilidade em outros docentes da UnB, na medicina nem se fala, seria até uma ofensa questionar o que uma professora da semiologia sentiu ao realizar uma anamnese no HUB. Será Rosa uma revolucionária da pesquisa qualitativa? Lembrei-me do meu campo, das coisas que tenho experimentado. Não tenho para quem falar. Bom, então é oportuno que conste no texto. (Anotação avulsa, realizada no decorrer da fala de Rosamaria Giatti Carneiro, durante aula ministrada na Universidade de Brasília em meados de agosto de 2022, de forma presencial).

O itinerário de uma pesquisa está intimamente relacionado à dialogicidade crítica do pesquisador com a sua pesquisa, mas sem perder de vista a historicidade e criticidade que este deve incidir como método (PACHECO, 2016; CAPUTO, 2012; CARNEIRO, 2005). Deixar-se afetar pelo que se busca achar, sem antes projetar no campo previsibilidade ou padrão. Retomo ao texto canônico de Roberto DaMatta, que Rosamaria também citou na aula supracitada e que pavimentou muito do meu itinerário de pesquisa, buscando nele a recomendação de que

para distinguir o piscar mecânico e fisiológico de uma piscadela sutil e comunicativa, é preciso sentir a marginalidade, a solidão e a saudade. É

preciso cruzar os caminhos da empatia e da humildade (DAMATTA, 1978, p. 34).

Tenho de minha avó paterna uma linda memória. Era uma mulher negra nigeriana desembarcada no Brasil em contexto análogo à escravidão, vinda para trabalhar em funções domésticas exploratórias e privadas de qualquer direito trabalhista. Filha de Oxum, detentora de uma sabedoria ancestral inquestionável, cantava candomblé como ninguém. Rezava, benzina, ajudava aqui e ali, fazia lambedor, unguento e tantos outros preparos. Eu já havia esquecido do seu rosto no dia a dia, às vezes era preciso olhar uma fotografia para lembrar do seu sorriso. Não sem espanto, eu a encontrei no meu itinerário de pesquisa, tantos anos após a sua partida, provando que esta pesquisa é para mim um caminho familiar.

Fui criado na Ceilândia (DF), uma região administrativa do Distrito Federal repleta de atravessamentos e determinantes sociais estigmatizados pela ausência do Estado. Egresso da rede pública de ensino, conheço bem o mito da meritocracia, tão defendida por inúmeros colegas na universidade que alegam ser possível para qualquer um o ingresso e permanência num dos cursos ali oferecidos. De igual modo, sou usuário dos serviços de saúde pública da região, já tendo madrugado na fila da Unidade Básica de Saúde 12 da Ceilândia, localizada na QNQ 03/04, região com alto índice de assaltos a transeuntes.

Cheguei à Brasília em 1990. Nessa época fazia tanto frio, que as pessoas andavam enroladas em seus cobertores na rua. Eu era nova, tinha só 20 anos de idade, havia recém concluído o magistério e tudo aqui era muita novidade para quem estava chegando do interior do nordeste. Vim morar na Ceilândia, na época era na casa da minha tia avó, lá no Setor P Sul. Poucos meses depois conheci o seu pai e os planos mudaram, ele todo afoito, já foi falando de casamento. Nada foi fácil, vivíamos em constante dificuldades. Havia mês em que tínhamos que escolher entre pagar o aluguel ou fazer as compras do básico para vocês não morrerem de fome. Saía para trabalhar cedo, enfrentava duas horas, às vezes até mais, para chegar ao Plano Piloto. Na época a empresa dava vale-transporte impresso, então, quase sempre eu vendia alguns para complementar a compra dos mantimentos. Toda vida tive o cadastro no CRAS, lutando em fila para pegar cesta básica, leite e pão, receber o bolsa família ou qualquer auxílio que dessem. O maior medo que tinha era que você ou o seu irmão se envolvessem com

alguma coisa errada. Não tem desgosto maior na vida de quem está lutando para ser gente de bem do que ver um filho preso por matar, roubar ou fazer mal para alguém. O nome da gente é praticamente tudo que temos, se perder isso, perde a vida. Quando conseguimos esta casa, foi uma realização, levou mais de 13 anos para conseguir um lugar que não fosse alugado. Mudamos para cá, não tinha nada, porta, reboco nas paredes, piso, portão, eletricidade ou água. Mas era isso ou continuar passando aperto. Quando você entrou para a UnB eu fiquei muito orgulhosa, mas receosa também. Sabia das dificuldades de se manter ali, de não poder trabalhar já que o curso é o dia todo. Aí veio a pandemia, fiquei preocupada. Morreu muita gente conhecida, as coisas começaram a faltar em casa, sem dinheiro para nada, corria ali no mercado, comprava uma cartela com 30 ovos e fazia isso render o máximo. Até podemos estar todos no mesmo barco, mas há quem esteja com colete salva-vidas. Lembrei muito do meu avô Maria, seu bisavô. Ele fazia garrafadas quando eu era pequena, tínhamos que tomar todo dia uma colherada para aumentar a imunidade. Vez ou outra íamos à casa dele para sermos benzidos. Do que lembrei, fui fazendo aqui. Tomava chá, fiz uma garrafada, rezava as ladainhas que lembrava. O negócio era não ir para a UPA ou para o HRC, porque a gente sabia que quem entrasse ali não melhorava, morria rápido, sem leito, sem oxigênio. O mais triste foi ver o povo ser enterrado em lona preta, sem direito a velório, sem ninguém. Ficavam sozinhos no hospital, morriam sozinhos e eram enterrados sozinhos. Tudo muito doloroso. (Zulma Maria, minha mãe, em relato coletado em meados de setembro de 2022, quando apresentada aos dados até ali coletados).

A participação de minha mãe não foi algo previsto, mas ver nela o interesse pela pesquisa e, assim, descobrir que o itinerário de pesquisa emergia não da universidade ou do campo, mas da minha própria casa, justifica citá-la. DaMatta (1978) fala em seu texto sobre a necessidade do estranhamento para melhor observação, indispensável para quem se propõe a etnografar a partir da própria realidade. Considero a observação importante, quando vejo na prática a razão de tal, mas questiono se ainda teria o mesmo produto uma dissertação cuja relação pesquisador-interlocutor esteja embasada na ótica do exótico, por quem observa, dado que as relações extrapolam o limiar da pesquisa e coloca os participantes em proximidade involuntária, mesmo que provocada pelo contexto.

Prova disso é que a minha mãe conheceu a Dona Cecí. No dia de sua morte, rezou em silêncio num canto do quintal, próximo à uma vela, apoiada sobre um candelabro que nunca havia usado e servia de adorno à sala, posto no ponto mais alto da estante que meu pai fez há alguns anos. Como católica, pediu que o nome de Dona Cecí fosse citado durante a missa *online*, que assistia todos os dias, acreditando ser este o motivo da proteção contra o vírus.

Não tive a oportunidade de me despedir da Velha de Nanã, como brincávamos eu e Dona Cecí. Na nossa crença candomblecista o corpo iniciado deve passar por um ritual específico, denominado de axexê que, por sua idade de feitura, duraria no mínimo 3 dias seguidos. Uma celebração à vida ancestral da anciã que foi impedida de ocorrer pelos decretos do governo local que impediam reuniões religiosas naquele momento, por conta da aglomeração e o alto risco de contaminação. Porém, resgato o trecho da conversa com Eva, filha de Dona Cecí, cuja transcrição foi autorizada.

Caetano! Você pode falar sobre ela sim no seu trabalho. Ela estava feliz com as conversas que vocês tinham. Chegava perto da hora ela corria, tomava um banho, pedia para pentear o cabelo dela e ficava sentadinha à mesa, esperando você ligar. Ela foi agraciada em não passar dias e mais dias internada, no morre ou não morre. Oxalá teve compaixão dela e foi algo rápido. Ficou o vazio da falta que ela fará, mas também ficou a alegria, os ensinamentos, a garra e a coragem da mulher preta que conquistou muita coisa, mesmo sem saber ler ou escrever direito. Agora, Xangô é pai! Ainda verei Bolsonaro na cadeia! E eu sei que só vou morrer quando isso acontecer, pedi no leito de morte da minha mãe, que a morte dela não fosse impune, que aquele homem pague pelo mal que fez pra tanta gente. Tenha medo não! (Eva, filha de Dona Cecí, um mês após o óbito da mãe, via áudio pelo WhatsApp, 2021).

1.3. Àgô onilé o - Encruzilhadas e andanças na pesquisa

Contam os mais velhos da minha família paterna que, *quem come quiabo não pega feitiço*. A referência é para o amalá, prato de Xangô, Orixá patrono da minha casa paterna. Os meus tios

avós encenam, durante os encontros sazonais da família Caetano e Martins, os causos e estórias da cozinha da minha bisavó, conhecida por sua alquimia com ervas e plantas medicinais. A velha nigeriana tinha o cuidado de sempre saudar Exú por onde passava, carregando um ou outro elemento do gosto do Deus africano mensageiro, comungando da ancestralidade ininterruptamente durante o cotidiano.

Na cozinha, contam os meus tios, aconteciam as principais discussões familiares, lugar em que os mais velhos da casa pensavam estratégias para os mais novos, compartilhavam do que viam, ouviam e aprendiam na labuta do dia. Vejo muito de Conceição Evaristo (não apenas de um texto ou conceito, mas de toda a sua obra) nas reuniões dos Caetano, no interior de São Paulo, quando as minhas tias avós assumem a fala e discorrem sobre detalhes que os tios não conhecem, ou distorcem à favor da cultura falocêntrica típica da geração que viveu a ideia do homem chefe de família. As gargalhadas que dão da fragilidade masculina encantam a todos que, logo ficam calados, quando ouvem a matriarca dos Martins invocar o nome do Orixá patrono, Xangô Barú. Ela pouco fala, sempre sentada num ponto estratégico da casa, observando as crianças, comentando algo sobre o tempo ou algum noticiário.

É, na verdade, uma família de linhagem matriarcal, em que as mulheres sempre ocuparam lugar de decisão e liderança. Desde *Ìyá-Ìyá* (como chamamos a minha bisavó) até a penúltima geração de mulheres, todas sempre estiveram em posição de conselheiras, estrategistas e interlocutoras da nossa ancestralidade. Essas e outras memórias identitárias figuram um tecido precioso para a subjetividade da pesquisa etnográfica. A cadeira de balanço, em que repousa o corpo cansado da matriarca, ou a parede branca que sustenta os quadros de São Pedro, Santa Bárbara e o Sagrado Coração de Jesus - claro sincretismo para uma família que é candomblecista; todos os detalhes são constructos do caminho ao e pelo campo de pesquisa, mas o são como referencial de partida, norte da direção da minha casa.

O desembarque de interlocutoras talvez tenha sido uma encruzilhada atípica, na qual se fez necessário tomar a decisão de qual rumo tomar. Se para esquerda ou direita, se para frente ou para trás. Qual fosse a escolha, haveria de se deixar ali a oferenda a Exú, saudando aquele que primeiro come e bebe, o que primeiro vê e ouve. Há quem dê tabaco e bebida, flores ou dinheiro, mas no que tange à pesquisa sobre terapeutas populares em contexto de COVID-19 no Distrito Federal, a única coisa que pude dar foi a minha sinceridade, num diálogo honesto e muito franco com o “tempo” (como o Povo de Santo denomina a espiritualidade). É importante colocar que há momentos na pesquisa etnográfica em que as etapas e processos não seguem o cronograma do projeto inicial e a resposta a isso nem sempre está na expertise de ressignificar

o acontecido, mas em aceitar a variabilidade e dinamismo divergentes como um próprio dado encontrado.

Foi nessa encruzilhada que encontrei a obra etnográfica de Soraya Fleischer sobre pessoas que convivem com a Hipertensão Arterial Sistêmica (HAS) na região administrativa da Ceilândia (DF). O livro “Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão”, publicado em 2018 pela EduFSCar, é um roteiro perfeito para quem estiver numa encruzilhada com mais de 50 horas de entrevistas gravadas, páginas e páginas de transcrição e a dúvida sobre qual rumo tomar. Não se trata de um manual metodológico, mas um relato prático de como lidar com a dinâmica da etnografia.

Fleischer (2018) acompanhou pessoas idosas na lida do tratamento à HAS na periferia de Brasília (DF), observando estratégias de cuidado por elas desenhadas, bem como a relação que se estabelecia entre os sistemas tradicionais de saúde e a biomédica-cientificista. Em vários momentos a autora apresenta um tom bem-humorado, quando cita os causos e feitos das interlocutoras. A minha avó paterna, Anizil Martins Caetano, faleceu em decorrência das complicações da HAS. Li vários trechos do livro de Soraya como se estivesse ouvindo a voz da minha ancestral, ou a vendo em tais posições e questionamentos sobre o desafio de lidar com uma doença crônica. Senti-me renovado e encorajado para seguir. Pontuo a importância da escrita com afeto, percebendo o quanto ela beneficia as andanças de novos pesquisadores.

Recuei algumas etapas e voltei à procura de possíveis interlocutores, enquanto seguia com a Mãe Batá. Realizei chamada-convite em grupos em diversas redes sociais, disparei e-mails para projetos que lidavam com lideranças comunitárias no Distrito Federal, conversei com Agentes Comunitários de Saúde (ACS) com quem já havia estabelecido contato em outros momentos e procurei interlocutores de pesquisas locais que embasaram o meu referencial teórico. O receio era ter apenas uma interlocutora, pois imaginava ser inadmissível um texto de dissertação contemplar uma única narrativa e não apresentar contrapontos para o diálogo, para além do marco teórico.

Obtive pouquíssimos retornos, quase todos declinando do convite. Noto, dentre as poucas justificativas, a constância do receio, a busca pelo anonimato, a fuga aos constantes ataques extremistas e intolerantes. Refiro-me ao contexto de regiões periféricas, daquelas pessoas que residem e praticam as suas medicinas longe da região central do Distrito Federal. Baseei-me no texto de Silvia Guimarães, antropóloga, cujo trabalho acerca dos terapeutas populares é referência seminal no Brasil, em que a pesquisadora coloca que

Se direcionarmos nossos olhares para as cidades do Distrito Federal e seu entorno, encontraremos em plena atividade parteiras, rezadeiras, benzedeiras, raizeiros, farmacêuticos populares, fitoterapeutas, massoterapeutas, entre outros, atuando com um universo de pessoas que não se satisfazem com a exclusividade dos modos de operação de uma única ciência médica, a biomedicina. (GUIMARÃES, 2017, p. 62).

É certo que o trabalho de Guimarães (2017) possui maior abrangência, incidindo-se nas cidades do entorno, compreendido como a região fronteira entre o Goiás e o Distrito Federal, sendo esse último a minha limitação de campo. Outro ponto relevante é o perfil de inclusão do meu projeto, que visa o participante ligado à oralidade, ou ancestralidade, ou prática relacionada à espiritualidade que conferisse uma relação com a promoção de cuidados à saúde e sociabilidade. A percepção apresentada pela autora foi importante na geração de filtros frente à busca ativa por interlocutores, mas também aferiu contraste quanto à dinâmica da prática terapêutica no território delineado para o campo, levantando à uma série de questionamentos. Qual o paradeiro dos terapeutas populares residentes no Distrito Federal? Qual a relação do contexto político nacional com a narrativa dos respondentes à chamada-convite?

Eu lamento muito! MUITÍSSIMO. De coração, eu fico muito triste em não poder participar da sua pesquisa. Eu mudei do DF há quase dois anos. Aí virou um lugar muito perigoso para pessoas como eu. Sou umbandista, tinha uma casa no Areal e a gente trabalhava muito com população em situação de rua e isso incomodava bastante a vizinhança. Até aí a gente ia segurando as pontas, tentava ao máximo fazer tudo bem direitinho pra não dar motivo pra ninguém surtar com o nosso trabalho. Nunca fui discreta quanto à minha orientação sexual, mulher preta lésbica, macumbeira mesmo, de andar de branco na rua com as guias à mostra no pescoço. Não deu outra, primeiro começaram os ataques à casa, jogavam pedras no telhado, sacos com fezes no quintal, carcaça de bicho morto e até fizeram inúmeras pichações nos muros dizendo morte à sapatão, macumba é coisa do diabo, casa de satanás e por aí vai. Na madrugada que entraram na minha casa e me espancaram, eu pensei que fosse morrer, sem entender o motivo daquilo. Destruíram o que puderam. Cortaram o meu corpo e jogaram gasolina, dizendo que eu tinha que queimar como o demônio que eu cultuava estava queimando no inferno. Eu senti dor nos ossos, na alma

mesmo, cara. Eu vim embora pra cidade da minha avó, que é a única parente viva que eu tenho. Brasília não é um lugar seguro pra mim, pra minha esposa, para ninguém que contrarie o normativo branco-cisgênero da família de bem, filhotes de Bolsonaro. E está chegando as eleições e eu não quero nem de longe estar em Brasília. (R.1 - Respondente à chamada-convite, transcrição de chamada de áudio autorizada, 2022).

Encontro em Guimarães (2017) a percepção da ascensão de discursos religiosos em detrimento das práticas medicinais populares; em Carneiro (2021) leio sobre o relato de vivenciar um período de ódio e intolerância financiados pelo próprio Governo Federal; Santana (2018) dá relato do ônus aferido em comunidades tradicionais quando o Estado assume um regime teocrático e patrocina o epistemicídio, cancelando um processo de perseguição, ódio, intolerância baseado no medo, nos tribunais de exceção em que o juiz é autodeclarado o homem de bem, pai de família heterossexual cisgênero, cristão, branco, patriota e conservador.

As três autoras apresentam, mesmo que em datas distantes de suas publicações, um contexto cumulativo para a elegibilidade do rompimento do Estado de Direito, que tenciona a demonologia dos sistemas tradicionais de saúde, delegando a um grupo minoritário e hegemônico um poder absoluto que gera um contingente de servos voluntários à tirania. Guimarães (2017) e Santana (2018) são explícitas quanto às ações voltadas para os sistemas tradicionais de saúde que acessam a oralidade, a ancestralidade e possuem traço identitário com povos originários ou racializados. Carneiro (2021) contribui com a riqueza do relato de experiência empírico do que lhei enquanto mulher feminista e de oposição ao [des]Governo Federal Brasileiro eleito em 2018. Vejo aí rotas para compreender o achado indesejado sobre a dinâmica de campo para a minha pesquisa.

Com o cronograma mais apertado, refletindo acerca da minha realidade quanto ao campo, viro-me integralmente à Mãe Batá, senhora que se mostrava cada vez mais aberta à pesquisa e cujos laços se fortaleceram a cada visita. Trata-se de uma interlocutora de contexto e vida muito familiares para mim, mas ao mesmo tempo que desperta um olhar de estranhamento, como se posicionada num lugar exótico de desdobramento da forma de entender e lidar com a vida alicerçada na sua ancestralidade. De magnetismo singular, passa a deter o centro da minha escrita e coleta de dados, despertando a busca em mim mesmo por um

fragmento que noto espelhado nela, como se eu não fosse capaz de notar sozinho aquilo que noto nela, mas vindo de mim.

A memória que cito sobre as reuniões da minha família ou as falas da minha matriarca ganham nexos quando me percebo no campo, vivenciando e experimentando estar dentro daquela cosmologia de cuidado popular à saúde, que flutua entre o mundo dos vivos e dos mortos. Cessando a busca por outras casas e anfitriões, dou conta que estou diante daquilo que pensei em pesquisar quando ingressei no mestrado, mas que me deixei levar por ganâncias acadêmicas que me cegaram quanto à sensibilidade e propósitos iniciais. Mas qual o *link* disso tudo com a pesquisa?

O questionamento é válido. A pesquisa deve fazer sentido para a comunidade acadêmica e a sociedade como um todo, inegável. Mas a pesquisa não deveria, de igual modo, fazer sentido para o pesquisador? Antes de impactar a sociedade ou a comunidade observada, não devia a etnografia ressignificar algo para quem a utiliza em campo?

Frente às restrições sanitárias, à agenda acadêmica e às próprias dificuldades financeiras impostas pelo momento sindêmico, não pude estar com a minha família paterna nos encontros realizados em Presidente Prudente ou Presidente Epitácio, no interior de São Paulo. Nesse ínterim, alguns parentes faleceram, outros adoeceram e estiveram à beira da passagem de mundos. Perdi muito do contato que tínhamos antes das restrições e isolamento social. A vida passou a ser citada por um marco temporal: antes, durante e depois da pandemia (sindemia) de COVID-19.

Tal temporalidade dá à pesquisa a percepção de blocos, algumas interlocuções estão associadas às vivências anteriores à sindemia e outras transcorrem em conjunto às ondas que assolaram uma nação polarizada e gerida pela debilidade cognitiva no Palácio do Planalto. A amnésia tomou conta das narrativas. Santana (2018) cita que o contexto das suas interlocutoras mudou drasticamente, afetando as suas próprias identidades, bem como as das suas comunidades, quando se viu emergir uma narrativa única, postulando-se como verdadeira e absoluta, instigando a depreciação do contraditório e plural, desumanizando qualquer resquício identitário que garantisse a liberdade e emancipação do povo.

Conta-se que na costa do Benin, mais precisamente em Wuidá, onde se localizava um dos grandes portos de embarque dos escravizados, havia uma grande árvore, ao redor da qual essas pessoas, após uma caminhada noturna de cinco quilômetros, eram obrigadas a darem voltas –

mulheres davam sete voltas e homens, nove voltas – supondo-se que, simbolicamente, esse ato as faria perder a memória deixando para trás sua identidade cultural, suas origens e seu passado. (KIMURA *et al.*, 2021, p. 238).

De um lado está Carneiro (2005) colocando esse apagamento da memória identitária como epistemicídio. Por outro, está Caputo (2012) adensando o debate e expondo que as estratégias de silenciamento etnocultural vão muito além da sobreposição de uma cultura sobre a outra, estando ligadas à compreensão de poder. A *Árvore do Esquecimento* surge como analogia para o que se viveu especificamente no Brasil entre 2018 e 2022.

E aí, George. Não estou envolvida nisso mais não. Minha mãe morreu de COVID-19 e eu tentei tudo que podia pra salvar ela, mas nada funcionou. Se não resolveu pra mim, por que que ia resolver para os outros? Não quero iludir ninguém, não acredito mais em benzimento. É legalzinho e tal, mas é mais algo folclórico pra mim agora que estou na igreja. Te desejo boa sorte. (R.2 - Respondente à chamada-convite, mensagem enviada via *WhatsApp*, reprodução autorizada, 2022).

A ideia de dar voltas na *Árvore do Esquecimento* toca em um lugar sensível nesta pesquisa, principalmente quando recebo de um Respondente a seguinte mensagem

Eu acompanhava o meu pai. Ele era raizeiro brabo, então precisava de alguém ali para ser a força que ele não tinha mais nos braços. Papai ficou doente da noite para o dia, coisa louco meu maninho. Morreu com 82 anos. Era forte, tinha muita virilidade. Ouviu dizer que a COVID-19 era só uma gripe comum e se apegou com os xaropes que fazia para aumentar a imunidade. É [...] Não era só uma gripe, né mano?! Ele levou muita coisa com ele, coisa que ninguém mais deve saber. É triste, sabe?! A pessoa ajudou tanta gente e hoje acho que ninguém lembra nem do nome, dirá do rosto dele. A gente não é nada, né, meu amigo? (R.3 - Respondente à chamada-convite, mensagem enviada via *WhatsApp*, reprodução autorizada, 2022).

Anteriormente havia evocado o nome de Conceição Evaristo, citando-a quanto à similaridade de historicidade que as minhas tias possuem com a escritora negra brasileira. Negra, devo ressaltar, pois narra causos, estórias, fatos e histórias antes invisíveis na literatura ou carregadas de tons pejorativos, colocando-se como resistência literária ao apagamento da história do seu povo. Evaristo cita em um dos seus textos o susto que é esquecer a cor dos olhos da própria mãe, mas que aqui trago ao contexto da memória oral-ancestral, definindo tal apagamento como uma violência, citada por Sueli Carneiro como “epistemicídio”.

Olhos d’água

Uma noite, há anos, acordei bruscamente e uma estranha pergunta explodiu de minha boca. De que cor eram os olhos de minha mãe? Atordoada custei reconhecer o quarto da nova casa em que estava morando e não conseguia me lembrar como havia chegado até ali. E a insistente pergunta, martelando, martelando... De que cor eram os olhos de minha mãe? Aquela indagação havia surgido há dias, há meses, posso dizer. Entre um afazer e outro, eu me pegava pensando de que cor seriam os olhos de minha mãe. E o que a princípio tinha sido um mero pensamento interrogativo, naquela noite se transformou em uma dolorosa pergunta carregada de um tom acusatório. Então, eu não sabia de que cor eram os olhos de minha mãe?

[...]

E foi então que, tomada pelo desespero por não me lembrar de que cor seriam os olhos de minha mãe, naquele momento, resolvi deixar tudo e, no outro dia, voltar à cidade em que nasci. Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. (EVARISTO, 2016, p. 12-13).

Descobri esse texto de Evaristo meses depois de dizer que não lembrava do rosto de minha avó. Entre encruzilhadas e andanças, lembrei-me do rosto dela. Ele se tornou multifacetário, como se buscasse atender a uma demanda minha de adequação ao novo contexto de vida. Está indissociável de sua voz, gestos e manias corporais. Diz sobre tudo que veio antes de mim e que agora anda comigo.

Vou adentrar no sagrado do outro. Antes de mergulhar no que foi coletado, nas narrativas e estórias ditas na cozinha da casa privada, mas que é ao mesmo tempo casa de

candomblé, foi preciso ambientar, esclarecer e pontuar quem está do outro lado, como chegou até ali, quais fragmentos se permitiu doar e receber para elaborar reflexões sobre uma comunidade, acerca dos enfrentamentos e atravessamentos durante uma pandemia de COVID-19.

Àgô onilé o (com licença ao dono da casa - tradução própria) representa o respeito com que essa pesquisa pretende falar de uma senhora negra e periférica. Não há qualquer pretensão de romantizar a pobreza alheia, nem de torná-la potencialmente dramática e cinematográfica, mas sim de colocar em quantas linhas forem necessárias o discurso narrado por quem está na linha de frente da ausência do Estado, no enfrentamento direto à necropolítica de genocídio do povo negro e no desenho de estratégias de cuidado em saúde em lugares cujo ação do Estado é ineficiente ou precária.

Refiro-me à casa na perspectiva de espaço, que está correlacionado à percepção de território. Compreendo espaço como um conceito relacional e multidimensional articulado com as dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas de determinada comunidade. Essa abordagem do espaço tem como base a ideia de que ele é construído e significado pelas práticas sociais e culturais dos indivíduos em relação aos outros e ao mundo que os cerca. Nesse sentido, o espaço não é apenas um lugar físico, mas também um espaço simbólico, carregado de significados culturais e históricos que são construídos e reconstruídos a partir das práticas cotidianas dos indivíduos e das coletividades.

Para Milton Santos, um dos principais pensadores da geografia crítica, o espaço deve ser visto como um elemento central na compreensão das dinâmicas sociais e culturais das sociedades. Segundo Santos (1986), o espaço não é apenas um lugar físico, mas também um uma estrutura do simbólico, carregado de aspectos territoriais que corroboram para a territorialidade individual e global. Dessa forma, o espaço é entendido como um produto social, resultado da própria sociabilidade que se estabelece em determinado lugar.

Mas ainda restaria a figura da casa, por qual razão pedir licença para adentrar numa casa, na qual fui convidado para tal? De que casa estou falando? O antropólogo francês Marc Augé (seminal para a antropologia) desenvolve a ideia de "não-lugares" em seu livro "Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade", publicado pela Editora Papyrus, em 1994. Para Augé (1994), os não-lugares, num primeiro momento, são espaços da ausência de identidade cultural e simbólica próprios, utilizados de forma transitória e anônima pela sociedade contemporânea, como a realidade virtual.

A casa, elemento que ainda trago para compreender o território, por sua vez, é vista por Augé (1994) como um lugar de manifestação identitária própria e de fundamental compreensão das relações sociais e culturais estabelecidas em uma sociedade. A casa é um espaço utilizado de forma dinâmica para a expressão da territorialidade, pavimentada por intersecções identitárias daqueles que a ocupam.

Ao narrar o itinerário terapêutico das suas interlocutoras, Fleischer (2018) vai de encontro com o concreto e simbólico da casa, pois é a partir deste lugar antropológico que se dá o desdobramento da percepção de adoecimento-cuidado-cura nas narrativas etnográficas apresentadas pela autora que, parte das suas próprias casas - a universidade (casa do saber científico-acadêmico) e a casa em que forja a sua identidade singular e coletiva com os seus entes (lugar no território).

Logo, a casa está inserida em um território que é um espaço simbólico refletor das relações sociais e culturais maximizadas e estabelecidas em uma sociedade. O território, por sua vez, de acordo com Augé (1994), é um espaço moldado pelas relações de poder, gênero e classe presentes na sociedade, e que expressa as identidades culturais e as formas de organização social em um nível macro.

Conceição Evaristo dá um claro exemplo do vínculo identitário associado ao concreto e simbólico da casa, enquanto lugar antropológico, citando que ao estar em uma nova casa, percebeu-se assustada pela perda da memória acerca da cor dos olhos da mãe (EVARISTO, 2016). A sua inquietação somente é sanada quando a autora faz o caminho inverso da vida e regressa à casa da mãe, lugar gestacional da sua identidade. Há muito para se dizer sobre o relato de Evaristo, mas em poucas palavras, noto a perda da identidade naquilo que Augé (1994) denomina de não-lugar que, entre os seus desdobramentos está o não pertencimento. Muito mais chamativo é a busca pelo referencial ancestral, pela figura que se associa à casa, que representa uma espécie de útero. Não se trata apenas da cor dos olhos da mãe, mas da exaustiva procura por si, a partir do outro.

Rosamaria Carneiro em suas cartas faz menção ao cotidiano na casa, durante a sindemia de COVID-19. Novamente este espaço é repleto de desdobramentos, ocupando o lugar de proteção e afago, ou de estresse, cansaço e sobrecarga. Carneiro (2021) resgata o vínculo com o concreto e simbólico presentes na casa física, estrutura palpável, e na casa metafísica, espaço-lugar-territorialidade forjador da identidade da mãe em pós-parto, da pesquisadora

sobrecarregada, da mulher livre que se vê confinada. A casa, diz a autora, é o espaço que “inventa a vida” que, por sua vez, é o objeto de trabalho da etnografia.

Assim, os conceitos postulados sobre casa e território não são nada simplórios e estão interligados, fundamentando a forma do pensar etnográfico, a partir do micro para o macro, o denso processo de promoção de cuidado à saúde, com base na oralidade e ancestralidade de quem se propõe a contrariar o modelo biomédico de assistência. A casa é um espaço sacralizado (VERGER, 1992), a partir da narrativa ancestral que a faz templo da vitalidade propulsora do elo entre os De Cá e os De Lá, mas principalmente, entre o mundo interno e concebido na particularidade do processo saúde-doença e a percepção do todo, coletivizado na dialogicidade do afeto em comunidade.

A violência narrada pela R.1 - Respondente, quanto à chamada-convite para essa pesquisa, diz sobre o concreto e simbólico do lugar e espaço ocupado no território, incidindo sobre a lógica das dimensões sociais, históricas e identitárias. Ademais, coloca em evidência o processo de deslegitimação da força atuante de/em várias casas - a privada, a do Santo, a da comunidade adepta a aquele ou este culto. O autoexílio da líder religiosa revela a experiência com o epistemicídio, bem como o olhar para a casa, primeiro invadida e depredada, depois abandonada pela nativa e, simultaneamente, colonizada por seus opressores.

Entender o papel da casa na minha andança foi crucial, visto que passei mais de 12 meses visitando o mesmo espaço, sendo parte viva e orgânica do lugar, não apenas uma visita indesejada e bisbilhoteira, mas alguém que passou a ser esperado. Quantas vezes, próximo ao horário marcado recebia a ligação da interlocutora, ou de pessoas a mando dela, questionando se eu poderia pernoitar na casa, pois haveria uma limpeza energética numa cliente ou algum ritual mais reservado de cura e gostariam que eu participasse.

Qual o sentido de tantas linhas sobre casa? O questionamento é válido, de fato. Eu somente fui entender o significado de campo quando entendi o significado de casa. A metodologia etnográfica requer um campo para coleta de dados, mesmo que esse campo seja a própria casa, como no caso de Rosamaria Carneiro que viu na sua casa um lugar antropológico e etnográfico, de ressignificações acerca do momento sindêmico, de igual potencial de adoecimento ou promoção de cuidados em saúde. Carneiro (2021) é um bom exemplo de como *tornar exótico o familiar*, invertendo o raciocínio clássico de *tornar familiar o exótico*.

Ainda em resposta ao autoquestionamento anterior, a ideia de morar no campo, nele ter sido criado e, ainda mais incisivo, professar a mesma fé e crença da interlocutora, ter laços

ancestrais e narrativos em comum, militar por pautas sociais e ser oposição ao Governo Federal eleito em 2018, coloca-me em posição enviesada para a escrita de um texto que precisa mostrar algo que esteja além dos meus próprios olhos. A linha entre o “*eu, pesquisador*” e o “*outro, informante*”, no meu caso, é muito mais do que tênue, é o sentimento de estar “*Entre saias justas e jogos de cintura*”, referência à obra organizada pelas antropólogas Aline Bonetti e Soraya Fleischer, publicada pela EDUNISC em 2007, reunindo diversos textos de mulheres antropólogas em suas lidas pelo campo de pesquisa etnográfico. Trata-se de um livro de cabeceira para quem está iniciando uma pesquisa que exige coleta de dados com metodologias da antropologia.

Bonetti e Fleischer (2007) foram basilares para que eu entendesse que, mesmo nativo do campo, precisava me dissociar dele caso quisesse, de fato, etnografar. Mas não havia necessidade de um olhar de estranhamento e imbecilidade discursiva, “*olha, um pobre. olha como o pobre anda. eita! o pobre sabe ler. meu deus, o pobre tem netflix*”, depreciativo e excludente. Dos 12 artigos organizados na obra, o da antropóloga Isabel Santana de Rose, “Entre colinas verdes: Trabalhos espirituais, plantas e culinária”. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime” (p. 327-352), é sensível em mostrar a importância da experiência do pesquisador com o que está sendo pesquisado.

O trabalho de Isabel Rose (*in* Bonetti e Fleischer, 2007) é muito rico, pois se dá na perspectiva da autora antropóloga em conflito com a praticante fardada do Santo Daime¹⁰, duas narrativas em uma só pessoa, mostrando que o que debato aqui não é inédito, mas já vem sendo experimentado e explorado na antropologia como elemento/fato pertinente ao campo. Busquei, assim, dar limites à expansibilidade da minha identidade em contato com a casa da interlocutora, mas não me deixei criar muros e cercas entre nossas casas, pelo contrário, deixei livre essa passagem do ir e vir, do estar aqui e estar lá. E, vejo o quanto esse olhar mais sensível, mais flexível ao afeto, fez do meu trabalho algo de significado e acúmulo narrativo para mim e para quem por aqui se deixou fazer andanças.

¹⁰ A farda para o Santo Daime representa o compromisso da pessoa adepta à crença com os valores e costumes revelados à Santa Doutrina do Daime. Há variação entre a farda branca e azul, sendo a primeira para celebrações solenes e públicas, já a segunda é mais utilizada em trabalhos de cura e concentração. (GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta**: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo. Daime. Florianópolis: Editora da UFSC. 1999).

A minha interlocutora é uma *Mãe de Santo*¹¹, rezadeira, benzedeira, parteira e tantas outras coisas que diz e se faz ser. É uma mulher com 55 anos de idade, mas sua vivência com a ancestralidade afere muito mais tempo de existência, sagacidade da vida, olhar apurado e crítico para o que lhe cerca. É alguém “vivido”, como se fala no popular e, pessoas assim não aceitam desequilíbrios nas relações. Doam-se na proporção em que recebem do outro uma fração de verdade e entrega.

A pessoa que vem aqui eu logo pergunto da casa. Está sempre limpinha? Tem plantas e animais? Entra qualquer pessoa na sua casa? Faz comida na sua casa? Eu quero saber de tudo, tudinho mesmo, menino! Oxente, você está na minha [casa], não é justo que eu esteja na sua [casa]? Casa pra mim é coisa séria, não sabe?! Eu, mulher de Santo, cuido da minha casa, que é um útero, daqui de dentro sai muita coisa. E você, menino, tem cuidado da sua casa? Tenho que perguntar, né? Não fala nada, não sei se conhece do que está falando. Qual a sua casa mesmo? Eu também quero saber de você, mas veja só! (Mãe Batá, 2021).

1.3.1. Um pequeno manual de leitura

A proposta deste subtópico é dar respostas a possíveis questionamentos que possam surgir no decorrer da leitura do texto, especialmente agora que vou adentrar nas narrativas de Mãe Batá. Aqui justifico a escolha e uso de determinados termos, no lugar de outros mais usados na literatura, além de buscar dar contexto a algumas situações, cenas, observações ou falas inseridas no debate.

Ao longo do texto serão abordados os termos *negro* e *preto*. Utilizo o termo *negro/negra* para descrever a pessoa interlocutora, entendo a importância política e cultural para a pesquisa. Parto do acúmulo de leituras prévias de textos e obras de Lélia Gonzales, Abdias do Nascimento e Sueli Carneiro, além do contato com integrantes da Direção Executiva Nacional dos

¹¹ O termo Mãe de Santo é referenciado pela interlocutora, retirado da sua própria prática religiosa. Refere-se à sua função sacerdotal na cosmologia do candomblé de Ketu.

Estudantes de Medicina (DENEM) que constroem o Movimento Negro Unificado (MNU) e o Coletivo Negrex, empretecendo a educação médica brasileira.

O termo *preto/preta* é utilizado por alguns interlocutores durante as suas falas e mantido, em respeito ao conceito que adotam ao eleger esse termo para si. Ainda, há termos como *negona*, *neguinho*, *desalmado*, entre outros, que podem ser observados nas falas transcritas e também foram mantidos, seguindo a mesma linha de raciocínio referente à originalidade das falas registradas.

Esta pesquisa discorre sobre oralidade, memória e ciências populares, logo, são adotados termos do cotidiano popular, a fim de manter o que foi vivido, ouvido e visto em campo, mas que também fazem parte da minha identidade, enquanto autor e pesquisador, fazendo-me entender que a transgressão à língua “*culta*”, tão exigida em textos acadêmicos, é bem-vinda e necessária, pois parte do lugar da afirmação do meu lugar de *fala* e *escuta*. Termos como *marmota*, *andança*, *falatório*, entre outros, são mantidos pelo contexto identitário.

Da mesma forma, faço uso de palavras no idioma iorubá, ora com a grafia “abrasileirada”, ora com a grafia em *yorùbá*¹², língua africana muito utilizada pelos povos de terreiro e candomblé no Brasil. Essa variação do grafismo revela a dinâmica que a língua sofre nos espaços sagrados e no cotidiano das leituras realizadas. De qual lugar (político, cultural, religioso e social) estou falando? Parto da minha árvore genealógica. Sou bisneto, neto e filho de uma linhagem vinda de África, da Nigéria, mais especificamente, por parte paterna. Por parte materna tenho a linhagem indígena não-aldeada, mas cujos aspectos identitários são muito mais ligados a outros povos, do que aos povos originários.

Todavia, identifico-me como homem cisgênero, branco, homoafetivo, com nível superior completo, residente no Distrito Federal (DF), em uma região periférica, caracterizada pela baixa infraestrutura urbana e altos índices de violência e ausência de instrumentos e serviços ligados a políticas públicas. Toda a minha formação, acadêmica e escolar, foi ofertada pelo ensino público, bem como todo acompanhamento em saúde foi acessado pelo/no Sistema Único de Saúde (SUS).

Quanto ao posicionamento político, não me considero de *esquerda* ou *direita*, no discurso polarizado que ganhou as ruas do Brasil. Porém, sempre estarei no sentido oposto de

¹² A grafia das palavras em *yorùbá* seguem os estudos de Napoleão (2011). NAPOLEÃO, E. **Vocabulário Yorùbá**: para entender a linguagem dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

quem defende o Golpe Militar de 1964 como *Revolução de 1964*, ou que considere que a COVID-19 foi apenas uma "gripezinha" e que a vacina era desnecessária se a pessoa usasse "cloroquina" como profilaxia.

No tocante à vida religiosa, sou iniciado para o Orixá Oxalá, numa casa de candomblé Ketu, por uma mulher negra, hétero e cisgênero. No terreiro os filhos de Oxalá podem ser chamados de *Babá*, *Babazinho*, *Oxalassi*, além de tantos outros nomes possíveis de se imaginar. Porém, também me considero católico, tendo alguns sacramentos da Igreja. Essa versatilidade é característica de determinadas casas de candomblé cujas raízes estejam na Bahia, como é o caso da minha. Dessa forma, não só aceito, mas comungo dos pedidos da interlocutora, quanto à não citação ou detalhamento de determinados ritos e momentos litúrgicos relacionados ao candomblé, ao que estendo à sua prática terapêutica, em respeito ao universo místico que a envolve.

Essa contextualização diz muito sobre a minha escrita. Optar por usar a primeira pessoa do singular, citar memórias minhas e intercalá-las às da interlocutora, está sobre a escrita que vem de *dentro*, de alguém que fez exótico o que lhe é familiar. Processo nada fácil, mas que aqui tento realizar com alguma eficácia, buscando em Conceição Evaristo o máximo de suporte teórico-prático, bem como nos textos da minha orientadora, Rosamaria Carneiro e de quem lhe acompanha em projetos, trabalhos e na vida pessoal, como Sônia Maluf, Soraya Fleischer e Silvia Maria Guimarães.

Outro ponto relevante de citar é que, sou orientado por uma pesquisadora feminista e busco referencial teórico em inúmeras outras que, também, levantam as suas bandeiras e militâncias, a partir das suas obras e textos. Assim, tenho o cuidado de não reproduzir violências no decorrer da pesquisa e escrita, mas uma delas assumo ter reproduzido conscientemente, falo do não uso da linguagem neutra e do uso do "*masculino genérico*".

Reconheço e sou sensível ao uso da linguagem neutra, entendendo-a como manifestação glotopolítica, logo, percebo-a como ato político e necessário. Porém, possuo leve desordem na realização da leitura e escrita, fato que me persegue e lança sobre mim duplo peso para produção acadêmica. Dito isso, peço as mais sinceras desculpas por citar autoras e autores tão ligados à produção e vida militantes, colocando-os em um texto que se apoia na lógica excludente do discurso retrógrado de que "*no português o masculino já é o neutro*".

Ao mergulhar no campo de pesquisa, acordos foram realizados para a minha permanência pacífica, tanto com a interlocutora, quanto com outras pessoas que desempenham

liderança na comunidade. Conforme o processo de escrita avançava, fui apresentando-o às pessoas envolvidas e citadas, tendo a versão final concluída no 1º semestre de 2023. Após apresentá-la à interlocutora, foi-me sugerido por ela que eu alterasse algumas críticas e reflexões sobre a comunidade e retirasse do texto algumas transcrições, mesmo que autorizadas para publicação, pois estariam relacionadas a contextos de tensões territoriais.

Dessa forma, todos os nomes relacionados às pessoas da comunidade/campo são fictícios, exceto o da interlocutora, a fim de preservar a identidade das pessoas participantes. Esta é uma pesquisa etnográfica sem registros fotográficos publicados, a fim de não reproduzir a exploração da vulnerabilidade socioeconômica do outro, nem gerar o uso indevido da imagem de pessoas que não autorizaram a publicação de suas fotografias e nomes.

Opto por não utilizar o termo/conceito “*práticas integrativas complementares*”¹³, oficializadas pela Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. Justifico-me a partir da ausência das práticas observadas em campo na referida política. Mas vou além, em contraponto a alguns trabalhos, opto por terapias populares e terapeutas populares, muito pela influência do trabalho da professora Silvia Guimarães, da Universidade de Brasília, em que fui percebendo que terapias populares é um termo mais assertivo para me referir aos saberes-fazeres-práticas que estão relacionados à memória oral-ancestral e a processos identitários singulares e territoriais.

1.4. Àgó Ìyá, vamos falar da Senhora

Encontrei a Mãe Batá no caminho da parada. Estava assustada, parecia muito preocupada com algo. Eu a cumprimentei, como de costume, não sabia dizer apenas “oi”, dado que, estando diante de uma sacerdotisa, é educação de axé que lhe peça a benção. Perguntei se estava tudo bem. A resposta veio como uma metralhadora disparando palavras e a fazendo gesticular bastante no ar. O filho de uma vizinha acabara de ser assassinado por um desafeto. Tratava-se de um acerto de contas, numa história que envolvia cocaína, um policial militar, a boca de fumo de uma região próxima dali e a mãe - vizinha de Mãe Batá - internada com COVID-19 no Hospital Regional do Gama. Mãe Batá estava com um pano de prato posto sobre

¹³ Esta pesquisa influenciou o planejamento e execução do Congresso Brasileiro de Saúde Integrativa e Espiritualidade (CONBRASIE), no qual sou Coordenador Geral, desde 2021.

o ombro esquerdo que, no curto encontro, usava para secar o rosto. Numa dessas secadas, lembrou-se que esqueceu a panela com o fogo ligado, ou não sabia se havia desligado a chama do fogão. Por um momento se fez serena e pediu que eu fosse até a cozinha dela e olhasse o fogão. Voltando a se agitar, disse que iria ver o desfecho do assunto da morte do filho da vizinha. Uma senhora se aproximou, no mesmo tom e gestos de Mãe Batá, questionou a Mãe de Santo sobre a morte do rapaz, mas não antes de dar um abraço apertado na minha interlocutora. O rapaz era afilhado de Mãe Batá e havia, praticamente - segundo elas, sido criado na casa da ialorixá. Filho de Oxalá, tinha o dom para a música e sempre foi muito querido por todos na comunidade, graças às referências que tinham dele por Mãe Batá. A mãe (vizinha e comadre de Batá), trabalhava como doméstica no Lago Sul, de segunda a segunda, mas contraiu COVID-19 e foi demitida por justa causa, na alegação de abandono do emprego, já que não apresentou atestado nos primeiros dias de sintomas. A droga não era para consumo próprio, mas para revender na região, o que despertou a ira de quem já controla o mercado local. O lucro, inicialmente, não era para luxo ou soberba do vendedor, mas visava financiar exames, remédios e melhor qualidade de vida para a mãe que, em breve, sairia do hospital. O abraço entre as senhoras negras foi longo para um abraço que se deu na rua. Eu não havia entendido, até então, que o abraço entre elas não era sobre o momento presente, mas da consideração de uma pela outra quanto à perda de um filho (filho da casa de Mãe Batá, filho da comunidade, menino prodígio). Quem é esta mulher que me deixa entrar na sua casa para apagar a chama do fogão e tirar o feijão queimado da cozinha, mitigando o estrago da panela com água e sabão? Quais laços essa comunidade estabelece com a Mãe Batá, a ponto de ela ser uma referência de mãe do rapaz assassinado? E, sobre o rapaz, o quão sucateado está o SUS, a ponto de o cidadão ter que desembolsar do próprio bolso o custeio de exames ou medicamentos? Alguns questionamentos ficarão sem respostas, devo encarar a realidade, até em respeito ao luto que virá para a minha anfitriã. Mas fico intrigado com a ideia de campo. A minha interpretação estava equivocada em considerar a Ceilândia como todo o campo de pesquisa. O campo é a casa, articulada à rua, que se liga ao bairro, que forma a cidade. Outro ponto que tenho que revisitar é a ideia de saúde. Não fizeram, em momento algum, juízo de valor sobre o fato de o rapaz estar vendendo cocaína, mas se mostraram preocupadas com o desfecho da saída da mãe dele do hospital, da necessidade de ter quem cuidasse dela nos primeiros dias e do enterro, que deveria ser feito com celeridade, pois se corria o risco de enterrarem o corpo, perfurado com balas financiadas pelo Estado, como indigente e, não há vergonha maior para quem conhecia o rapaz do que ter um dos seus enterrado sem nome. Em tudo, absolutamente tudo, esteve Mãe Batá à frente. Percebo que, quem promove cuidado na

comunidade e território com sistemas tradicionais de saúde, vai muito além do usos de chás e bençãos. Inclui-se na terapêutica o cuidado com a fome do outro, com o luto, com o cumprimento dos ritos fúnebres e com a garantia do mínimo de bem-estar para quem mais precisar do suporte no momento. Vejo que não sei nada sobre saúde, além de um amontoado de protocolos, leis, técnicas e nomes complexos. (Notas do diário de campo, 2022).

Pode ser que ao chegar na Zona Rural da Ceilândia Norte, no Distrito Federal, você não encontre a Mãe Batá, ou alguns digam que essa pessoa não mora lá. Procure pela Benzedeira ou pela Mulher dos Xaropes. Se ainda assim não for possível encontrá-la, fique próximo de uma árvore qualquer e diga à ela “*Bàbá Dadá, traga Ìyá Batá*”¹⁴. Logo, logo a mulher de quem falo aparecerá no seu caminho, e isso não é simpatia, mas deu certo comigo, pode ser que dê certo com você. Mas se nada disso der certo, procure pela Cozinheira no Salão Paroquial. Também é possível achá-la como a Madrinha do Bigorna, ou Tia do Doce, Dona Maria das Farinhas, Marcelina das Jacas ou a Tia das Costuras de Quadrilha. Nome é algo que não faltará para a mesma pessoa, mas em cada contexto e situação haverá uma recepção específica para o interessado.

Aqui falo de Mãe Batá. Na nota do diário de campo que resgatei e citei está um pouco do que vi dela em campo. É uma mulher em constante expansão do seu afeto, que sabe dar narrativa para fatos invisíveis na comunidade e costura bem os retalhos de cada pessoa que a constrói enquanto zeladora de Orixá. Mãe Batá é um misto denso, emocionado e sincero da realidade da periferia do Distrito Federal, distante da atenção do Estado que privilegia outras regiões da cidade. Não espere de Mãe Batá muita objetividade nas falas, atos ou gestos. Como mulher iniciada no candomblé de Ketu, é alguém que dá tempo ao tempo, que se apega ao analógico, que narra meio mundo de causos para não dar satisfação do segredo que carrega sobre o seu sistema tradicional de saúde.

A participação de Mãe Batá (nome que usa no terreiro e que elegeu como forma de tratamento para esta pesquisa) é um resgate histórico da própria composição da Ceilândia, região administrativa do Distrito Federal. A sua casa está na Zona Rural, que abriga plantações e vastas áreas arborizadas e de mata virgem, já quase divisa com o estado de Goiás. Em um terreno com inúmeras árvores sacralizadas, Mãe Batá conta com uma infraestrutura simples, tendo construído ali um barracão de candomblé pequeno que se funde à sua própria casa, fato que coloca a Mãe Batá imersa em sua religiosidade constantemente.

¹⁴ *Bàbá Dadá* é um ancestral da família Caetano. Acredita-se ser o meu bisavô paterno.

Conquistado após anos de invasão irregular, o terreno, agora regularizado, está logo ao final de uma rua sem asfalto, com iluminação pública precária, e que tem em seu portão duas quartinhas, uma de barro e outra de cerâmica, sempre cheias de água e, logo à esquerda, um assentamento do Orixá Exú, a quem se deve cumprimentar ao chegar à sua casa.

Quando cheguei aqui era barro, mas era tanto barro que dava para dar e vender, se quisesse. Esta parte toda aqui atrás [fala apontando para atrás do muro, sentido norte] era só mato, que o povo usava para desovar corpos. Tinha de tudo aqui, ainda tem se você procurar. Mas a vida tem sentido pra tudo, menino. Vê só, você chegar nessa rua, toda esburacada, com casas bonitas no começo e outras arrumadinhas no meio, mas é no final dela que você encontra um terreiro, quase que escondido. O que é final para uns, é recomeço para outros. Também sou filósofa, não está vendo? [gargalha ao final]. A vida não é fácil para quem nasce preto e pobre, todo mundo sabe disso. Mas olhe só, estou viva. Isso significa que eu contrariei a lógica de alguém, não é? A pessoa que chega num lugar como este vem pensando que aqui só tem gente do mal, mas não, meu filho, aqui tem trabalhador, gente que mata um leão, um dragão, um urso e o que mais for preciso para voltar vivo para casa. (Mãe Batá, 2022).

Tida como uma liderança comunitária, M.M.S.N., informa ter 55 anos, autodeclarada negra e atua como ialorixá, vulgo *Mãe de Santo*, na maior favela horizontal do Brasil¹⁵. É uma senhora de voz firme e estridente, incrivelmente acolhedora e protetora. Gosta de samba e quando canta, para os mais desavisados, passa facilmente a impressão de estar dublando a cantora Alcione, fato que a faz gargalhar sempre que alguém comenta a semelhança. Possui ensino médio completo, mas em termos de conhecimento empírico do culto afrodiaspórico é uma verdadeira doutora. Gosta de celebrar a vida cantarolando ora cantigas de candomblé, ora músicas seculares. O seu trabalho com a religiosidade africana molda o seu próprio corpo, imprimindo nele trejeitos, como a “quebrada” no ombro ao enfatizar algo ou a forma como anda

¹⁵ A afirmação foi feita por Paim (2019), a partir de análises realizadas na sua pesquisa de mestrado. PAIM, N. N. Percursos infantis no Sol Nascente (DF): Narrativas sobre o território. Orientador: Maria Lídia Bueno. 2019. 133 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de pós-graduação em educação, Faculdade de educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

quando está refletindo sobre alguma demanda do lar, com o andar arrastado, a mão direita na cintura e a esquerda colada ao queixo, destacando as unhas sempre com longas e com esmaltes de cores vibrantes.

Alguns dados são relevantes sobre Mãe Batá, sendo o primeiro a sua idade verdadeira, que é 68 anos de idade. Os outros 13 anos subtraídos da primeira informação estão relacionados a um momento que a interlocutora escolheu por retirar da sua vida. Para ela, a sua existência no mundo só começa após os 13 anos de idade. Ainda, a sua relação com o Distrito Federal se dá muito antes, quando vinha para a capital federal prestar serviços domésticos na casa dos patrões que a subtraíram dos pais sob o pretexto de lhe dar melhor acesso aos estudos (ensino fundamental e médio), além de melhores condições de vida na cidade grande.

Foi uma época muito ruim da minha vida, sabe?! Tem coisa que é melhor esquecer. Passava fome, tinha que fazer de tudo um pouco para não morrer. Eu nem era gente, era só osso e couro. Não tem nada mais doloroso no mundo do que alguém passar fome, não ter onde dormir, se eu caísse morta no chão, lá eu ficava. Nem documento eu tinha, meu filho. A única coisa que eu tinha era uma saínia de chita, que uma senhorinha tinha me dado numa ação social de uma igreja perto da casa onde eu ficava e uma blusinha de um vereador que eu nunca vi na vida. Só. Não tinha mais nada. E eu não sou mais aquela menina miserável, entende? Porque as pessoas sempre associam a gente ao pior, se era drogado, vai ser drogado para o resto da vida. Se era a menina do lixão, pronto, vai ser isso para o resto da vida. No meu caso eu era uma escrava. Não podia estudar, não podia comer, tinha que trabalhar de segunda a segunda, 24 horas por dia. Sofri o pão que o diabo amassou. Apanhava por qualquer coisa, o marido da minha patroa mexia comigo à noite, era muita humilhação. Mas olha, você coloca isso aí e diz que eu fugi, dei uma coça na mulher e fui embora. (Mãe Batá, 2023).

O dado sobre a idade biológica não foi uma exigência. Somente tive acesso à informação quando voltei à casa de Mãe Batá para apresentar o que havia transcrito das gravações e, nessa parte, ela solicitou para adicionar os 68 anos de idade. Ademais, os 13 anos subtraídos em nada

lhe causam incoerência, pois a mente e o corpo vivem de fato a fase dos 55 anos de idade, fato que ela associa à dieta rica em pés de galinha e o uso de fitoterápicos e nunca de fármacos. Outro ponto a ser colocado é sobre a sensibilidade em adicionar determinados fatos da vida pessoal da interlocutora ao texto. Confesso ter investido algumas horas refletindo sobre o impacto disso para a pesquisa, mas essa reflexão está embasada em referenciais teóricos masculinos, na objetividade da informação na etnografia, na precisão absoluta dos fatos.

Foi com Bonetti e Fleischer (2007) que me atentei que poderia estar reproduzindo mais uma violência misógina, sexista e machista a título de pesquisa científica. As autoras questionam em sua obra o peso da formação antropológica ditada por referenciais masculinos, representando um método cartesiano dado na formação e que pouco se sensibiliza com o corpo, com a sexualidade e todos os atravessamentos que isso possa significar. Enquanto homem, branco, cisgênero, mesmo que homoafetivo, ainda tenho debilidades quanto à leitura e interpretação do relato de uma mulher negra que conta que foi vendida para o trabalho análogo (resta dúvidas para ser somente algo análogo?) à escravidão, sofrendo abusos sexuais, físicos, emocionais e sociais de várias formas. O próprio pedido da interlocutora para que conste no texto a sua reviravolta não significaria algo que uma pesquisadora teria sagacidade para detectar em primeira mão? Isso se faz importante questionar, pois toca na necessidade de paridade quanto às publicações de pesquisas realizadas por mulheres e à contravenção do modelo posto de etnografia.

A relação com o nome também é algo muito próprio para Mãe Batá. Alguns conhecem a Rezadeira, ou Benzedeira, a Vendedora de ervas, a senhora que prepara refeição em eventos (que trabalhou como merendeira por muitos anos) ou a “baiana”, mesmo nem sendo de fato baiana. Para cada pessoa com quem tem contato, Mãe Batá oferece uma fração de si, uma porção de sua essência, divisão essa que passa a fazer sentido quando, por exemplo, os seus filhos de Santo se reúnem e cada um tem dela um fragmento de memória construído em algum contato, direto ou indireto, mas que faz parte de um itinerário terapêutico que atravessou a vida dessa mulher promotora de cuidados à saúde.

Às vezes eu sinto que não sou nem daqui nem de lá, sou do mundo. E quando você fala em memória, eu lembro que um dia desses Dofono de Xangô [Filho de Santo] estava contando de quando ele veio tomar um banho de erva aqui em casa. Repara, ele lembrou do cheiro de alecrim, mas Dofonitinha [filha de Santo] só lembra de Dona Lú, que foi quem

veio trazer o alecrim que estava faltando e aproveitou para levar um pouco de banho para a menina dela, que andava adoentada tadinha. Eu ri muito, nesse dia [fala olhando para a filha de Santo que está próxima à ela, sentada no chão], das duas brigando por que Dofonitinha disse que aqui não morava a Maria. Para você ver, nem Dofonitinha sabia que eu tinha Maria no nome! (Mãe Batá, 2022).

Em outro momento, pergunto sobre a relação com o candomblé, a experiência com as ervas, a parteiragem, a benzeção e todos os saberes que Mãe Batá possui e, pela qual, é referenciada na comunidade em que vive.

Veja, eu sou bisneta, neta e filha de parteira, alguma coisa eu devo saber, não é mesmo?! As minhas tias, todas elas, nasceram de parto tradicional. Minha avó é mãe de umbigo de todo mundo lá de casa. Só que na minha época não tinha esse tanto de igreja evangélica que tem hoje, e você via com mais frequência ouvir falar de parteira, e benzedeira, curandeira e essas coisas todas. Tinha coisa que somente mulheres podiam fazer, não sabe?! E sempre foi assim lá em casa, a gente quem dava conta dessas coisas. Nunca li um livro para te dizer se isso ou aquilo faz mal. Não fiz curso, não assisti a vídeo no YouTube. Nada disso. A mesma coisa foi com o candomblé. Eu fui levada para tomar um bori e quando dei fé já estava recolhida. Na minha época eles pegavam a gente e levava pra roça, lá que você tinha que ir para a mata buscar as suas ervas de feitura. Normalmente o erê virava e ia ele mesmo buscar. É [Mãe Batá olha para mim com um sorriso debochado] aquilo sim era feitura, não é o que vocês fazem hoje em dia não. A maioria ficava 7 dias na mata, eu fiquei menos de 1 dia, conhecia as ervas, sabia dos nomes, das cores, não tive problema. Aí, meu filho, fizeram a preta para Oxum. Candomblé para mim é tudo, eu não conheço outra vida. Aí eu fui crescendo, criando cabeça e juízo, as coisas foram melhorando para o meu lado. Paguei os meus 3, 7 e 21 anos em dias! Fui uma boa filha de Santo, sempre muito presente. Fiz muita coisa dentro do terreiro, a maioria das crianças que aparei foi dentro do terreiro. No começo eu nunca cobre nada de ninguém, é um dom de Deus, e eu achava errado cobrar, mas depois vi que errado era

eu tirar do meu bolso para fazer caridade, sendo que eu não tinha onde cair morta. (Mãe Batá, 2021).

Percebo que não há apenas uma prática isolada e restrita por Mãe Batá, além de entender que a sua prática está associada à religiosidade, gerando movimentos constantemente ligados à sua ancestralidade que lhe afere um marco temporal para cada ofício terapêutico por ela desenvolvido ou praticado. A ausência de manuais ou documentos teóricos sobre os saberes-fazeres-práticas populares que exerce é outro fato relevante, sendo a oralidade o principal meio de acesso ao conhecimento promotor de cuidados à saúde. Guimarães (2017), Santana (2018) e Cericatto *et al.* (2019) descrevem com riqueza de detalhes todos os aspectos narrados por Mãe Batá, por meio de outras interlocutoras, e demonstram a repetição de comportamentos e pensamentos entre os terapeutas populares, como a crença dos seus ofícios ser algo divino, “dom de Deus”, ou a questão da cobrança de valores pelos trabalhos realizados, havendo, dentre os dados apresentados pelas autoras, terapeutas que tarifam os seus trabalhos e serviços, de acordo com o solicitante, não se deixando de lado a filantropia ou caridade.

Essas formas de viver a experiência do adoecimento devem ser observadas a partir do contexto no qual elas tomam forma, pois cada contexto possui características próprias e especificidades. Nessas circunstâncias únicas se configuram os eventos cotidianos que organizam a vida coletiva. Os símbolos religiosos, que muitas vezes embasam o saber popular voltado para o cuidado com a saúde, funcionam, isto é, produzem cura, porque são compartilhados pelo terapeuta e o doente em sua comunidade de referência. (GUIMARÃES, 2017, p. 63).

A relação da prática medicinal popular e crença ou manifestação da religiosidade é um marcador relevante para se entender a forma de cuidado que Mãe Batá promove em sua comunidade. Seja pelo catolicismo, do qual é simpatizante, ou pelo candomblé, no qual é sacerdotisa, a interlocutora está em constante acesso à fé que se associa à sua identidade, bem como à fé do outro, daquele que lhe procura para o processo de cura. Rose (2007) descreve a função social do espaço sagrado que, quando ocorre a oferta de tratamento numa casa religiosa, por exemplo, se embala junto o olhar para a espiritualidade, com cuidado para não se impor uma conversão, mas gerar um cuidado integrado em múltiplas vias, no caso, física e espiritual.

A presença de Dona Lú, a senhora que brigou com a filha de Santo de Mãe Batá, citada mais acima, pode ser notada em vários momentos e contextos presenciais. Numa dessas andanças, pude conversar com Dona Lú e entender melhor a relação dela com a Batá.

Eu sou Lucinda, mas ninguém me chama assim não, pode chamar só de Lú mesmo. [Dona Lú aparenta certo nervosismo com o microfone para captar o áudio e olha continuamente para Mãe Batá, como que buscando uma aprovação para o seu ato]. Maria [Mãe Batá] é minha comadre, né Maria? [diz orgulhosa, olhando fixamente para Mãe Batá] Nos conhecemos quando fui parir meu menino. Estava sozinha em casa, a bolsa estourou, não deu nem tempo de correr para o hospital, que o menino já está corando. Meu marido foi assassinado um tempo antes, então ali era Deus de um lado, eu no meio, e Nossa Senhora do outro lado. Com muita dor de contração, eu sentei no chão da cozinha, tentava fazer silêncio, para não causar alarde nem nada. Na verdade mesmo, estava de noite e algum mal-intencionado poderia ouvir e tentar alguma coisa contra mim. Aí você acredita se quiser, mas rezei para Nossa Senhora que me ajudasse, porque é mãe, pariu um filho Santo, mas sentiu dor como a gente mulher da Terra sente. Só que eu não estava dando conta de botar o menino para fora. Não é tão fácil assim, faz força o menino pula para fora. Deu fé, já estava fraca, pedindo a Deus socorro, foi que bateu na porta esta mulher [fala apontando para Mãe Batá] e eu ouço a voz alta da negona perguntar “vizinha, “cê” tem um punhado de açúcar sobrando?”. Quem, pela Hóstia Consagrada, vai atrás de açúcar de madrugada na rua? Foi nessa hora que eu não aguentei e dei o grito. Nem vi como ela entrou, mas quando dei fé ela estava na minha frente, entre as minhas pernas. Pari ali mesmo, na cozinha, sem nunca ter nem sabido que Maria era parteira ou que sabia fazer parto. E desde então somos amigas, respeito a casa dela, ela nunca faltou com respeito com a minha, pelo contrário, é uma segunda mãe para o meu filho, é quem me ajudou para poder trabalhar, que eu trabalho longe e às vezes tinha que dormir no trabalho e aí o meu menino ficava aqui. Maria “véia” quem ensinou o meu menino a ler, escrever, ser gente, porque aqui, solto na rua, não ia dar coisa boa não, rapidinho ia querer mexer com coisa errada. Não é

todo mundo que mexe com isso não, mas adolescente, né, fica impressionado rápido com o dinheiro fácil. (Dona Lú, 2021).

Pasmem, somente fui descobrir que Dona Lú é a mãe do rapaz que foi assassinado por acerto de contas e que, estava internada no Hospital Regional do Gama, semanas depois, ao perguntar à Mãe Batá pelo paradeiro da “comadre”, que não via fazia algum tempo ir buscar ervas para algum chá ou rezar o Santo Terço da Misericórdia, às 15 horas, coisa que Mãe Batá mantém o costume, por ter sido, afirma ela, alfabetizada em colégio de freiras.

A casa de Mãe de Batá é um ponto de encontro de incontáveis micro identidades, que se tocam e se permitem trocas e partilhas. Talvez, justamente por isso, a sua casa seja alvo constante de ataques verbais, concretos e simbólicos. Despertando a parca atenção do Estado presente, Mãe Batá tem um longo histórico de varreduras no seu terreno por policiais armados que alegam ali se esconderem traficantes, assaltantes e outros perfis contraventores.

Menino! Não estou falando que, semana passada foi um “deus nos acuda” aqui?! Quando dou fé tem um neguinho na minha frente, sem um pingão de sangue nos lábios, pedindo para ajudar ele. Ia mandar embora, para evitar problemas para mim, mas aí o “Exú Mirim” disse que ia morrer se eu colocasse ele para fora. Oxente! Eu sou mãe. Catei aquele “graveto das canelas finas” pelo braço, fiquei em pé no canto da parede e mandei ele ficar agachado por debaixo da saia de ração engomada, então, estava alta, bonita. Não deu tempo de piscar os olhos, os homens já estavam entrando sem nem saudar Exú, e eu ali, plantada como um Baobá. Saíram fuçando em tudo e eu parada, imóvel, com o filho dos outros entre as pernas. Salvei uma vida, depois descobri que o pai foi quem fez a grade do portão principal. O descarado estava roubando no mercado. O pai veio pedir ajuda, mas qual ajuda tenho para dar? Vai fazer o Santo? Vai dar chá de quê mesmo? Falei para mandar para longe que ele aqui é carta marcada. Disse que ia mandar o menino para o interior da Paraíba, que lá ou dava jeito ou desandava de vez. (Mãe Batá, 2022).

Trata-se da mulher acolhedora, da defensora dos menos favorecidos, poderia dizer, mas é “somente” uma mulher negra respondendo ao genocídio institucionalizado contra o seu povo julgado em um tribunal de exceção, com decreto e cumprimento da sentença simultaneamente. *Tanta casa para ir, tanto muro para pular, e veio calhar do menino ali se abrigar, na saia desta preta*, diz a Mãe Batá. Esta é uma característica importante de Batá que continuamente é procurada para dar guarida a algum desafortunado que esteja em rota de fuga.

Há um achado importante nas narrativas de Mãe Batá. Trata-se do ato vivido e do ato narrado que, começo a pensar, quem sabe, como futuro argumento em outro momento da pesquisa. O ato vivido refere-se ao ocorrido, sendo a memória estática e imutável. Em contraponto, tem-se o ato narrado, que é a versatilidade do primeiro, acrescentado de outros símbolos e sentidos, nem sempre fidedignos ao ato vivido. Não é de todo inédito o argumento, dado que, Hampâté Bâ (2010) e Pacheco (2016) apresentam os oralistas como aquelas pessoas que se apoderaram da arte cênica para complemento da narrativa oral, na junção corpo e voz. A memória dita o texto, que é citado pela voz e interpretado pelo corpo.

Este aspecto, da “*performance*” na narrativa oral, é crucial e identitário para acessar e resgatar a memória oral. Torna-se um marcador da identidade de Mãe Batá que, se não levar a mão esquerda para o alto e gesticular repetidas vezes no ar os dedos com unhas sempre muito bem esmaltadas, não se dá por compreendida e repete, quantas vezes se fizer necessário, o gesto e fala. São trejeitos próprios de quem ocupa a liderança num terreiro, por exemplo, a forma de amarrar o pano sobre o corpo, a maneira de descansar a mão sobre algum ponto da perna e tantos outros detalhes que poderiam gerar uma enorme lista. Logo, é uma forma de encarnar a oralidade e fazê-la presente, lado a lado com a ancestralidade.

Vejo muito da ialorixá em Mãe Batá, mas há sobressalente muito mais da benzedeira, que cita nomes de santos católicos em qualquer situação; a parteira também aparece, quando diante de uma criança recém-nascida; mas a raizeira é a mais forte dos seus *avatares*, cheia de segredos da natureza, sabe receitar uma sequência de elementos naturais para imunidade, para tratamento do diabetes, hipertensão e até “*coisa braba*” (que pode ser tudo aquilo que demanda tratamento hospitalar, na concepção da interlocutora).

Fomos visitar uma comadre de Mãe Batá no município de Águas Lindas de Goiás, cerca de 27 km de distância. Como eu estava com o carro de um amigo, fui o motorista. É importante citar no texto o motivo do carro, pois precisava me deslocar com mais segurança, dado que andar de ônibus era fora de cogitação devido à superlotação e as baixas condições de segurança

sanitária em meio à ascensão do contágio pelo vírus da COVID-19. A comadre havia parido há menos de 5 dias. O menino recém-nascido foi aparado por uma parteira de outro município goiano próximo, mas a “apareadeira” não pode mais voltar, pois estava para a capital do estado, cuidando da irmã recém-saída do hospital que quase morre com as complicações da COVID-19 (dar nota quanto a isso, pois a mulher era hipertensa e diabética e não conseguia mais retirar as medicações no “postinho” que, agora vive fechado ou sem estoque - esqueceu-se das epidemias em curso no país? as pessoas não adoeceram de outra coisa, somente COVID-19? pacientes crônicos deixaram de receber o básico do tratamento?). Mãe Batá comenta sobre o quanto essa ausência da visita é uma grave violência no vínculo entre a parteira, a mãe e a criança. Existe um processo iniciático que deve ser cumprido, até o fim, nessa relação? A parteira não encerra o seu trabalho no parto? Qual a razão dessa mulher ter optado por uma parteira e não um hospital? Muitas perguntas, principalmente do pesquisador que é estudante de medicina e vê que os sistemas tradicionais de saúde são muito mais densos do que aquilo citado na literatura. Para a última pergunta eu encontrei a resposta no primeiro momento: a mulher tinha medo de parir no hospital e contrair COVID-19, era o seu principal medo, mas citou também medo da violência obstétrica. Segundo a puérpera, muitas colegas pariram no Hospital Municipal de Águas de Lindas de Goiás e tiveram intercorrências graves, físicas e psicológicas. Fico impressionado como não é somente uma relação ancestral, popular e tradicional, é uma demanda de segurança, da busca pela humanização do parto. A educação médica, da saúde como um todo, precisa urgentemente ouvir o que tenho ouvido nas andanças pelo campo. São múltiplos fatores que, durante a sindemia, estão relacionados à escolha da gestante em querer parir em casa, especificamente **em casa**. A ida até a casa da puérpera foi rápida, as ruas estavam bem vazias, lembrando um pouco das cenas da adaptação cinematográfica do livro de Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*, que por sinal retrataria bem muitas situações na periferia no atual momento sindêmico. Eu já conhecia Águas Lindas, mas não sabia da existência de condomínios de classe média-alta, com infraestrutura, segurança e bastante conforto, em contraponto às ruas sem asfalto, poeira, violência e caos do restante da cidade. Levei um susto considerável, pois estávamos na casa da filha de um empresário/político muito influente na região do entorno do Distrito Federal, alguém que poderia custear com muita facilidade o parto num dos melhores hospitais de Brasília ou Goiânia. Que mancada a minha! (ver com Rosa se pode colocar “mancada” no texto). Quando perguntei à puérpera sobre parir em um hospital, eu especifiquei qual, o Hospital Municipal. Considero isso uma falha na ideia de entrevista semiestruturada. Afinal, se faço uma pergunta com enunciado fechado, a resposta não será diferente, será em coerência ao que perguntei. Enfim, devo tomar

mais cuidado para não me sabotar em campo. Voltando à visita, fomos recebidos por uma moça muito jovem, que devia ter uns 20 anos, que se apresentou como doula e estudante de enfermagem na Universidade Federal de Goiás (UFG), cerca de 200 km de distância (estou diante de uma exceção? existe uma rede de apoio para a puérpera que é somente dela, não vejo em outras situações). Havia um protocolo para entrarmos e isso precisa constar no meu texto! A moça-doula-”enfermeira” usava luvas, máscara N95 (como ela conseguiu? está em falta em todo lugar, eu mesmo só consegui por doação de colegas que trabalham em hospital, o que também não me exime de privilégio ou, mais sério ainda, corrupção passiva), termômetro e o principal e mais assustador de ver na porta da casa de alguém: teste rápido para COVID-19 (isso se quer foi disponibilizado para alguns serviços de saúde, somente hospitais de campanha contam com esse recurso, não está autorizada a comercialização, como essa moça teve acesso a esse material? tem gente usando máscara de tecido, por não conseguir arcar com o ônus da máscara cirúrgica e descartável, e essas pessoas possuem aparato hospitalar para uma visita de uma parteira, um pesquisador e uma auxiliar da parteira, **não posso fazer juízo de valor, não posso**, mas estou perplexo com a desigualdade. como essas pessoas chegaram até Mãe Batá, que mora e vive num contexto totalmente diferente de outras parteiras que oferecem cursos, palestras e todo um nicho de mercado. Mãe Batá nem perfil no Instagram tem, possui vários nomes, vive o anonimato da parteiragem e está aqui, numa casa cercada de privilégios. será que eu estou fazendo as perguntas certas para Mãe Batá? será que eu não estou focado exclusivamente na Mãe de Santo e esquecendo dos outros avatares que ela possa assumir? tenho medo de estar fazendo errado, pois realmente é algo que não estava no meu roteiro, ainda mais depois de descobrir que Mãe Batá foi parteira da mãe da puérpera, ou seja, aquela mulher foi aparada por Mãe Batá que, teoricamente, segundo a tradição, é a sua madrinha - como? quando? onde?). Fizemos o teste rápido, todos negativos (mas não havia “janela” ou critério para o teste rápido, podíamos todos estar infectados e o teste não detectar). Descalços, todos (**todas**, já que eu era a única pessoa a se reconhecer como do gênero masculino). A cena era digna de um filme ou série sobre rotina hospitalar. Calçamos sapatilhas propé, feitas de TNT, as mesmas que dão para os pacientes em clínicas odontológicas. Cada uma recebeu uma máscara nova, N95, toucas e luvas, calçadas pela moça que nos recebeu. Eu não veria a puérpera, ficaria sentado na sala, no sofá que estava com uma capa plástica, para facilitar a higienização. As demais ganharam mais um acessório de EPI hospitalar, um capote azul, uma espécie de avental cirúrgico. Entraram todas por um corredor e sumiram dentro de um quarto. Sozinho na sala, observei com mais calma o lugar. Paredes sem quadros, móveis sem qualquer adereço ou bibelôs. A mobília claramente era cara, em

nada se parecia com o sofá de R\$ 600,00 lá de casa ou as poltronas, todas com plástico, que eu somente havia visto em lojas, nunca na vida real do cotidiano. E não é falta de “costume” com as coisas, é considerar que aquela casa não era a moradia da puérpera, parecia ter sido organizada para uma única finalidade, mantê-la isolada durante o seu resguardo. Havia ao menos 3 purificadores de ar espalhados somente na parte do térreo, já que a casa possuía mais um andar. Mesmo com as janelas fechadas, o ar dentro de casa era mais puro e o clima muito mais agradável do que lá fora. Surge outra moça, com os mesmos aparatos hospitalares. Senta-se um pouco distante e inicia um diálogo comigo sobre a pesquisa que eu estou fazendo. Engraçado notar que a moça sabia bastante coisa sobre mim, informações publicadas no Lattes, nada muito misterioso ou de difícil acesso, mas que poucas pessoas param para ler, a fim de terem uma conversa informal. A segunda moça era irmã da primeira, a doula, que estava ali para dar suporte em algumas demandas. As mulheres todas saem do quarto, por último, sem o bebê, surge a puérpera numa cadeira de rodas (no parto tradicional, vulgo normal, a mulher fica debilitada a ponto de não andar? pesquisar e questionar à Rosa se devo considerar essa parte no texto). As minhas duas conhecidas ficam próximas a mim. Mãe Batá me apresenta à puérpera, mas inicia falando da minha relação com o candomblé, “este é Caetano, iniciado para Oxalá, faz medicina na UnB e está fazendo uma pesquisa sobre parteiras”. Estava com o caderno na mão, anotei rapidamente a frase de apresentação. Em outros momentos Mãe Batá me apresentou diferente, falava “mestrado” e não “medicina”, dizia “benzedeira”, “Mãe de Santo”, “candomblé” no lugar de “parteira”. Notei que a minha interlocutora era flexível ao meio em que a sua prática fosse necessária e que, em cada contexto ela punha em evidência um “avatar” seu, mas muito mais como um jogo de cintura político, em que até o tom de voz era outro, mais compassado, vocabulário mais formal, sem exageros ou prolixidades. O pouco que pude conversar com a puérpera foi relacionado ao seu agradecimento por levar Mãe Batá até ali (foi quando descobri que um motorista iria buscar Mãe Batá na Ceilândia (DF)). Nas poucas palavras que trocamos tentei entender o contexto daquela cena cinematográfica. Ela própria disse categoricamente: privilégio. Eu estava perplexo sem razão (será? é sem razão a perplexidade movida pelo confronto de realidades?). Pouco obtive de respostas, até pelos constantes cortes de Mãe Batá. Quem é de terreiro logo percebe que o olhar de uma ialorixá muda quando quer corrigir um Filho de Santo, e ali o seu olhar era fixo em mim e não dei motivos para que ele continuasse, fiquei calado. Decisão assertiva. Mãe Batá foi contar do dia do parto da mãe da puérpera. Frases curtas, tom contido, sem gestos soltos no ar, parecia outra pessoa falando. Contou que a puérpera nasceu numa fazenda da família dela, como era de costume entre eles. A avó era quem conhecia Mãe Batá, pois comprava melaço e lambedouro

*dela, principalmente para os meses de seca, então, encomendava meses antes, visando aumentar a imunidade das crianças da fazenda. Nessa mesma relação, muita gente era ajudada pela matriarca fazendeira, que se encarregava de mandar donativos para Batá redistribuir entre as famílias carentes da comunidade. De fato eu questionava internamente qual seria a mantenedora de algumas ações sociais de Mãe Batá, e agora ficou mais claro. Restava saber como Mãe Batá conheceu essa gente goiana católica, fato o suficiente para não ter tanta intimidade como uma ialorixá. Foi no caminho de volta para Ceilândia (DF) que se deu o desenrolar da narrativa, agora com o tom de voz alto, gargalhadas soltas e a mãozinha girando no ar. A avó-matriarca-fazendeira era parente da então “patroa” da Batá adolescente que fugiu do trabalho análogo à escravidão. Foi ela quem deu guarida à adolescente em fuga. **Acredito que daria para fazer uma tese de doutoramento sobre a biografia de Mãe de Batá (grifado).** Pois, eu começo a entender que Batá não aprendeu o ofício de parteira somente com a bisavó, avó e mãe, mas há influência de outras parteiras, benzedadeiras... terapeutas populares que surgiram em seu caminho. É preciso sentar e esperar, com paciência, o desenrolar dos fatos, causos e estórias que devem se ligar à cronologia lógica. Como narrar tudo que vivi nesse dia quase que cinematográfico? (Notas do diário de campo, 2021).*

O longo relato colhido do diário de campo sintetiza muito do que eu possa tentar dizer sobre quem é a interlocutora da pesquisa. Ademais, é um relato importante sobre o campo, as disparidades financeiras, políticas, sociais e culturais que a andança possa ter permitido encontrar no decorrer do período sindêmico. Diz sobre o privilégio do rico em contraste à vulnerabilidade do pobre no enfrentamento desigual aos atravessamentos da emergência sanitária. Revela a relação com a parteira sobre outra perspectiva, ainda não tão vista na literatura, mas que é igualmente importante citar.

Qual foi o intuito da visita de Mãe Batá? Não assusta tamanho o aparato para um resguardo? A exceção se dá como normal ao privilégio? O que o dinheiro não compra? O sistema tradicional de saúde é acessado pela família goiana no intuito de manter a tradição da fazenda ou por outros motivos que não percebi no primeiro momento? Todos os questionamentos estão relacionados à própria identidade da interlocutora, ao menos ao meu ver, que convivi/convivo com ela e vejo o quanto isso muda a sua rotina e comportamento referentes à forma de se cuidar e cuidar do outro.

O aparato e protocolo hospitalares criados pela puérpera conflitam com a Mãe Batá que não usava a máscara cobrindo o nariz, somente a boca, e que não usava álcool gel, pois ressecava as suas mãos. Mas ao mesmo tempo criticava o Governo Federal eleito em 2018,

chamando o, então presidente, de genocida e lunático, fazendo críticas ao uso de fármacos sem comprovação da eficácia. Dizia que rezava todos os dias para ele, o presidente, ser preso ou sofrer um *impeachment*. Todavia, essa mulher estava diante de um contexto rígido de controle sanitário, válido ou inválido, mas existente. Existem inúmeras reflexões que podem partir de uma única observação que são legítimas e entrariam em esferas robustas sobre o contexto de determinação social do processo de saúde-doença, mas ainda assim não dariam conta da busca por uma mínima descrição de quem é a mulher que me acolheu tão bem por tantos meses.

A Dona M.M. [Mãe Batá] é uma pessoa muito importante para o nosso trabalho com a medicina comunitária, na APS, na medicina de família e preventiva que, ao meu ver, Caetano, é o que mais precisa naquele território. Acredito que, por ela morar numa parte mais afastada do comércio e da Avenida Principal, ela tem um contato com a Zona Rural muito mais intenso e referencial do que a equipe de saúde da família, por exemplo, é comum que os ACS's procurem ela em relação à alguma pessoa que precisa ser contatada e, por meio da Dona M.M. isso é feito em questão de minutos. Agora durante a pandemia, ela tem sido estratégica, tanto que temos convidado constantemente ela e outras lideranças para as estratégias de cobertura. A COVID-19 veio, mas o rojão ainda está pegando em outras áreas, quem tinha HAS ou DM não deixou de ter! O paciente crônico ainda precisa de atenção e cuidado, agora dobrados, estão na classificação de risco e a APS é o filtro que vai reter muita demanda com a prevenção. Mas, tipo, a Dona M.M. é a nossa referência para entrar em determinados lugares. Ninguém aqui é marinheiro de primeira viagem, a galera da equipe é gente que trabalha na Ceilândia tem mais de 20 anos, eu sou o mais novo, tenho só 4 anos aqui. Então, para você entender a realidade do território, eu fui fazer as primeiras visitas domiciliares, antes da pandemia, e eu fui com o meu carro. Cheguei numa parte mais distante do comércio e do nada apareceram uns caras com armas, pensei logo, deu ruim, perdi o carro. Parei e levantei as mãos. Os caras me colocaram para fora e mandaram eu entregar a arma. Que arma? Falei que era o médico do postinho, que ia visitar uma senhora e blá-blá-blá e toróro. Mostrei o crachá do IGES, carteirinha do CRM-DF e nada disso convencia os caras de que eu não era agente policial disfarçado. Eles não queriam carro, dinheiro ou celular, o negócio era ser policial e estar ali para

ferrar com eles. Eu sabia da influência da Dona M.M. ali para aquelas bandas e joguei logo que eu era amigo dela. Que qualquer coisa que fizessem comigo estariam fazendo com ela. Cara, foi até engraçado, o que estava com a arma já baixou a arma e perguntou para mim “se tu conhece mesmo, qual o nome dela aqui?”. Eu lá sabia que ela tinha mais de um nome. Que maluquice! Parecia coisa de Deus, Caetano, na hora eu lembrei de “Maria das Farinhas”, foi na lata, “é Maria das Farinhas, mano, madrinha da geral”. Entraram no carro comigo e mandaram eu ir para a casa dela, se eu errasse era sinal de estar mentindo. Suando frio, fui reto e vi a vara de bambu com a bandeira de tecido branco. Nunca havia pisado na casa dela e parei no lugar certinho. Depois desse dia, os caras ligam pra gente pedindo a visita, mas tudo acontece lá na casa da Dona M.M. É o contato que o serviço público tem em muitas situações. Pensou em alguma ação específica, procura a Dona M.M. antes e troca uma ideia, que aí ela dá uma força e o negócio anda. E medicina da família e comunidade é isso, é buscar parceiros na comunidade para ofertar saúde, cuidado de forma integrada, e essa galera é parte do sistema folk. É a Dona M.M. quem manda as mudas para o nosso horto comunitário, e o pessoal vem atrás porque sabe que é ela quem cuida. Nem sempre vai fazer isso pessoalmente, mas manda um dos moleques dela e dá tudo certo. (relato do médico de medicina da família e comunidade da UBS que atende o território de Mãe de Batá, 2022).

Como diria Dona Lú, “*pela Hóstia Consagrada*”, o que é *sistema folk*? Até aqui todo o meu referencial está voltado para o conceito de “terapeuta popular”, na qual tenho Silvia Maria Ferreira Guimarães (GUIMARÃES, 2017) como base para toda e qualquer reflexão que faça sobre o conceito. Pensar na inclusão de um novo termo, ainda mais estrangeiro, é algo que gera muitos receios, pois envolve a identificação que faço de Mãe Batá em todo momento, como uma terapeuta popular. Para mim, é importante pensar na descolonização do processo etnográfico, dando vistas aos conceitos cunhados na América Latina e África.

A construção sobre o sistema *folk* vem, em grande parte, do trabalho do professor da Universidade de Harvard, Arthur Michael Kleinman, médico psiquiatra, que leciona e pesquisa sobre antropologia médica. O pesquisador psiquiatra corrobora para a construção do conceito de instrumentos capazes de explicar as doenças, cujo objetivo é colocar e aplicar evidência e

relevância clínica para o itinerário terapêutico adotado pelo indivíduo enfermo. Kleinman (1980) se debruça na ideia da escolha do *health care systems* (sistema de cuidado à saúde), que pode ser popular, *folk* ou profissional. O grande conflito é perceber a subdivisão dos sistemas de cuidado à saúde, a hierarquização e principalmente o olhar colonizador sobre os saberes populares. Em suma, trata-se de um conceito que mais se adere ao interesse de controle e epistemicídio que da valorização dos saberes-fazer-práticas pertinentes aos sistemas tradicionais e populares de saúde, colocando o sistema biomédico como o superior, pois é dotado de tecnologia, investimento e aceitação global.

Alguns estudiosos apelam para os textos de Alceu Maynard Araújo, etnólogo paulista, de forte influência presbiteriana, tendo até se dedicado ao projeto de ser missionário protestante. No texto “Alguns Ritos Mágicos: Abusões, Feitiçaria e Medicina Popular” (1958) o estudioso se baseia em Gilberto Freyre (um dos pensadores do mito da miscigenação racial brasileira como primeiro ato democrático nacional) para pensar as crendices e folclores na cidade natal de Oswaldo Cruz. E, em 1961 o autor publica o livro “Medicina Rústica” que aborda a medicina rústica, medicina caipira e a medicina preventiva. Araújo (1961) coloca *folk* como algo relacionado ao folclórico e inventado, sem validação científica e fruto da baixa escolaridade de determinados grupos.

Benedor

O papel do benzedor é muito mais restrito do que o do Curandeiro. Sua "profissão" não passa de rezar sobre a cabeça do doente. Não receita remédios, apenas benze. Os gestos que pratica são todos idênticos ao da religião dominante: reza fazendo sinal da cruz. Não é preciso que o doente vá até sua casa para que ele o benza; executa sua benzedura na própria casa do enfermo ou em suas peças de roupa. Suas rezas, na maioria das vezes, deturpação das orações oficializadas pela Igreja Católica Romana, entremeadas de palavras incompreensíveis, resmungadas, do latim o mais estropiado que possa ser concebido. (ARAÚJO, 1961, p. 195).

Em todo caso, percebo o impacto negativo do conceito de *folk* para os sistemas tradicionais e populares de saúde. Não vejo muita razão para utilizar o termo em relação à minha interlocutora. A discussão se abriu e se fecha voltando à Mãe Batá, a quem considero uma terapeuta popular, aspecto identitário que mais interessa nessa pesquisa.

A caracterização de Mãe Batá como terapeuta popular se dá com base na pesquisa do enfermeiro Vítor Lúcio Ferraz de Araújo, orientado por Silvia Guimarães, em que ele observou 2 benzedeadas e 1 parteira para entender como essas mulheres pensam e agem ante o processo de saúde-doença. Assim, tem-se que terapeutas populares

são aqueles inseridos em contexto popular que vivenciam práticas terapêuticas, que são passadas de geração em geração e que utilizam de unidades perceptuais para construir seu conhecimento, isto é, partem de um conhecimento a partir do corpo e suas sensações. Também estão inseridos em contexto religioso, envolvendo a espiritualidade dos sujeitos e grupos sociais, e em contraposição a poderes e saberes hegemônicos, como o biomédico. [...] As noções de saúde-doença locais são relevantes para entender quais artifícios são usados para curar e cuidar dos sujeitos sociais que as procuram, sempre visando as necessidades da comunidade. Nesse sentido, é possível perceber que os terapeutas populares lidam no contexto da promoção de saúde. [...] As terapeutas populares atuam também na prevenção de adoecimentos. Esse ofício é fundamentado nos saberes subjetivos e compartilhados localmente. Portanto, varia de acordo com cada contexto social e interação com os biomas (cerrado, floresta amazônica, caatinga), pois a ambiência do bioma e interação com fauna e flora pautam a agenda dessas terapeutas. No conhecimento popular, cada pessoa é vista de forma integral, o que permite um maior entendimento sobre suas necessidades. (ARAÚJO, 2018, p. 8-9).

O texto de Araújo (2018) é norteador para entender que não se trata, ao falar de Mãe Batá, apenas de uma benzedeadas, ou parteira, ou rezadeira, ou raizeira etc., mas de uma terapeuta que dialoga com várias práticas voltadas para a cura e que adota para si uma cosmologia própria, alternada entre saberes-fazer-práticas que dialogam com a sua fé, casa, espaço, território e conhecimentos acumulados no decorrer da sua jornada, mas também do contato com o grupo e meio na qual está inserida ou já esteve em contato. Acima de conceitos acadêmicos ou teorias antropológicas, essa mulher entendeu que promover cuidado à saúde é ir além do sistema biomédico ou do próprio sistema tradicional de saúde em que está inserida, sendo, portanto, o olhar para a integralidade da necessidade do outro que, se tem fome, saciá-la; se tem frio, aquecê-lo; se sente tristeza, animá-lo. Essa é uma característica importante para definição da interlocutora e que diz muito sobre a forma de pensar o processo de adoecimento-cura no seu ofício.

A Ìyá Batá é, tipo, uma mãe, não, ela é uma mãe para mim. Eu fui expulsa de casa, comecei a me prostituir, usar padê. Eu vivia colocada na rua e, às vezes, não era nem para ficar loucona, era para não sentir fome mesmo. Aí, a Ìyá me encontrou, porque eu digo que foi ela quem me encontrou e não eu quem encontrei ela. Ela me deixou dormir na casa dela e me deu comida. Aqui eu parei de me prostituir, fiz o meu Santo, voltei a estudar e estou tratando da Tia, porque eu ia morrer “carcumida”, só o pó da rabiola. Tomei muito chá de muita coisa, ela me rezou, ela me deu roupa nova, me aceitou como mulher. Ela fez por mim o que a minha família nunca teria feito. Foi a Ìyá quem me salvou. Hoje eu tenho um nome, entende, eu sou alguém, sou a Natália, mulher trans-preta que vai ser médica, você ainda vai ver! [fala sorrindo] E para onde eu for, vou levar a Ìyá comigo, porque sem ela eu não sou mais ninguém, e eu admiro muito a Ìyá, porque ela sabe tanta coisa de tudo e ainda assim consegue ser uma pessoa simples. (Natália, filha de Santo de Mãe Batá, 2022)

Natália sintetiza o pouco, mas que para ela foi muito, feito por Mãe Batá. Fala da sua condição no uso abusivo de drogas, citando o “padê”, gíria usada para referenciar cocaína. Cita que ao lado da interlocutora principal conta com o suporte para tratar do HIV positivo, mas principalmente, narra o seu reencontro com uma identidade que julga legítima e condizente com a sua projeção de bem-estar e dignidade humana. Não posso avançar no texto, sem antes dar nota à relação identitária que o cuidado à saúde, promovido pela memória oral-ancestral, apresenta na ressignificação de vida à pessoa assistida, configurando um ciclo de acolhimento e devolutiva de afeto inenarrável, mas sentido e vivido em sua plenitude no cotidiano.

PARTE 2 - DA QUARTINHA DE CERÂMICA À VACINA: CUIDADOS E CUIDADO DE SI QUE DESAGUAM NA E DA MEMÓRIA ORAL

A quartinha é um pequeno vaso, recipiente, feito de barro ou cerâmica, mas é possível encontrá-la de qualquer material moldável e flexível. A sua presença na liturgia do candomblé é fundamental, pois serve para armazenar elementos relacionados à invocação do Orixá ou manter reservados segredos iniciáticos. Para um iniciado no culto ancestral africano, a quartinha possui um significado ainda mais profundo, pois se relaciona com o assentamento do Santo, Orixá, com quem mantém uma relação extra espiritual.

Os mais antigos do candomblé sempre recomendam que as quartinhas fiquem cheias e limpas, a fim de se manter o vínculo com a ancestralidade e a força ali depositada e que esta se faça presente em todos os momentos da vida. Uma quartinha suja ou vazia diz mais sobre o iniciado do que a força ancestral, demonstrando desleixo, descrença e até desrespeito com o sagrado que se cultua a partir de elementos simbólicos, mas sacralizados.

O pequeno vaso possui, então, um significado contratual entre a ancestralidade e o demandado a dela cuidar. Quem recebe uma quartinha deve entender que ali está um compromisso, não só de enchê-la e cuidá-la, mas também, de dar resposta ao que lhe é esperado: a atenção e devoção ao sagrado, o respeito ao espaço em que se está cultuando e a entrega ao momento sinérgico de partilha e confidencialidade presentes na memória oral-ancestral. Ao destampar uma quartinha e enchê-la, deve-se ter em mente que algo foi iniciado e não pode ser meramente rompido ao acaso, mas, de outro modo, respeitado e considerado de suma importância.

O objeto possui, de igual forma, grande significado nos rituais relacionados à saúde. Desde um banho de ervas até o axexê, ritual fúnebre, lá estará a quartinha marcando o vínculo com a ancestralidade. Quem é do Santo logo sabe que uma quartinha é vitalidade, não se trata de qualquer forma e possui poderes místicos e mágicos que elevam ou derrubam uma casa com rapidez, devendo ser vigiada por quem acredita no lado bom e no lado mau do homem.

Quando fui iniciado, passei alguns dias olhando para o mesmo potinho branco de cerâmica. Bebia água somente colocada nele, em que estavam outros elementos que dariam à mim a energia necessária para seguir na iniciação. Quando estive doente, fui aos pés de Omulú

e lá fui orientado a beber da quartinha que fica no seu quarto, feita de barro e fria, a água continha a cura para algo que não era físico, mas sim espiritual.

Mãe Batá me deu uma quartinha branca, por ordem, disse ela, de Oxalá, o Orixá que usa branco e transita entre a paz e a guerra. É sábio, anda devagar, quase parando. Os seus ritmos são demorados, morosos, identificados pela velhice que carrega no corpo. É fundador do mundo e de todas as coisas que nele há. O seu dia é a sexta-feira, possui uma festa própria, as Águas de Oxalá, descrita na abertura do texto. É o último a ser louvado numa cerimônia de candomblé, mas o primeiro a ser saudado quando as coisas estão difíceis ou complicadas, recebendo o apelo de misericórdia dos seus devotos que lhe servem grãos de milho branco ou bolinho de massa do mesmo grão.

Eu sabia, ao receber a missão de lavar os pés com a água da quartinha branca, que algo se estava estabelecendo com a matriarca. Representava o respeito que eu deveria dedicar à ela, à sua casa e aos seus. Nada deveria ser exposto sem antes passar por ela, assim como se faz quando se tem uma quartinha no quarto de Santo, tudo deve passar pelos olhos de quem governa a casa. Ali não restou mais dúvidas, estava diante de um compromisso que não poderia largar de mão a qualquer momento nem muito menos delegar à outra pessoa.

Os meses em sua casa me fizeram notar que cada pessoa ali tinha uma missão contratual com a ialorixá. A minha, como sabido, era com a quartinha. Havia sobre a mesa outra quartinha, agora de barro, em que era posta água filtrada, como se fosse uma moringa, muito usada no interior. Durante a sindemia de COVID-19 a quartinha-moringa não foi usada. Seria apenas mais uma vetora do vírus. No seu lugar se pôs uma bacia de alumínio, logo abaixo de uma torneira com o cano solto. Ao lado, uma barra de Sabão da Costa, uma massa sólida de cor preta e com um cheiro peculiar de açafraão. Para quem viesse de fora era dito que a lavagem de mãos fazia parte de uma limpeza energética, mas para quem estava ali todos os dias, já era sabido que o ritual era para higiene das mãos, evitando contágios, seguindo as orientações sanitárias.

Houve um dia em que alguém deixou de lavar as mãos com o Sabão da Costa, pois a pedra preta de mistura duvidosa estava seca e a bacia de alumínio vazia. Foi quando se deram conta que o mandamento estava sendo descumprido. A quartinha branca, que estava aos meus cuidados, deixou de ser enchida. Sentados na área externa da casa, os transeuntes logo receberam a chamada de atenção, quem seria o desalmado que havia deixado de lavar as mãos com o Sabão da Costa? Isso tocava profundamente em inúmeros acordos internos. Era uma condição estabelecida verbalmente que havia sido descumprida. Eu só observava o pesquisador

vendo o familiar virar exótico, antropologia pura, pensei comigo. Não tardou, ouvi o meu nome, seguido de uma pergunta dilacerante: “*você desistiu da sua pesquisa?*”, disse Mãe Batá, continuando, “*a sua quartinha está seca tem dias, vai acabar trincando e não servirá para mais nada*”.

O tom era de exortação, mas o olhar deixava evidente o mais puro cuidado. Eu estava adoecendo mentalmente. Segata (2020) fala que múltiplos fatores fazem uma sindemia, os fatores internos de um pesquisador em campo também fazem uma sindemia. Quando se está imerso noutra rotina, algumas coisas são deixadas de lado, às vezes, essas coisas são parentes ou familiares, animais de estimação, a vida emocional, afetiva e mental. Entrar no automático e viver no campo é uma estratégia de *descuidado* que deve ser mitigada ao máximo, ainda mais quando se está pesquisando sobre saúde.

Eu logo levantei, apanhei a quartinha e fui cumprir com as minhas obrigações. Quando abri o recipiente havia um raminho de arruda e uma folha de boldo. Olhei para a Mãe Batá, sem entender quem poderia ter feito aquilo, e vi nela o sorriso, característico de quem fez algo e foi descoberta. Entendi no exato momento que o cuidado com quem me assistia estava além do ser receptiva, mas cingido de detalhes pequenos, como colocar na água que eu lavaria os pés as folhas sagradas do meu Orixá. Eu estava sendo cuidado. Isso me tocou, pois não imaginava que fosse possível receber tal atenção, sem antes solicitá-la ou demonstrar interesse em assistência.

Pode-se observar que nas relações de cuidados estabelecidas por elas existem diferentes formas de afeto, abraçam quem precisa de sua ajuda, acolhendo a carência humana dentro do contexto real da necessidade, laços que se unem de diferentes formas e assemelham-se por ter o mesmo fim. (GUIMARÃES, 2017, p. 68).

O cuidado para o terapeuta popular está posto num lugar de afeto, de atenção e sentimentos positivos. É uma resposta natural para quem acredita em retornos energéticos. Desde o menor símbolo, ao maior ato, o cuidado está expresso em miúdos, ao que deve ser visto com delicadeza e fora da lógica capitalista e racional, caso contrário, passará despercebido.

A antropóloga e pesquisadora Sônia Weidner Maluf entende essa atenção pelo “miúdo” como signos próprios do sistema de cuidado à saúde, sendo uma lógica que reflete aspectos culturais e valores ligados à fé de quem oferta ou recebe o cuidado.

Todo trabalho terapêutico e espiritual implica a produção do espaço e um cenário adequados. As maneiras de arrumar o espaço, de usar os

objetos rituais ou de ritualizar a sessão também variam, dependendo do estilo de cada terapeuta e das regras rituais. A organização de todas essas atividades tem em comum, no entanto, a preocupação de criar um espaço simbólico não-cotidiano e possibilitar uma atitude corporal favorável e um procedimento ritualístico. (MALUF, 2015, p. 502).

A professora Sônia Maluf, orientadora do pós-doutoramento de Rosamaria Carneiro e Soraya Fleischer, coordena o macroprojeto ANTROPO-COVID¹⁶, configurado em uma rede de pesquisadoras, estudantes e grupos de pesquisa que pensam as diferentes respostas e ações não-farmacológicas de enfrentamento à pandemia (sindemia) de COVID-19. Essa rede tem pensado e discutido soluções de autogestão popular, por exemplo, em que comunidades apresentam respostas à ausência do Estado, não o eximindo de suas obrigações legais, políticas e sociais, mas se fortalecendo enquanto unidade de resistência ao desmantelamento de aparelhos e instrumentos públicos, como o Sistema Único de Saúde.

Foi Rosamaria quem me apresentou ao trabalho de Sônia Maluf, sendo o primeiro texto da pesquisadora lido o “Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistência”. Trata-se de uma leitura delicada, sensível e que permite ao leitor viajar na capital paraibana sem sair do lugar, mas com o olhar crítico e reflexivo de uma antropóloga que registra o fato social empírico e real sem falsas demagogias, sendo assertiva nas colocações e se fazendo humana, pessoa que viveu cada onda da sindemia com intensidade, mesmo que da janela do carro ou do apartamento à beira mar.

O texto vai além do estilo ousado, fala sobre cuidados e cuidados de si. Fez-me pensar inúmeras vezes sobre o que eu estava entendendo por cuidado no campo, qual tipo de “cuidado” eu percebia na prática terapêutica e como isso de fato estava sendo posto aqui no texto. Lembrei-me da puérpera, com o seu arsenal hospitalar, e Dona Cecí, com o sorriso simples e sem dentição, e que os dados epidemiológicos indicam que na sindemia de COVID-19 “não existe democracia do vírus. Se ele tem o potencial de atingir a todos, como um extenso “em comum” planetário, ele não atinge do mesmo modo.” (MALUF, 2021, p. 261).

Rosamaria Carneiro e Sônia Maluf apresentam textos contemporâneos, sendo o da primeira um ato etnográfico de cartas para si e para o mundo no “*olho do furação*” da sindemia de COVID-19, e o da segunda, um olhar para o mundo em plena maior crise sanitária global do

¹⁶ Esta dissertação contou com o apoio e fomento da **Rede Antropo-Covid**, referente ao exercício de 2023. Para maiores informações sobre o projeto, acesse sites.google.com/academico.ufpb.br/antropo-covid ou pelo *Instagram* @antropocovid

último século, a partir da zona de um pseudo conforto. Sobre as cartas de Rosamaria, vejo Sônia respondê-las, como se estivessem num diálogo silencioso. Ambas tratam do cuidado (do outro, do grupo e da comunidade) e do cuidado de si, das estratégias que adotamos no meio do caos, no plural, pois cuidar de si é também um ato de cuidar do outro, como quando se está numa grande turbulência e colocamos a máscara de oxigênio primeiro em nós mesmos, para depois colocar em quem de nós precisar.

Maluf (2021) me levou para um passeio de carro por Jampa (João Pessoa - PB). Andamos por algumas ruas, nos perdemos e fomos parar atrás do maior *shopping* da cidade, onde vimos ruas cheias de pessoas, havia vida naqueles espaços. Sinto-me passageira da pesquisadora ao ler o seu texto, andando com ela pelos cantos, fazendo a andança no campo dela, que é também o meu, pois vejo muito dessa disparidade demográfica nas ruas de Brasília (DF) durante a sindemia. Mas nem tudo é rebeldia civil aos decretos de isolamento, há quem esteja na rua por necessidade. Eu mesmo, tenho necessidade de coletar os dados, de avançar na escrita, de devolver um produto à universidade, de honrar o compromisso de encher a quartinha com água e deixá-la sempre limpa.

Ao reproduzir o ato etnográfico de Maluf (2021), percebo o transporte público da capital federal do Brasil cada vez mais caótico. Constantemente vejo lideranças populares questionarem o Governador Ibaneis Rocha sobre como a periferia vai ter que lidar com a onda de desempregos, com a ausência de assistência, com o desespero ante o genocídio de pobres, negros e contraventores do sistema cis normativo, cristão e eurocentrista-hegemônico.

Morreu um rapaz negro na UPA da Ceilândia, será que ele entrou para a estatística de mortes pela COVID-19 ou até nisso lhe roubaram o direito de participar de algo no Brasil? Questionei-me várias e várias vezes de quem todos esses dados falavam. É que, quando vivo, o jovem negro da periferia não entrava na estatística, a não ser que fosse para contabilizar e explorar a pobreza: mais pobre - é negro; mais violento - é negro; analfabeto - é negro. Do alto do seu castelo encantado, não se ouve o pseudo “presidente da república” ou o governador gerenciar a crise sanitária, mas ressoa por todos os cantos o questionamento que ecoa do povo: *quando alguém do governo tomará uma atitude que não seja apenas negar a gravidade da COVID-19?*

No território em que eu estava andando não se esperou o Estado negacionista e neofacista tomar alguma atitude, até porque quem estava no poder à época não queria saber de pobre, homossexuais, indígenas e quem mais falasse de Direitos Humanos, afinal, queria se

instaurar no Brasil um Estado de Exceção, infantilidade política e desserviços que favorecessem interesses privados e escusos, para não deixar de dizer, antidemocráticos.

Você vai poder ajudar amanhã a distribuir as refeições? Vamos começar cedo, o rapaz da feira vai mandar trazerem as verduras. O pastor ali da igreja disse que vai mandar umas irmãs para ajudar, também. Já mandei a menina da capela trazer os nomes das famílias. Se você for tem que vir cedo, para ajudar a lavar as panelas, carregar as caixas e descascar as verduras. É trabalho que tem hora para começar e vai o dia todo, então, se for vir, tem que vir virado no “jiraya”. E traz a sua máscara, que aqui não tem. Se souber aferir pressão, essas coisas aí de medicina da UnB, traz as coisas também, vai que dá consulta na rua também?! (Mãe Batá, quanto à chamada-convide para serviço voluntário de distribuição de refeição ofertada por lideranças da sua comunidade à famílias com filhos menores de 10 anos, 2021).

Durante o auge da sindemia de COVID-19 a comunidade de Mãe Batá desenhou o que Maluf (2021) entendeu por “autogestão da crise”, visto que o Estado estava não só falhando, mas orquestrando a baixa resposta à crise sanitária.

Na ausência do Estado, ou na falta de políticas efetivas e eficazes de enfrentamento à pandemia, as populações mais precarizadas se organizam e buscam respostas locais. Territórios de resistência e de existência se produzem, principalmente entre aqueles que não contam com o Estado para um efetivo enfrentamento à pandemia e aos efeitos produzidos por esta sobre as condições e às possibilidades de vida dessas populações. (MALUF, 2021, p. 279).

A bacia de água posta próxima à torneira com o cano solto voltou a ficar cheia. A barra de Sabão da Costa precisou ser substituída. As quartinhas dos quartos dos santos estavam todas cheias e limpas. Percebo que diante do caos é preciso união, unidade, compreensão do sentido coletivo e tomada de decisão em favor de todos, não só de um. É o cuidar de si expresso no cuidar do outro. Rapidamente criaram-se grupos nos aplicativos de mensagem instantânea. Foi tanto grupo que ficou difícil de acompanhar, mas dei maior ênfase aos referentes aos idosos que

precisavam de alguma forma de cuidado, como levar uma compra do mercado ou simplesmente responder à uma chamada no portão “*Seu José?! Cadê o Sr.?*” e que alegria era ouvir a voz cansada e rouca, de quem fumou a vida inteira, responder de dentro do barraco “*Tô aqui, meu filho, o danado não me pegou não!*”

Danado é o parente da Descontrola (Ela), a COVID-19 e o Diabetes ou Hipertensão, citados no texto de Fleischer (2018). Mãe Batá me ensinou a rezar picada de cobra, dizendo que, o primeiro passo é não dizer o nome da cobra, para que o veneno não se estimule e espalhe pelo corpo. Ao que parece, dizer “corona”, “coronavírus”, “COVID-19” ou “COVID” faria o mesmo efeito.

Fiz a ronda das segundas-feiras. Passava duas vezes por dia, logo pela manhã cedinho e no final da tarde. Não podia ser sempre no mesmo horário, era necessário que eu alternasse os horários, a fim de não criar uma rotina e pegar qualquer intercorrência com celeridade. Lamentei quando soube que alguns idosos não responderam à chamada. Dona Francisca, Seu Leopoldo, Dona Jacinta e Seu Gerônimo. Foram lembrados com uma queima de fogos no final daquele mês. Da minha casa era possível ouvir os fogos ecoarem no silêncio do final da tarde, mas logo ouvi uma pessoa que estava por perto dizer, em tom pejorativo, “*isso é a droga chegando lá para baixo, bando de viciados, não param nem na pandemia*”. Lembrei-me de Mãe Batá, *a Morte é péssima na seletividade ao deixar os tolos e levar os sábios*.

As estratégias de cuidado envolviam sempre uma demanda pontual. Esforço algum era feito à revelia, sem foco e objetivo. Em momentos distintos, quando seguro para alguns grupos, vi Mãe Batá receber crianças em sua casa, fazendo tardes lúdicas e recreativas, mas na maioria das vezes éramos somente 4 pessoas, olhando as árvores e tecendo comentários sobre a vida alheia, uma forma poética de dizer que passávamos horas fofocando. Eu, como turista, vulgo pesquisador em campo, como apresenta a obra de Bonetti e Fleischer (2007), mais sorria do que falava, observando que o momento de expurgo moral era, também, um ato de releitura dos nomes e rostos, como diria Conceição Evaristo, uma forma de lembrar a cor dos olhos das pessoas citadas na roda que nunca se repetia, sempre mudava conforme o dia e hora.

Veja só! A menina de Diana está grávida, de novo. Como é que aquela menina vai dar conta de mais um “bacurizinho” para criar?! Eu disse à ela, eu tenho preservativos femininos aqui em casa, que ela viesse

buscar. Deus fez, foi para usar [gargalhando ao final]. (comentário - fofoca - de Mãe Batá, 2021).

Soltava a gargalhada, encerrava com um suspiro e logo dizia "ai, meu Deus! Como é que ela deve estar?!", e logo ia ver se o nome da família estava na distribuição de marmitas ou de cestas básicas. Se não estivesse, fazia-se aparecer, e com o novo nome na lista, um novo doador. Não importava muito quem fosse, mas o importante era chegar o mantimento, cru ou preparado, nas mãos de quem realmente estava precisando. Certa vez questionei à Mãe Batá quem enviava os recursos para que fossem redistribuídos.

Menino! Tem coisa que a gente não pergunta, só agradece. Se é dinheiro do tráfico, pouco me importa, o importante é que uma família se alimentou hoje, amanhã pode ser o dinheiro da polícia, também não vou me importar, desde que depois de amanhã tenha novamente o dinheiro para comprar as coisas, isso não é preocupação. Quem doa está se livrando de algum pecado ou "karma", deixa ajudar. (Mãe Batá, 2021).

O trabalho *off-line* triplicou, mas agora era preciso que as pessoas enviassem áudio para Mãe Batá, assim ela mantinha as mãos livres enquanto preparava xaropes, melaços e outras alquimias retiradas da sua ancestralidade farmacêutica. Muita gente apareceu no seu portão durante os momentos mais severos de restrições, como Gilberto, um cachorro vira-latas caramelo. Gil, apelido que ganhou rapidamente, foi posto para dentro, depois de tomar a água das quartinhas que ficavam ao lado do sentinela da casa. Territorialista, agora ninguém chegava perto da tutora que lhe dá longos banhos de Sabão da Costa, fazendo todos rirem. Num desses banhos de descarrego, o cachorro lambeu o rosto da velha Batá que, fingiu se zangar e, logo devolveu a lambida com um carinho na cabeça de Gil e mais Sabão da Costa, num banho sem fim.

Gilberto chegou todo ferido, parecia ter sofrido alguma maldade na rua, mas não era coisa de outro cachorro, parecia coisa de bicho ruim mesmo, tipo algum homem. Logo depois de Gil, veio Madona, com sinais de estupro. Recebeu os cuidados, mas com mais atenção do que os dados a Gil. Tomava leite de vaca batido com mastruz, ao que eu não posso imaginar

como ela foi forte em lambear a vasilha e olhar para Mãe Batá com “*cara de quem quero mais*”. O mais engraçado era Lula, um gato de três patas, gordinho, desengonçado e barulhento. Foi deixado numa caixa de papelão, dormindo e sujo de fezes, parecia dopado. Este foi eu quem vi primeiro, tenho domínio do caso. Lula veio acompanhado de um bilhete e meio litro de *pinga 51*, dizendo “*O nome dele é Aécio, não posso mais cuidar dele, prometo pegar de volta quando eu puder. OBS: a 51 é dele.*”.

Olha só que marmota, deixaram um gato aleijado aqui em casa, com pinga e tudo! Só na Ceilândia mesmo! E o nome do gato ainda é Aécio, mas o Aécio que eu conheço não gosta de pinga não, viu?! O negócio dele é outra coisa, quem entendeu, entendeu [gargalhou alto]. Mas se Aécio gosta de pinga, tem uma perna faltando, o nome dele será Lula, meu presidente! [disse, tirando o gato semiacordado da caixa com uma mão e apanhando a pinga com a outra]. Venha meu filho, venha beber seu gorozinho, que você é filho da casa agora! (Mãe Batá, 2022).

E, sim, o gato realmente *era chegado numa pinga*, nunca havia visto aquilo. Infelizmente, ele não era o único. Um dia cheguei cedo, iria ajudar a limpar o quintal. Algumas vezes nem liguei o gravador, ia apenas para dar o retorno e contribuição da pesquisa, que nem sempre se resume à publicação do texto ou produto, mas se refere meramente à varrer uma sala, rastelar um quintal ou segurar a mão de uma parturiente (CARNEIRO, 2017), ou auxiliar no preparo de uma comida na cozinha (ROSE, 2007).

Nesse dia, surgiu uma moça retinta, de olhar expressivo e voz fraca. Jamais esquecerei o olhar de desespero em seu rosto. Quando vi o movimento das mulheres indo até o portão, não pensei duas vezes, larguei o rastelo e corri para prestar algum tipo de ajuda. Pega um daqui, pega outra dali e a moça foi levada para dentro da casa. Seja lá o que fosse, do portão para dentro não a pegaria mais, ali é a casa de Mãe Batá e na porteira tem um sentinela que não dorme. Laroíê, Exú!

Olhei para o meu braço, estava sujo de batom. Eu não uso batom e ninguém passou os lábios no meu braço sujo de barro e poeira. A única pessoa que havia me tocado foi a moça do olhar expressivo. Mais tarde, com os ânimos mais calmos na casa, fui tomar ciência do que ocorreu com ela, mas antes tomei o cuidado de ligar o gravador, não pelo comportamento

predatório de uma entrevista, mas por estar próximo do horário combinado com Mãe Batá e ter que fazer os testes no equipamento. Aproximei-me e as mulheres estavam conversando.

Eu perdi o emprego, o meu marido também perdeu. Ele começou a beber e a vender as coisas para comprar droga, fica cheirando o dia todinho. Me machuca para transar com ele, mesmo quando eu não quero ele me força [...]. Eu estou sem comer tem mais de dia [chora, olhando para Mãe Batá, soltando as frases sem qualquer pausa]. Ele começou a me bater para transar com ele, ficava em cima de mim tanto tempo que eu sentia uma dor infernal. [...] Aí o homem foi ver a geladeira que ele colocou para vender. Eu tinha visto no DFTV [jornal local de Brasília (DF)] que para pedir ajuda era só fazer o X com o batom na mão. Corri para fazer o X e fiquei mostrando para o homem. Meu marido viu e desceu a mão na minha cara, depois ficou dando murro na minha barriga e nos meus “peito”. O homem segurou ele, para ele não me bater e eu corri. Ele veio atrás de mim [...] Eu só lembrei da casa da senhora. Não me manda embora não, “tô” toda machucada, suja, com fome, sede...” [relato da moça do olhar expressivo, transcrição autorizada com restrição de nomes, cortes realizados em respeito à dignidade da informante, 2022].

Confesso, com a mesma sinceridade que tenho tratado todo e qualquer assunto até aqui, eu me arrependo de ter ligado o gravador. Tratava-se de um relato de violência doméstica, estupro, violência psicológica, cárcere privado, abuso, ameaça, tentativa de homicídio e vários outros crimes. Eu não conseguia disfarçar o olhar de pânico. Uma coisa é ler sobre a violência contra a mulher, assistir ou ouvir algo contextualizado. Outra coisa é se deparar com a vítima na sua frente, narrando algo que se arrastava há dias, sem ter para quem pedir ajuda.

A cidade pandêmica tornou-se ainda mais desigual, excludente e violenta do que era antes da pandemia. A ausência de políticas sociais, de cuidado e de enfrentamento à pandemia é respondida com ações locais em bairros, favelas, comunidades e populações específicas. (MALUF, 2021, p. 279).

A resposta veio 2 ou 3 dias depois. Eu estava lá, ajudando a colocar em sacolinhas doces para mandar para algumas crianças, quando 2 rapazes magros e altos apareceram no portão. Não chamaram, nem bateram palmas. Apenas ficaram ali, parados. De dentro da casa a Mãe Batá gritou “*Entra! Vocês são bem-vindos*” e, como se fosse uma espécie de código sutil e discreto, vendo o cadeado trancado, deram dois pulos e, numa velocidade digna de atletismo, os dois estavam do lado de dentro do terreno. Cumprimentaram os presentes e foram em direção à matriarca, que os recebeu como se fossem velhos amigos. Do lado de fora, ouvia-se a narração dos fatos e o atendimento do pedido feito pela Mãe Batá. A moça de olhar expressivo podia voltar para casa, o seu algoz havia sido expulso da comunidade.

[...] formas de auto-organização em alguns bairros periféricos, garantindo o isolamento da comunidade e vigilâncias e delegados populares para monitorar as casas. (MALUF, 2021, p. 281).

O que a professora Sônia Maluf descreve é real. Aconteceu e ainda acontece na periferia. Determinadas coisas ferem o código de honra das pessoas que lideram as comunidades. Além disso, certos pedidos não são negados por lá, principalmente se for a Maria das Farinhas a solicitante. Pergunto a ela o que foi feito.

Meu filho, eu vi aquela menina chegar aqui, preta bonita, inteligente, trabalhadora, saía cedo e voltava tarde, se matando para ser alguém. Quando ela encostou no portão eu senti Exú do meu lado. Larguei tudo e fui lá pegar ela, eu me senti aparando uma bebê. Se fosse filha minha eu ia querer que fizessem o mesmo, botasse ela para dentro, dessem uma roupa limpa, um prato de comida, “benzesse”, passassem ao menos uma bola de farinha no corpo dela. Passei um “zap” para um afilhado meu e está tudo resolvido. Tem coisa que eles não aceitam aqui dentro, tem as leis daqui, também. (Mãe Batá, 2022).

Mas ver alguém passando por situações análogas não era incomum. O mais fora do comum era presenciar alguma intervenção. Isso se deve, em parte, à banalização da violência doméstica nas periferias, pois “ainda estão condicionando a existência da mulher à satisfação do homem” (OLIVEIRA, 2010, p.38). Fernanda Queiroz, alma poética e livre, autora da obra “As Santas Quebradas” faz uma etnografia de casos de violência doméstica no interior do estado

de Goiás, abordando mulheres cristãs vítimas de múltiplos abusos à título de submissão aos seus parceiros, por ordem de Deus, por intermédio da Bíblia; do pastor, por meio de suas revelações dadas em sonhos ou orações em línguas estranhas; ou pelo padre, que projeta Maria - Mãe de Jesus, a submissa e modelo ideal de mulher.

Em seu livro, Oliveira (2010) questiona a estrutura da violência doméstica em regiões de zona rural ou periférica. Entre os seus achados está a naturalização do discurso hediondo e criminoso, em outras palavras, “*em briga de marido e mulher, não se mete a colher*”. Rosamaria Carneiro coloca em suas cartas que a casa e o doméstico é onde se inventa a vida, passei rapidamente sobre a ideia de casa e o quanto acompanho essa mesma ideia. Oliveira (2010) mergulha na agressão física, no estupro, na violência psicológica. Carneiro (2021) fala do puerpério, do trabalho, ou como ela coloca “domesticidade” que se empreende na relação mulher - casa, em que há incontáveis reflexões críticas sobre essa e tantas outras estruturas.

Mas ambas as autoras convergem no que tange à transgressão do papel da mulher na sociedade “*Deus acima de tudo, Brasil acima de todos*”, na repulsa pela servidão voluntária e na rápida identificação de micro e macro violências. Ambas dialogam no direito ao corpo, ao prazer, ao ir e vir sem lhes recair culpa, flagelo ou penitência. Foi durante a pandemia que passei a ver que não apenas se *mete a colher*, mas em briga de marido e mulher, se mete a polícia, a comunidade, a educação, a conscientização dos direitos violados, o apoio matricial dos serviços públicos, das lideranças comunitárias e que, isso tudo, atravessa a ideia de promoção de cuidados à saúde.

E, quando Sônia Maluf fala em seu texto sobre comunidades periféricas que adotaram sistemas de autogestão da crise, já que o governo estava preocupado em criar *fake news* e desestabilizar o Brasil ao máximo, isso eu sinto *in loco* na distribuição de cestas básicas, de vale-gás, de marmitas prontas, no rodízio de pessoas para irem à UBS pegar medicamentos, ou na distribuição de xaropes caseiros para determinados sintomas leves da COVID-19, do monitoramento de casos de violência doméstica, da criação de linhas de crédito; sim, isso aconteceu no pior dos momentos da pandemia e partiu da iniciativa da periferia, de pessoas que não vivem a realidade acadêmica e se organizam, criando inquietações políticas e fatos sociais a serem analisados com mais atenção, pois se reinventou modos de viver e, pode ser que se tenha daí um novo sistema - mais sustentável, mais ecológico e menos opressor.

Mano, os caras falam em racismo isso, racismo aquilo [...] Bando de comédia! O pai de família preta está ali, sem emprego, sem ter como dar o de comer para os filhos, sacou?! Aí o moleque vê isso, está com fome, vai fazer o corre dele, tá ligado? E aí truta, resolveu alguma coisa? Tu acha mesmo que R\$ 150,00 vai dar conta de uma casa com 5, 6, 9 pessoas?! Se liga, doido! Esse filho da puta aí quer matar a gente! E isso por que a família da mulher dele mora aqui na quebrada. Bando de filho da puta! A gente faz o nosso corre aqui, sacou?! Reunimos os “dono” aí tudo e criamos uma linha de crédito, empréstimo sem juros, igual os “mano” do Alemão fizeram. Quer falar de racismo, fala da solução, porra. Já deu essa de preto sofre racismo, preto morre, preto é aquilo e mais não sei o quê. Fala dos “corre” dos pretos, mano! Fala que a gente está fazendo na favela em uma semana o que o governo não faz em 4 anos. Demonizam tudo que é da gente, mas saca só, aqui dentro tem escola, porque foi uma preta que foi lá bateu o pé para ter, aqui dentro está asphaltando, foi preto que foi lá e deu um jeito. Eu faço faculdade, tá ligado?, e eu sei o corre de ter que pegar baú pra cá, reuni quem mora aqui e fomos lá na porra daquela Administração, que nunca tem ninguém, tudo funcionário fantasma, e demos um jeito. Mano, agora tem baú toda hora, era isso ou os caras não iam ter sucesso no Insta, no Twitter [...] pobre tem que parar de ser chupeta de rico, tacar o foda-se e tomar a frente mesmo. As eleições vão chegar, se liga como isso aqui tudo vai ficar mudado em um dia, mas agora não, Zé Ruela aqui vai cortar fino! (relato de um líder comunitário, jovem negro de 21 anos, 2022).

O relato acima diz muito sobre a realidade de quem está cansado de ouvir sobre a sua comunidade uma narrativa sempre humilhante, vulnerabilizada e exaustivamente posta como miserável. Maluf (2021) foge dessa perspectiva e se alinha à voz da própria comunidade periférica ao colocar estratégias de reorganização social, política e econômica. É uma crítica contundente e categórica à forma operante de entender e pensar o tecido social periférico. Vejo em demasia publicações de autores no mais alto das suas torres com piscinas, elevadores e um forte sistema de segurança, falarem sobre a periferia sem a menor das honestidades em assumir que estão vendo da janela do apartamento de classe média alta ou do carro com seguro equivalente a um ano de salário de uma empregada doméstica que mora no subúrbio e tem lá

os seus 2 ou 3 filhos para sustentar, sem poder comprar uma máscara descartável ou conceber a ideia de ficar doente e deixá-los ao relento, sem cuidados.

Volto ao o texto de Sônia Maluf constantemente, pois me foi apresentado num contexto de orientação virtual, em que, eu e os meus colegas, mesmo reclamando da verdadeira labuta que é a realidade do *on-line* na pós-graduação, estávamos assistidos de e por privilégios inimagináveis para o campo em que, muitos de nós, tínhamos iniciado o contato. E, as reflexões de Maluf (2021) são de alguém acordado, em alerta, que não se exime dos privilégios de poder comprar produtos orgânicos, de ter uma orla de praia para andar pela manhã, mas ao perceber a falta dos invisíveis (o vendedor de amendoim torrado, o comerciante da água de coco etc.) ela se desnuda, e desnudou à mim, do signos e símbolos da sindemia.

Estabeleço um íntimo contato entre as cartas de Rosamaria Carneiro, o texto seminal de Sônia Maluf e a profunda reflexão de Jean Segata sobre pandemia, endemia e sindemia; são marcadores críticos sobre a realidade e o contexto da COVID-19, que ultrapassam os gráficos, os protocolos ou as disputas entre o comércio e o Estado, ou o Estado e o Povo, ao mesmo tempo que atravessam essas e muitas outras questões, mas que ao fim se inserem na *casa* das pessoas, no lugar que representa a incubadora da vida social.

O trabalho etnográfico tem, por essência, o dever de desnudar, termo que trago da pedagogia freiriana, o entendimento da elite sobre a ressignificação da historicidade comunitária e popular, da própria leitura de mundo, do mundo real - não o mundo teorizado entre quatro paredes. Os autores Jean Segata e Juliara Borges Segata discorrem sobre a importância da releitura dos processos de adoecimento, cujo protagonismo da antropologia da saúde é crucial.

Aquele vocabulário elitista e tecnocrático da Saúde Global que reduz a complexidade dos processos de saúde, doença e cuidado a indicadores objetivos, transculturais e pretensamente universalizáveis foi sutilmente incorporado ao nosso cotidiano. Mas, tem também as “histórias com gente”. É o caso daquelas que nos interessam na antropologia. Nelas, pandemia não é assunto de agente patogênico em si. Importam os efeitos que eles produzem nas nossas relações, identidades e trajetórias. Mais além do vírus, os gestos e atenções; as desilusões e esperanças; as invisibilidades e exclusões, mas também a força e a resistência. É a pandemia em raça, gênero, território e

ambientes, das lutas de ontem e do tempo presente, dos vínculos parentais, das redes de cuidado (SEGATA *et al.*, 2021, p. 12).

Assim, cabe o questionamento, o que é cuidado em/à saúde? A folhinha de boldo e o raminho de arruda na quartinha podem ser considerados uma forma de cuidado? A visita à puérpera em Águas Lindas de Goiás, é uma demonstração de cuidado? O olhar para os animais, é cuidado com as pessoas ou somente com os animais? O cuidado se dá pelos termos complexos e técnicos do sistema biomédico de saúde ou podemos, de fato, inserir os sistemas tradicionais e populares de saúde na rota da promoção efetiva de cuidados à saúde?

As respostas estão postas nas falas, citações e interpretações. Mas também posso vê-las nas entrelinhas do cotidiano, em que o cuidado pensado e promovido pela interlocutora está intrínseco ao próprio conceito de bem-viver, de se estruturar a partir do apoio coletivizado e que, cada membro dessa corrente, cada fio, sustenta uma cadeia, ou sistema, de promoção de cuidados. A terapeuta popular não concebe o cuidado em saúde de forma isolada, essa é a grande magia do conceito cunhado por Guimarães (2017) e percebido por seus incontáveis orientandos de graduação e pós-graduação. É preciso que se alimente uma rede, que fortaleça um sistema orgânico, ecológico e autossustentável do fazer e praticar o cuidado na dialogicidade do outro, a partir de si.

Com esse breve encaminhamento sobre “*cuidanças*”, trocadilho de cuidado e andança que me permitir usar para pensar o cuidado no território, promovido por ele próprio, passo a pensar sobre a bacia de alumínio e a quartinha de cerâmica como signos tão relevantes e importantes quanto a vacina e o tratamento farmacêutico. Não ignoro a percepção do uso de fármacos no território observado, mas contemplo, com entusiasmo, uma resposta natural e fitoterápica com maior cobertura e adesão, em que se coloca como contraponto à mercantilização da saúde e ao abuso do sistema capitalista, predatório e imperialista, que ousam pensar que seria a única solução para o caos, não sabendo que é “*no vento, que se cria redemoinho*”, e lá mora a ancestralidade, mostrando caminhos, respostas, soluções e estratégias para os seus descendentes.

A seguir, mergulho no universo da ancestralidade, dando ênfase ao diálogo ancestral - memória oral-ancestral - como forma de pensar saúde, a partir das narrativas de quem está do lado De Cá. Trata-se de um achado importante e relevante para a minha pesquisa, principalmente enquanto pedagogo de formação, ao perceber que existe um denso processo pedagógico-didático no cuidado oferecido pelos sistemas tradicionais e populares de saúde, ao que se apresenta como estrutural para a manutenção e validação do mesmo no território.

2.1. Memória oral, Ancestralidade e Oralidade - significados para o processo de cura

Aqui penso sobre memória oral, oralidade, ancestralidade e como isso tem impacto para o que apresentei anteriormente sobre cuidado. Coloco em cena alguns autores da área da educação, com quem já estabeleci diálogo noutras épocas e me permito mergulhar e acessar o meu acúmulo sobre a temática, construindo e desconstruindo reflexões, críticas e debates. No primeiro momento apresentarei um texto mais denso, teórico e acadêmico, tendo sido escrito na primeira fase da pesquisa, a de revisão da literatura. No segundo momento, permito-me a releitura do que eu mesmo escrevi, agora embasado no campo e na prática, resultado da teoria aplicada.

A literatura apresenta uma gama de excelentes trabalhos acerca da oralidade nos sistemas de saúde, tanto o popular quanto o tradicional, ao que Santana (2018) aponta ser um encontro de saberes-fazer-práticas, conceito pensado por mim e apresentado logo no começo do texto, sistematizados a partir do resgate da memória oral formadora do denso processo identitário da ciência popular, apontando encontros e desencontros intergeracionais na configuração e realinhamento dos processos de assistência, cuidado e promoção de saúde em seus cenários híbridos de atuação. Assim, entendo que a terapêutica popular está no campo do afeto concreto à territorialidade, da resistência epistemológica e da releitura dos símbolos sociais impostos pela cosmovisão dominante ao conceito de saúde.

A Mãe Batá me faz pensar no quanto existem memórias, inteiras ou fracionadas, que remetem ao processo de transferência dos saberes tradicionais e populares, presentes num itinerário terapêutico, lido como o trajeto que o indivíduo elege para si, ou para o seu grupo, na busca do estado de não-adoecimento, levando-se em consideração as várias formas de acesso ao cuidado, assistência e promoção de saúde (GUIMARÃES, 2017; SANTANA, 2018; CERICATTO *et al.*, 2019) e que acionam mecanismos da memória olfativa, visual e auditivas, levando o participante a momentos tão exatos e precisos, embalados de sentimentos e contextos que miram para dentro dele com uma lente de aumento em quadros/cenas que não se expressam em palavras, textos acadêmicos ou manifestações técnicas da produção científica.

Pra você ver, menino, eu passando esse café agora lembrei de uma cantiga pra Xangô. Eu tinha um filho de Xangô, Dofono de Airá, homão forte, todo cheio de vaidade e que vivia perfumado. Dá fé que ele tá aqui com a gente, ele era dado para essas coisas de pesquisa também. Meu Deus! Dofono sofreu tanto no hospital, fui lá na porta várias vezes, rezava pra Xangô “salva teu filho meu pai!” e cantava, coloquei esses abiãs quase tudo pra cortar quiabo, rodar um amalá para ajudar o meu filho. [...] O corona pegou ele de jeito. Ele tomou cloroquina, eu falei que era perigoso! E dá fé, foi isso que parou o fígado dele, ele morreu por causa do fígado. (Mãe Batá, 2022).

O fragmento suscitado por Batá é acionado a partir do aroma do café sendo coado, dando razão ao que Pacheco (2016) coloca como indissociável da vivência e experiência com o outro, puxando para si outros fragmentos que atravessam uma linha atemporal, envolvendo indivíduos e remetendo a um laço ancestral não sanguíneo, que dentro do contexto religioso da matriarca Batá, é reverenciado como sagrado. A presença dos abiãs, noviços não iniciados do culto de candomblé, puxa um preto fio de transmissão do conhecimento oral voltado para a manutenção da saúde do enfermo hospitalizado, em que se coloca o sagrado ancestral à serviço do interesse da melhora do quadro clínico do enfermo hospitalizado. A escolha do tratamento precoce também é relevante, mostrando-se significativo para o próprio itinerário de cura, que pode ser relacionado à própria piora do quadro.

O episódio do café coado por Mãe Batá desperta outras reflexões, para além da memória sócio-histórica que remete à convivência com um ente querido falecido. Percebo aqui o perfeito encontro com o que Norbert Elias (2002) discute em suas pesquisas sobre Teoria Simbólica, cujo apontamento direciona que fatores biológicos corroboram diretamente para a construção do conhecimento, ou seja, ao longo da história, por meio de sínteses orgânicas, o ser humano desenvolve a habilidade de comunicação por instintos outros à linguagem vocalizada, passando a alimentar o próprio simulacro da realidade que o cerca, bem como da relação que este estabelece com o corpo físico e espiritual, fato que atravessa o processo de saúde-doença e o próprio conceito de adoecimento para quem manipula a memória oral para pensar e promover a cura.

Tenho que, como afirma Mãe Batá, *uma xícara de café nunca é só uma xícara de café*. Trata-se da possibilidade de acessar a ancestralidade internalizada na memória, ou seja, do

rastró do passado que fica em nós, dado que, como discorre Caputo (2012), são pequenos símbolos e códigos que permitem esse transitar numa linha temporal e estabelecer novos sentidos para o processo de adoecimento e cura. O café poderia ser facilmente substituído pelo chá, pelo xarope, pelo banho de ervas ou pelo incenso. O olfato no processo de cura da terapêutica popular é parte de um sistema de signos e códigos que se fixam à leitura do corpo, que passa a entender o momento como propício à melhora.

Entretanto, a memória oral só consegue se beneficiar da memória olfativa (e outras) quando na presença da regressão e imaginação do fato simbólico. O filósofo camaronês Achille Mbembe pontua que a cultura de um povo está intrinsecamente relacionada à sua ancestralidade e que

por causa das vicissitudes da história, consideramos que a tradição ficou para trás. Daí a importância, para redescobri-la, da regressão e da imaginação, condições necessárias para superar a fase de humilhação e de angústia existencial causada pela histórica degradação. (MBEMBE, 2001, p. 183).

Mãe Batá dá exemplos de regressão da imaginação, ao resgatar em sua memória episódios que estão sempre repletos de detalhes curiosos, como quando, durante um parto complicado, chamou por sua avó, já falecida e também parteira e, como num passe de mágica, lembrou de manobras para impedir uma intercorrência grave, ou quando, diante de uma cliente em fase terminal, buscou forças nas falas de suas ancestrais, que sempre lhe davam conselhos quanto à força que uma mulher pode gerar em outra com um simples ouvir com atenção e afeto o que está sendo dito (acolhimento).

Assim, percebo que, a construção epistemológica aqui vai na perspectiva da indissociabilidade da memória oral-ancestral com a cultura de um povo e que, qualquer manifestação do processo de adoecimento e cura é transpassada pela tríade das “memórias do passado; o desejo por viver em conjunto; a perpetuação da herança” (HALL, 2018, p.58) que se dá, em primeiro plano, pelo resgate da oralidade e da memória, elementares para o processo identitário.

Logo, pensar na oralidade, nos seus conceitos e práticas, é perceber que há um atravessamento no corpo físico, possibilitando junção à memória (CANDAUI, 2016; CALVET, 2011). O corpo guarda a memória coletiva, bem como expressa as normas sociais e a forma como elas são percebidas pelo indivíduo, sendo ele o portador dos conhecimentos que transitam

da oralidade cultural, enraizada em traços da espiritualidade e do arcabouço de saberes herdados afetivamente, para o físico, que dará à memória oral a ação corporal essencial à transmissão das narrativas e historicidades (PACHECO, 2016; LE GOFF, 1990).

Esse pensamento me faz buscar a presença da moça que participou do ritual das Águas de Oxalá, descrita logo no início do texto, com um quadro depressivo maior em curso, resultante de um longo e doloroso processo de luto, cuja memória afetiva nutrida por si encontra um processo de retroalimentação no coletivo, mas que se anula quando há o processo de incorporação, acionando no grupo a memória da ancestral manifestada na noviça. O corpo que emite o alerta do sofrimento mental enlutado é o mesmo que manifesta a leveza e graça de uma guerreira ancestral responsável por levantar gritos e saudações calorosas, evidenciando que o processo de adoecimento atravessa interfaces ocultas para o modelo biomédico.

Percebo, a partir da percepção do atravessamento da oralidade na matéria, a ocorrência da integralidade, sendo a memória oral um complexo constituído por múltiplos apoios e conjunções, como a própria matéria física (o corpo, por exemplo) e outros elementos figurados, como a grafia, que não se exige na colaboração da manutenção do que é oral, como bem pontua Caputo (2012) na sua percepção de oralidade nos terreiros de candomblé e, Pacheco (2006), no processo de educação/formação informal.

A memória oral deixa de pertencer ao campo do imaginário e abstrato e ganha espaço na materialidade da identidade, prova isso a força que as pessoas escravizadas manifestaram no campo da materialidade dialógica do oprimido-opressor ao imprimirem a memória oral comunal no processo de resistência, dando à ela aspectos concretos e palpáveis. Póvoas (2010) exemplifica esse processo de materialização da oralidade na manifestação identitária da religiosidade africana, nos seus usos e costumes, trejeitos e fatos sociais que dialogam tão bem com o acesso ininterrupto da oralidade nos símbolos, códigos e crenças que auxiliam no processo de promoção de cuidados à saúde no território/comunidade.

Significa dizer que, mesmo que a oralidade não faça uso do grafismo, ela poderá contar com o suporte da expressão mnemônica do sujeito, dada e auxiliada por todo o contexto figurativo e concreto que o cerca, como o ato de benzer, por exemplo, que não exige um manual rígido ou prévio (CERICATTO *et al.*, 2019), mas faz uso de um roteiro pré-estabelecido e salvo na memória do praticante, que converge no resgate da ladainha ou rezaria, dos gestos, dos objetos e facetas que se dá no momento de promoção de cuidado, expressando principalmente a sua oralidade na corporeidade do movimento de cura. O corpo narra a memória oral, pois dela

se alimenta por meio da observação ativa do contexto que o cerca, fazendo-se flexível às inúmeras ações de movimento e continuidade do agir, o que para os povos tradicionais é a ancestralidade manifestada no presente (PÓVOAS, 2010).

Logo, a memória oral é mais que um simples conjunto de lembranças e recordações de momentos e falas, pois se constrói muito além da simplicidade abstrata do passado (LE GOFF, 1990), carregando para o campo do presente aquilo que o constrói e o reconstrói ciclicamente, pois é dinâmico, vivo e transeunte do tempo, como os vários fragmentos que Mãe Batá me presenteou ao longo de suas falas, sempre alicerçadas em eventos, episódios ou ilustrações do passado que aferem ao presente algum sentido afetivo, emocional ou sagrado. Considero, dessa forma, que não estou olhando para o passado de Mãe Batá, mas para o próprio presente, pois a sua ancestralidade não está longínqua, mas sentada ao lado enquanto lhe faço as entrevistas.

2.1.1. Entre falatórios e arrepios - o conceito de cuidado que emerge da prática

Tenho refletido sobre a questão da oralidade e da memória oral há alguns anos, principalmente no intuito de entender como essa cosmologia é capaz de pensar e perceber a cura. Isso justifica uma mudança na linha de raciocínio, até na forma de escrita, que passa a ficar mais densa e complexa, como posto anteriormente.

Os parágrafos anteriores dizem sobre o árduo trabalho acadêmico de buscar conceitos e teorias para algo que cerca a minha própria história de vida. Ao me encontrar com Soraya Fleischer nas atividades do CASCA, em 2023, na Faculdade de Ceilândia - da Universidade de Brasília, após apresentar-lhe partes do meu texto, a pedido de Rosamaria, ouvi dela o questionamento “*para quem você está escrevendo?*”.

Isso me perseguiu por alguns dias. Fez-me pensar no quanto ela (Soraya Fleischer), Rosamaria e Silvia Guimarães apresentam com tanta facilidade e didática conceitos hiper complexos da antropologia da saúde ou de suas pesquisas, como o conceito de terapeuta popular, em que Silvia narra com uma simplicidade natural, mas claramente cada vírgula da sua fala tem um significado e leitura para a área. Para quem se escreve uma etnografia?

Novamente busco nos textos de Sônia Maluf uma compreensão desse fazer etnográfico que precisa ser inserido no contexto da dimensão da inventividade e criatividade da pesquisa

etnográfica. Maluf (2011) me norteou quanto à essa dificuldade de trazer o teórico, acadêmico (porque não dizer, o prolixo) e técnico para o campo da prática, da leitura popular, da compreensão universal. A antropóloga trabalha em seu texto o conceito de antropologia reversa, colocando que “eu” sou o antropólogo do outro, mas o “outro” é o meu antropólogo também, e que não há como um conceito por mim criado incidir na realidade do outro, já que, ele próprio delimita e conceitua o seu campo social. Ainda, Maluf acrescenta haver na antropologia reversa a ideia de dupla antropologia, sendo a primeira delas

[...] aquela realizada pelo antropólogo em campo, que institui (inventa) o outro como cultura; e uma outra antropologia, mais pragmática e não acadêmica, que é a apreensão desse outro sobre nós [...] Um elemento adicional é pensar o quanto cada um desses lugares inclui suas próprias reversibilidades e dialéticas internas – as diferenças na diferença. Esse nem sempre é um princípio tranquilo para trabalhos etnográficos convencionais que buscam a unidade e a homogeneidade no interior das “culturas” estudadas. (MALUF, 2011, p. 45-46).

Sônia Maluf trabalha em seu texto outro termo que considero muito relevante para pensar a releitura sobre memória oral, ancestralidade e oralidade. Trata-se da “*antropologia do sujeito*”, que não concebe o sujeito como objeto da análise etnográfica, mas sim, como categoria analítica contemporânea. Em síntese, Maluf encara que

Falar, a partir daí, em sujeito é necessariamente utilizar um conceito “sob rasura”, não há sujeitos, o que há são regimes e modos de subjetivação, com suas linhas centrais e periféricas. (MALUF, 2011, p. 49).

Perceba, Maluf não está falando sobre a memória oral, ancestralidade ou oralidade, mas a sua construção epistemológica é tão aplicável ao conceito que tenho tentado desenhar há alguns anos que, fica inviável seguir e não o considerar como participante das minhas ideias. Refiro-me ao que discuti em outros tópicos, o sujeito agora é uma “*síntese cosmológica singular*”. Ora, se não estou diante do seminal do que venho trabalhado por tanto tempo! Isso resume a ideia central de ancestralidade na promoção de cuidado em saúde, na qual reescrevo com a tintura do meu acúmulo e leitura de como a memória oral, a ancestralidade e a oralidade formam o tripé de alicerce dos saberes-fazer-práticas de cura nos sistemas tradicionais e populares de saúde.

*Hoje me deparei com uma situação de “afasia”. Estava entrevistando a Mãe Batá e do nada percebi o quanto as minhas perguntas eram chatas e cansativas, teóricas, complexas e quase nem eu estava entendendo os questionamentos. Percebi que a ideia de um roteiro semiestruturado é uma verdadeira cilada quando se está diante de alguém que não precisa ser instigado a falar, pois já fornece os dados naturalmente, basta estar com o gravador ligado ou bloco de notas aberto. O meu **ERRO** está em colocar a interlocutora a todo momento no campo de comparação com as interlocutoras de outros trabalhos ou do conceito teórico que criei sobre memória oral, ancestralidade e oralidade que, diga-se de passagem, está denso e complexo para o nível de uma dissertação. Eu interrompi a entrevista, pedi desculpa à Mãe Batá e fui embora. Durou menos de 20 minutos a conversa, e não se aproveita absolutamente nada. Tomo nota do ocorrido para não deixar de inserir no texto esse episódio. (Notas do diário de campo, 2022).*

Entrevista Travada

George (G): Mãe Batá, quando a Sra. está atendendo alguém, o que a Sra. sente?

Mãe Batá (MB): Nada.

G: A Sra. não sente um arrepio, um frio, uma sensação de alguma coisa estar acontecendo?

MB: Mas meu filho! Como eu vou sentir alguma coisa? Quem tem que sentir é quem está recebendo a benza, ou parindo, ou tomando borí, ou ebó. Eu nunca senti nada. Era para sentir?

G: Não necessariamente, mas...

MB: Se é não, é não, concorda?

G: Sim, concordo. Algumas rezadeiras narram uma energia que emana do seu corpo para o corpo da consulente. Isso seria o processo empírico de cura que alguns autores descrevem como crucial para entender as narrativas sensoriais percebidas posteriores ao ato.

MB: Painho, você está falando grego comigo! Não entendi uma palavra sua hoje. Mas eu não sinto nada, se foi isso que você falou aí.

G: Entendo. Algumas pessoas alegam que existe um campo sensorial captável no ato da consulta. A Sra. consegue falar sobre ele?

MB: Babazinho! [nome dado aos filhos de Oxalá] Meu filho, o que é sensorial? Não estou entendendo.

G: Entendo. Desculpa.

MB: Entendeu mesmo, meu filho? Eu não sinto arrepios nem vejo espíritos. Pego o chumaço de erva e faço como aprendi. Agora é novidade para mim ter que sentir alguma coisa.

G: Não, não, Mãe Batá, não é um requisito a Sra. ter que sentir alguma coisa não. Peço desculpas, eu me equivoquei na pergunta.

MB: Ah, tá! Já estava aqui preocupada, pensando que tem algo de errado com o que faço. Se você que é da UnB está dizendo que eu tenho que sentir alguma coisa e eu não sinto, vai sair daqui dizendo que sou marmoteira [nome dado às pessoas que enganam as outras].

G: Jamais, Mãe Batá. Peço mil desculpas, jamais invalidaria o trabalho da Sra., isso nunca aconteceria.

MB: Eu sou muito séria no que faço, não sabe?! Não gosto de mentira, se não sinto, não sinto.

G: E a Sra. está certa em ser honesta. Elaborei mal a pergunta, nem eu entendi de fato o que queria com ela. Desculpa.

(transcrição da entrevista travada, 2021).

Chamo a atenção para a “*saia justa*” que criei, pois a interlocutora logo sentiu, com a minha contra resposta, que eu estava invalidando o fazer terapêutico dela ao reforçar a ideia de ela sentir ou não algo, ainda mais trazendo referência de outras pessoas que afirmavam sentir algo no momento das consultas. Identifico inúmeras falhas no meu pseudo roteiro, dentre elas a própria abordagem restritiva e singular, comparativa e, indo de encontro ao citado por Batá, questionadora. Mas eu estava à procura fio que liga a memória oral, ancestralidade e oralidade ao processo de cura praticado por ela, somente não sabia como puxá-lo.

Evidentemente falhei. Revisitei toda a literatura por meio dos fichamentos realizados. Deixei de lado o assunto e tomei outro rumo nas conversas, suspendendo o roteiro semiestruturado e deixando que a vivência em campo desse o extrato do que deveria ser trabalho. Meses depois, após maior proximidade com a casa de Mãe Batá, reformulei a pergunta, que agora foi “*Mãe Batá, quando eu rezo a ladainha que a Sra. me ensinou me vêm à mente pensamentos sobre a Sra., acredita?! O que a Sra. pensa quando reza?*”. Já havia aprendido a lidar com a matriarca que, sempre se mostrou muito aberta ao diálogo, mas desde que eu também me mostrasse presente nele. Aqui o texto de Maluf (2011) fez total sentido, a

Mãe Batá não era um objeto de quem eu pegaria todas as informações numa conversa de 30 minutos. Inocência ou ingenuidade? Nada disso, penso eu, trata-se de falta de prática no campo.

Bonito, hein?! Fica pensando na negona aqui é?! [disse gargalhando, me dando um abraço, coisa que não costumava fazer nas respostas]. Meu filho, vê só, eu me preparo para atender alguém um tempo antes, sabe?! Vou lá, tiro uma queda [referindo-se ao jogo de búzios], converso com Exú na porteira e vou até ali e sinto a energia de Apáðká [jaqueira sacralizada] Não gosto de atender sem agendamento, não sabe?! Vai no susto e não é bom, eu fico desprotegida. A pessoa quando vem, vem porque precisa de algo, e se está aqui é porque é algo espiritual, algo que o médico não dá conta lá no hospital. Então, veja só, tem muita coisa que a pessoa traz com ela para dentro da minha casa. E, cabe à mim [“cabe eu”] filtrar, me preparar. É a máscara que a gente usa para o corona, entende? Entendeu? Aí, vê só, eu fico em alerta, sabe, se alguma coisa não bater, eu já ligo logo para a pessoa e digo que não posso atender. Orixá fala rápido quando tem coisa errada no meio. Se está tudo bem, eu atendo, a pessoa chega aqui, coloco para esfriar o corpo [repousar por alguns minutos sentada] e vou conversando. Nem tudo é espiritual não, o povo inventa muita marmota por aí. A mulher veio pegar alguma coisa, alguma erva, eu vou dar Santo [incorporar o Orixá] para dar troco de R\$ 50,00? Aí é marmota pura, palhaçada. (Mãe Batá, 2022).

A ancestralidade se faz presente no jogo de búzios, que é um diálogo direto com os antepassados, por meio de um oráculo místico, mas muito lógico e matemático. A conversa com os signos e símbolos litúrgicos, dados pelos assentamentos dos Orixás é uma expressão clara de oralidade e memória oral, pois segue invocações específicas, além da abertura da consciência para a percepção sensorial das possíveis respostas. O contato com a árvore sagrada é mais simbólico ainda, pois representa uma ancestral feminina, dialética com energias muito, mas muito antigas para o culto das “velhas mães” do candomblé de Ketu.

Apáðká é uma mãe-rainha, consultada por quem entende do culto às “*ÿábás*”. Ao citá-la, Mãe Batá coloca a sua prática terapêutica em um nível de ancestralidade muito denso e

complexo para uma análise discreta, mas cabe notar que, a Mãe Batá deixa evidente possuir conhecimentos outros sobre a ancestralidade presente em cultos mais antigos que o candomblé, que se *abrasileirou*, cultos esses que permanecem originais em África e pouquíssimas casas no Brasil os praticam com elegibilidade sacerdotal.

Algo que se aprende rápido no campo é o respeito ao tempo do outro. Batá traz a sua narrativa ao texto sem pressa, oferece dados, causos e histórias complementares ricas em detalhes que, somente após uma revisitação é que percebo que tal informação estava ali.

Como é aquela cantiga, Babazinho? Meu Pai, eu me esqueci, é o alemão encostando! [falando sorrindo, em referência ao Alzheimer - olhando para as árvores, ensaiando bater palmas, sorrindo] Lembrei! Anote aí, meu filho! Que essa cantiga é linda.

Chama lá, chama lá

A Parteira vai chegar, chama lá!

Chama lá, chama lá

Reza o Rosário de Nossa Senhora,

Para a boa hora

Chama lá, chama lá

A Parteira já chegou

Veio pegar o menino e louvar a nosso Senhor

Chama lá, chama lá

Eita, menino! Como eu ouvia essa cantiga, as mulheres cantavam na roça de Pirapora [Minas Gerais] era tão bonito de ver. Está faltando uma ou outra parte, mas era bonito mesmo assim. Quando eu vou rezar alguém eu lembro delas, da meninada descendo a estrada do trem, indo para a beira do “Véi Chico” [rio São Francisco] que atravessa a cidade. Água escura, preta, rio traiçoeiro, mas era de lá que a gente tirava o sustento. [Mãe Batá pega o lenço que sempre repousa sobre o ombro e passa no rosto, como se quisesse esconder a emoção da

memória] *Eu vejo a minha mãe, era tão miudinha gritando pelo bananal “corre aqui pretinha, eu te pego desalmada” e eu corria e me escondia no meio do mato. Aí, numa dessas, uma cobra me picou. “Acode, acode, acode!” Ela me achou deitada no chão e a cobra ainda enrolada no meu calcanhar. Ela era de Nanã, bruxa, feiticeira de mão cheia. [lembro de Dona Cecí, fico arrepiado, como se estivesse sentindo a presença dela, mesmo sem nunca a ter visto pessoalmente]. Já catou umas ervas, pega isso e aquilo, reza para a cobra soltar o meu pé. Ela era curada de nascença, não podia ser ofendida. A cobra quando ouviu a reza, se retorceu toda e sumiu no mato. Reza para São Bento, reza para Oxumarê! Deu certo, não é?! Estou aqui para contar a história. [fala apontando para o calcanhar que possui uma cicatriz, indicando o local do ataque do animal]. (Mãe Batá, 2022).*

Quem se propõe a fazer etnografia com saberes populares ou tradicionais deve-se saber que determinados momentos místicos de acesso à memória oral não voltam. O interlocutor não acessa o momento vivido mais de uma vez com a mesma sintonia e fio contínuo de memória, já na segunda vez, lhe dará outros elementos e contextos. Eu estava diante de uma porta aberta para um entendimento preciso sobre a memória oral-ancestral na prática de cura de Mãe Batá.

Enquanto a minha interlocutora falava sobre as suas vivências, fui dando a ela os elementos da minha memória. Quando vejo outros trabalhos etnográficos vou imaginando os possíveis diálogos que se estabelecem durante as entrevistas, principalmente após ler a obra Bonetti e Fleischer (2007), busquei construir um conectivo entre a interlocução do participante e a minha compreensão do campo, cheguei à conclusão, *quem quer receber, deve aprender a doar*. E, isso foi o divisor de águas para alcançar a resposta do questionamento feito anteriormente, acerca do que Mãe Batá pensa durante o atendimento, já que diz não sentir nada.

Se vou aparar uma criança, penso na vida que está chegando ali, parece um filme na minha cabeça, penso nos partos que eu vi a minha mãe fazer, nas rezas e cantorias. Você sabia, menino, que antigamente só ficava no quarto a parteira, a parida, a mãe dela e uma outra mulher que fosse ajudar, quase sempre uma benzedeira ou uma parteira mais velha. Esses dias, vê só, fui fazer um ebó com uma mulher que estava

com problemas financeiros. A mulher não tinha dinheiro nem para comer, imagina para comprar alguma coisa ou pagar o chão [termo usado para o pagamento de honorários da sacerdotisa]. Passei o ebó nela. Foi bonito. Ela chorou, dava para ver que ela tinha fé naquilo que estava fazendo. Eu lembrei da minha avó, que sempre ia rezar o milharal do Vêi Augusto. Tinha época que o milho não crescia e isso era uma bola de neve, porque se o Vêi não vendesse o milho, não tinha como pagar para os homens colherem as espigas, então dependia da reza da minha avó todo mundo sair ganhando. Na hora com a mulher fiquei pensando, eu estava fazendo o mesmo que ela fazia, porque alguém dependia daquela mulher para alguma coisa, se ela não melhorasse a situação dela, as coisas não iam melhorar para outras pessoas, entende?! Ninguém está sozinho no mundo. (Mãe Batá, 2022).

Não pretendo esgotar a discussão aqui, até porque se trata de uma dissertação, mas começo a entender que a energia, de que tanto falam alguns terapeutas populares, está relacionada ao subconsciente, que é acionado por sinapses relacionadas à memória oral de experiências passadas, cuja ancestralidade se materializa por meio do ato - signo e símbolo - do descendente no momento presente. Assim, Batá pode até afirmar que não sente algo místico e sobrenatural, mas a ativação de memórias específicas relacionadas aos seus antepassados no momento da sua terapêutica revela e diz muito sobre a variação da manifestação da síntese cosmológica singular que, na verdade, para a tradição oral, é coletiva.

Mas cabem duas pequenas notas sobre essa reviravolta na coleta do dado. A primeira, o campo não pode ser o espaço de hostilidade colonial vivenciado na academia; a segunda, é preciso se desnudar de qualquer teoria e conceito prévios para entender a narrativa de cura do itinerário terapêutico do outro. A cosmologia - que Sônia Maluf adota para falar de religião, traços culturais e tantos outros aspectos socioculturais no processo de cura - deve ser a do outro, atravessando a minha, e gerando uma nova cosmovisão do processo de adoecimento e cura, não apenas do conceito teórico-crítico-reflexivo do processo de cuidado à saúde.

Fecho essa linha de raciocínio, importantíssima para que se entenda a razão de pensar memória oral, ancestralidade e oralidade nessa pesquisa e, no contexto de cura popular, citando uma frase de Mãe Stella d'Oxóssi, a maior e mais importante matriarca do candomblé brasileiro

deste século, “ninguém é tão sábio que não tenha necessidade de ser um eterno aprendiz” (*Odé Kayodé*¹⁷).

2.2. Memórias para cuidar e ser cuidado

Cada sociedade elege o modo e o momento de transformar uma criança em um ser adulto.

(RANGEL, 1999, p. 149).

As longas tardes na casa de Mãe Batá exigiam de mim criatividade. Chegou um momento em que eu percebi a necessidade de ir além das entrevistas. Muita coisa acontecia no decorrer do dia e não apenas nas duas horas que eu costumava ficar na casa dela. Não fosse ter tomado essa decisão, aceita por ela, eu jamais teria presenciado ou vivido $\frac{1}{3}$ do que cito neste texto.

Uma experiência está relacionada às crianças das mães, quase todas trabalhadoras em serviços gerais, que precisavam se deslocar para os seus trabalhos e não contavam mais com o apoio da creche pública, que fechou durante a sindemia, ou da escola, que adotou aulas *on-line* para crianças do ensino básico. Sem o apoio do Estado ou de uma rede que pudesse lhes ajudar, Mãe Batá revezava, com outras mulheres, dias da semana para cuidar de algumas crianças da comunidade. A refeição era doada por alguns empresários e políticos, mas principalmente por igrejas católicas e centros espíritas localizados na região.

Combinei com a Mãe Batá que dormiria na casa dela na noite anterior ao dia do seu revezamento. O objetivo era conhecer essas mulheres que confiam à matriarca os seus filhos. Falar das crianças na periferia é pensar num grupo de indivíduos, pequenos sujeitos imersos na realidade da COVID-19, que foram furtados da infância e postos como principais vetores do vírus para os idosos que, na maioria das vezes, são os cuidadores das crianças.

O fechamento das escolas, medida adotada por todos os países, tem sido muito debatida. As crianças raramente adoecem por COVID-19 e não está claro com que frequência elas desenvolvem infecções assintomáticas e transmitem o vírus. Embora o fechamento das escolas possa ter o benefício adicional de contribuir para manter os pais em

¹⁷ Nome espiritual dado à Maria Stella de Azevedo Santos, tida como uma das maiores e mais influentes sacerdotisas do candomblé de Ketu.

casa, esse efeito pode dificultar a atuação de pais que são profissionais de saúde e que são extremamente necessários nos serviços de saúde neste momento. Além disso, outros efeitos negativos seriam o aumento do número de crianças cuidadas pelos avós idosos, a interrupção de programas gratuitos de merenda escolar para crianças vulneráveis e, evidentemente, os meses que as crianças ficariam sem educação formal. (AQUINO *et al.*, 2020, p. 2426).

A noite na casa da matriarca foi de muito aprendizado. O ritual do silêncio é algo impressionante de ser vivido em campo. Próximo à sua casa não se ouve nada, somente o vento balançando a copa das árvores sacralizadas. A contação de causos do interior substitui a televisão, portadora de notícias ruins. Vejo a Mãe Batá com o *sangue frio*, como diz sobre os seus consulentes, sentada, segurando um terço e me junto à ela, tenho os sacramentos da Igreja Católica, por ter sido iniciado numa casa de candomblé em que a *Mãe de Santo* vai à missa todos os domingos. Após a rezaria, pergunto na intenção de quem rezamos.

De quem está no Hospital ou na UPA. Mas rezei pelas mães, que perdem os seus filhos. Não é natural uma mãe enterrar um filho. Rezei para isso acabar logo, para o mundo voltar ao normal. Para eu continuar boa e forte. Mas rezei pelas mães. Elas precisam das nossas orações. (Mãe Batá, 2022).

Naquela noite, questioneei à Batá sobre ela ser uma pessoa do grupo de risco e, ainda assim, manter um intenso fluxo de pessoas em sua casa. Ela pouco usava máscara, como quase todos na comunidade, não por falta de vontade, mas na maioria das vezes, por falta de recursos. Via os seus cuidados quanto à sua imunidade, sempre tomando chá de gengibre, comendo muitas verduras e folhagens, e sempre garantindo o seu *banho de sol*. Mantinha-se informada, mas nada em demasia. Quando o assunto era o gráfico da Rede Globo sobre o balanço de mortes do dia, ela logo mudava de assunto. A COVID-19 fazia parte da vida dela, mas não a ponto de ser a sua nova vida. Assim, Batá se mantinha saudável mentalmente e se dispunha a ajudar os outros.

Meu filho, medo eu tenho, mas tenho muito mais é coragem. Eu vi esses meninos quase tudo nascerem. Não aparei todos, mas cuidei do umbigo, da tosse, passando banha de galinha no peitinho, rezei muitos deles quando ficavam agitadinhos, porque tem espírito que perturba recém-nascido. E é isso [...] está todo mundo se movimentando para ajudar como pode. Não sei ter comida no meu prato e viver em paz sabendo que a vizinha da frente está sem nada para comer ou para dar para os filhos dela, entende?! O Governo fechou tudo, para quem tem como se virar, bem, mas aqui ninguém tem como se virar, e aí?! Vão fazer mágica é?! (Mãe Batá, 2022).

Aquino *et al.* (2020) cita que o “fechamento das escolas possa ter o benefício adicional de contribuir para manter os pais em casa” (p. 2426), mas isso contrasta drasticamente com a realidade periférica que, com escolas fechadas ou abertas continuou a sentir o impacto da desigualdade social e da exploração de classe, da classe trabalhadora - a mesma que manteve as engrenagens de base funcionando. O fato é mais sensível ainda, quando se pensa no rompimento da rede de apoio às mulheres mães residentes na periferia. Aparelhos como creches e escolas públicas possuem função social estratégica para essas famílias, não só pela tutela temporária das crianças, mas pela garantia de refeições que, no contexto pandêmico, mostrou-se crucial e indispensável e cuja resposta do Estado foi deplorável e vexatória, sendo continuamente denunciada nos veículos de comunicação.

Acordamos cedo no dia seguinte, era preciso recepcionar as crianças. Ao todo seriam 5, 3 meninos e 2 meninas. Eles com 9, 7 e 5, elas com 8 e 6 anos de idade. As mães levaram o básico para um dia, uma muda de roupa, toalha, uns tinham uma fruta como merenda, outros nada tinham, a não ser o semblante de sono e o olhar de quem queria comer algo para o desjejum. Todos banhados, os mais novos com as camisas para dentro da bermuda e o cabelo escovado para o lado. As meninas com os cabelos amarrados, ambas com bermudinha, tendo a mais nova uma boneca quase do seu tamanho nos braços. Nenhum deles carregava um caderno, livro ou brinquedo. Calados, sem choro ou resistência, sentaram-se enfileirados no sofá.

A minha ideia “genial” de tentar conversar com mães que estão entregando os seus filhos aos cuidados de uma “estranha” às 5 horas da manhã, sendo que ainda teriam que correr para a parada de ônibus, pegar um transporte alternativo e daí iniciar outra saga até os seus locais de trabalho, não podia ter sido a ideia mais ingênua possível. Vendo a impossibilidade

de “entrevistar” alguma delas, apenas observei as instruções aos filhos e os pedidos à Mãe Batá. Uma disse “*você se comporta, viu, qualquer coisa a gente conversa quando eu chegar*”; a outra pediu à Batá “*a Sra. dá o remédio dela meio-dia? Ela tem diabetes, aí se não tomar a insulina, ela passa mal. Ela sabe aplicar, é só lembrar ela de tomar, tá?*”; a última a chegar não falou com os vivos, passou pela porta do quarto de Oxalá (lugar onde ficam as coisas sacralizadas do Orixá) e tocou a cabeça no chão, em sinal de reverência, depois, tocou os pés de Mãe Batá, que lhe disse, “*peça a benção para ele [referindo-se a mim], ele é Filho de Oxalá*”, veio até mim, fez uma leve inclinação do tronco para frente e me pediu a benção. Mãe Batá já estava na cozinha com as crianças. Fazia tapioca para eles comerem. Chamou a última mãe a chegar para tomar café e ser a primeira a comer.

Na cozinha, não demorou e logo fui me apresentando. Antes eu levaria uns 20 minutos para explicar a minha pesquisa e falar dos aspectos éticos e legais da coleta de dados, mas com o tempo se aprende a respeitar o tempo do outro e a resumir em poucas frases o que deve ser dito, sem deixar de lado a legalidade e elegibilidade da coleta pretendida. São estratégias de sobrevivência no campo de pesquisa. Após a apresentação, dado o consentimento, soltei-lhe a pergunta sobre como estava sendo a rotina de cuidados, ter que lidar com um novo itinerário de vida quanto ao filho.

Caetano, né? [confirmo que sim] Lá na empresa deram a opção de demitir sem justa causa, que aí a pessoa levava a rescisão, mas quem fosse ficar teria o salário reduzido e a outra parte seria paga pelo Governo, mas até agora o Governo não pagou e nem sei se vai pagar. A minha mãe está com câncer no estômago e a gente usa o plano de saúde da empresa, eu não posso perder o emprego, por causa disso. Mas tem sido osso duro de roer, trabalhando praticamente de graça. Só Deus e os Orixás para dar força. Meu marido sumiu no mundo, disse que não vai mais voltar por causa da minha mãe, eu fiquei com os dois. A minha sorte é que o Mateus [ela cita o nome da criança, mas que aqui é substituído por um fictício] é muito responsável, ajuda muito a cuidar da avó dele, mas como ela fez quimio tem poucos dias, ele tem ficado longe dela, disseram que as crianças é quem transmitem o vírus, né? Não fossem as outras mulheres terem se oferecido para cuidar dele, não sei o que seria da gente! Eu pedi muito a Orixá que me ajudasse e tem vindo daqui a minha força. [segurando o copo americano com o

café puro e um pedaço de tapioca com o queijo doado, a mulher se emociona] *Eu já pensei em desistir várias vezes. Dar fim em tudo, porque parece que isso tudo nunca vai acabar. E as pessoas me condenam por estar trabalhando, por estar saindo de casa, chego lá no trabalho, tenho que passar detergente no corpo, nas coisas, uso viseira de acrílico, máscara, luva, propé, avental. Eu me sinto um bicho. Não pode conversar, não pode ficar perto de ninguém, não pode tocar em nada. Eu passo 8 horas invisível. Já era antes, né?! Agora, parece que virou de vez. Mas é isso, tem que dar conta. Deixa eu correr, que já passa o ônibus da empresa. Tchau gente.* (relato de uma mãe trabalhadora da periferia de Brasília, 2022).

A mulher ainda percorreria cerca de 40 km até o trabalho. Em tempos normais, faz-se essa distância, com o transporte público de Brasília, em 2 horas, mas ela contava com o transporte da empresa, então levaria cerca de 50 minutos, mas o veículo passava em outras regiões administrativas, então o trajeto seria bem maior. A condução passaria às 5 horas e 45 minutos no ponto de ônibus. Ela teria acordado às 4 horas e 30 minutos para dar tempo de arrumar todas as coisas, dela - do filho - da mãe. Ela somente chegaria ao local de trabalho às 9 horas. Há uma violência escancarada na exploração da mulher trabalhadora que foi severamente acentuada na sindemia de COVID-19. Essa percepção corrobora para entender o contexto no qual ela, a mulher, se insere.

Ao falar do filho, ela o coloca como alguém adulto, que já assume responsabilidades e possui um papel de cuidador, diferente do descrito por Aquino *et al.* (2020) e, tantos outros autores, na periferia a criança é quem assume funções de cuidado, seja de idosos mais debilitados ou de crianças mais novas ainda. Questiono-me, com muita responsabilidade, sobre quais contextos estão publicados os textos sobre a sindemia de COVID-19? Verifico que não é sobre o contexto periférico e, refiro-me aos textos de maior alcance, com indicadores volumosos de citação. Ainda, textos que reflitam sobre o contexto periférico estão restritos a um grupo de produções e pensadores, na maioria, ligados às comunidades ou militâncias das minorias.

Retomo a citação do texto da antropóloga Lucia Helena Rangel, logo no começo do tópico, ao pensar que, durante a sindemia de COVID-19 houve um amadurecimento etário na

periferia e zona rural, em contraste às demais regiões, cujo impacto está relacionado à própria ideia de saúde, logo, no pensar cuidado à saúde.

Em nossa sociedade construímos um padrão de sociabilidade que passou a incluir, em tempos recentes, uma fase intermediária chamada adolescência. Essa etapa da vida não corresponde, necessariamente, a uma fase biológica definida; criamos, na verdade, uma fase psicológica cuja finalidade é adiar a transformação da criança em adulto. Os avós das pessoas adultas de hoje casavam-se com idade entre 13 e 18 anos; muito comum era o casamento entre uma moça de 15 e um rapaz de 18 anos. A adolescência tem sido cada vez mais ampliada para certas camadas sociais, em nossa sociedade. O retardamento do início das funções produtivas é um dos fatores mais importantes que explicam o fenômeno; quer seja pela falta de empregos, quer pelas exigências de formação profissional cada vez mais especializada, as camadas mais altas da hierarquia social dependem da instituição escolar para alongar a adolescência de seus filhos, deixando-os no limbo da indefinição juvenil, às vezes por mais de dez anos. Por outro lado, nas camadas sociais mais baixas o fenômeno inverte-se, exigindo de crianças de 7, 10 ou 12 anos que abandonem a escola para trabalhar, porque precisam contribuir para o orçamento familiar, mesmo que seja em troca de salários irrisórios. (RANGEL, 1999, p. 149).

A antropóloga corrobora para o entendimento da pobreza como determinação social do processo de saúde e doença, atravessado pelo olhar histórico-crítico. Em outras palavras, a criança pobre se torna adulto muito antes do que a criança rica. Isso me leva a pensar em quais outros determinantes acompanham essa “maturação precoce”, no caso da criança periférica, ou “tardia” para a criança não periférica, e como isso foi percebido no campo no qual estou inserido. Fez-me lembrar das crianças transeuntes pela Avenida Principal da região observada, ou espalhadas por outras regiões da Ceilândia (DF), carregando sacolas plásticas com latinhas, correndo de um lado para outro procurando o material reciclável para venderem. Ora acompanhadas pelos pais, ora sozinhas na privação dos seus direitos de terem e viverem uma infância poética e lírica como os renomados autores citam.

Mateus, o filho citado, é uma criança séria, que pouco ou nada brinca com as demais. Colocou-se para ajudar, voluntariamente, a recolher os copos e pratos utilizados no desjejum. O sol ainda nem havia aparecido. Mãe Batá logo encaminhou cada criança para um canto da

sala, ligou a televisão e colocou num canal que estivesse exibindo desenho animado. Alguns assistiam à programação aberta, outros voltavam para o sono, mas em posição de vigília. O som da torneira ligada na cozinha chamou a atenção. Era o Mateus, que já havia passado detergente nos copos e os estava enxaguando, sem ordem de ninguém, assumiu a tarefa doméstica como que, repetindo um rito já conhecido. Quem cuida do cuidador? Indo além, quem cuida da criança cuidadora?

Sentados na varanda da casa, eu e Batá, iniciamos uma reza. Nunca havia sido tão religioso em toda minha vida e aqueles momentos com ela passaram a ser esperados ansiosamente. Outras pessoas que, também, dormiram na casa para obrigações religiosas, se juntaram a nós. Rezamos para Oxalá. Não entro no mérito do certo ou errado, do bem ou malfeito, mas sim no critério do intuito. Um vizinho havia sido internado no decorrer da noite e, por mensagem, a esposa dele pediu à Batá que rezasse para que tudo desse certo. Fiquei imaginando o que estaria passando na mente dela enquanto recitava aquelas palavras em iorubá. Na minha, nada, mas os arrepios eram constantes, como se o corpo estivesse conectado a outro lugar, não mais aquele entre 4 pessoas sentadas em banquinhos de madeira e a ialorixá numa cadeira de balanço. Surpreendi-me quando vi Mateus próximo da Mãe Batá, repetindo os dizeres ancestrais com perfeita pronúncia e consciência.

Batá é madrinha de Mateus, não por tê-lo batizado na Igreja Católica, mas por ter acompanhado o puerpério de sua mãe. Imediatamente me lembrei de Guimarães (2017) que cita essa relação como pertencente ao sistema das terapias populares, baseado na solidariedade, tecendo a territorialidade, ou seja, o vínculo da mais velha com o mais novo se deu por laços de cuidado, tanto que o menino chama a matriarca de Madrinha ou Mãe, sem relação ao iorubá ou candomblé, mas por ela ser para ele alguém que ocupa prestígio em sua vida, que representa quem cuida, quem dá a ele porto-seguro, e nisso Guimarães foi e é assertiva, pois se aplica na prática a relação das “comadres”, que se ajudam mutuamente, e o fizeram incansavelmente durante os picos da COVID-19.

Quando a rezaria se deu por acabada, iniciaram-se os trabalhos. Quem tinha afazeres externos partiu, e quem ficou se ocupou de alguma função. Olhando para as crianças sentadas, ainda arrumadas, pensei em estabelecer algum contato com elas, mas ciente das restrições, não faria qualquer captação de áudio ou imagem com o pequeno grupo. Pedi autorização à Mãe Batá para desenvolvermos algumas brincadeiras no quintal. Se a criança rica pode brincar, que se faça valer o mesmo direito à criança pobre. Chamei as filhas de Santo que estavam na casa, logo aceitaram participar do momento recreativo.

O silêncio foi rompido. Mãe Batá sentada em sua cadeira de balanço, observando a algazarra e dando risadas. A leveza do momento, a energia da inocência, o bem-estar em ver alegria, movimento, vida, foi como um cuidado para a cuidadora que, por um tempo, se esqueceu do caos externo. A televisão desligada, os celulares esquecidos sobre a mesa, sem consulentes ou emergências no portão. São momentos que merecem ser citados e que foram vividos no sobe e desce das ondas da COVID-19 que se fazia lembrada pelas máscaras nos rostos, que vez ou outra eram retiradas ou derrubadas no chão pelo corre-corre do pique-pegas.

A Mãe Batá trouxe uma corda e a amarrou à uma das árvores sacralizadas. Foi autorizada a brincadeira, sem pedido, apenas com o gesto dado por ela, que segurou a corda por um tempo, mas logo foi pular. Quem perdesse tinha que pagar uma prenda, imitar um animal, fazer uma dancinha ou simplesmente voltar para a fila, que contava com a euforia dos menores. Estamos, falo enquanto comunidade acadêmica, tão habituados a falar sobre saúde e pensar medicamentos e medicações, garrafadas ou o cenário terapêutico, que acabamos por esquecer que o cuidado em saúde deve ser integral, percebendo os múltiplos fatores que compreende o ser humano (OMS, 2023).

O dia com as crianças me fez pensar na experiência de Rosamaria Carneiro que, por mais que o seu texto não fale sobre sistemas terapêuticos populares de saúde, trata-se de uma fonte inesgotável de excelentes *links* com o contexto do cuidado e cuidados de si. Carneiro (2021) levanta constantemente, direta ou indiretamente, o questionamento do cuidado e cuidados de si. Quem cuida do cuidador? É um questionamento importante, mas que ganha apontamentos quando percebido que o cuidado para o terapeuta popular se constrói em rede, conforme apontado mais adiante, com base em Guimarães (2017).

Mais tarde, após o almoço, os mais novos tiveram o direito às suas sonecas da tarde. Os dois mais velhos, o menino de 9 (que chamo de Mateus) e a menina de 8 (que chamarei de Lourdes), estavam sentados observando um tucano que havia ido comer mangas no quintal. Aproveitei para trocar algumas palavras informalmente com ambos, que já eram alfabetizados e não estavam acompanhando as aulas remotas por conta da falta de *internet*. Sentiam falta da escola, dos colegas e da rotina que viviam por lá. Fomos brincar de forca, em que os participantes devem adivinhar uma palavra sugerindo as letras que a compõem. A cada letra errada, um membro do corpo é desenhado na forca, até que se tenha o enforcado por completo.

Depois, pedi que cada um escrevesse sobre algo que gostava, para lermos para Mãe Batá, como numa apresentação temática. Lourdes escreveu sobre o sol. Mateus discorreu sobre

o gato Lulinha, com quem se afeiçãoou rápido. Vendo a boa produção textual, pedi que escrevessem algo sobre a Mãe Batá, alguma história ou caso verdadeiros, ou que criassem alguma situação sobre ela. Lourdes falou sobre as rezas na casa de Mãe Batá. Mateus contou sobre a vaca do vizinho que também foi benzida por Batá. Fizemos as apresentações, ambos muito elogiados e eu com dois relatos intergeracionais que falavam sobre transferência dos saberes, memória oral, ancestralidade e os mecanismos de manutenção dos saberes-fazer-práticas medicinais populares. Aguardei as mães chegarem, agora mais calmas da agitação matutina, e fiz a abordagem sobre a pesquisa. Obtive autorização para reproduzir os manuscritos, respeitando o sigilo da identidade de ambas as crianças.

Era uma vez uma Mãe Maria que era muito boa em curar as coisas. Um dia a família do tio João pediu para ela ajudar uma vaquinha que estava doente. Mãe Maria foi na fazenda e pediu para ver a vaquinha. Ela olhou bem para ela e disse que precisava de uma reza para ficar boa. Mãe Maria começou a rezar alto e a vaquinha começou a se mexer. Todo mundo ficou assustado, mas Mãe Maria continuou a reza. A vaquinha ficou calma e ficou curada. Todo mundo ficou feliz com a Mãe Maria. A família do tio João ficou muito feliz e Mãe Maria foi embora. (texto criado por Mateus, 9 anos, cuidado por Mãe Batá, 2022).

A história é verdadeira. Mateus esteve presente e observou detalhes importantes sobre a benzedura da vaca adoentada que era a principal fonte de renda do pequeno agricultor. Enquanto lia o próprio texto, Mateus encenava o ato de benzimento, citando a erva utilizada, partes da reza outrora invocada e a reação da plateia que acompanhava. Sinto que faz muito sentido pensar a memória oral, ancestralidade e oralidade no processo de cura, agora mais próximo de entender a causa-efeito no ato terapêutico, retomo a inquietação sobre transferência e manutenção desse conhecimento, já que não se tem terapeutas populares atuando como docentes nos espaços de formação, como esses ofícios se manterão vivos nas próximas décadas?

A Madrinha reza a Ave Maria. A gente reza com ela. Tem bolo e refrigerante. Toda vez a Madrinha passa folhas em mim. Eu doente e a Madrinha curou. Eu amo a Madrinha. Ela ajudar minha mãe. A Madrinha cuida de mim. A Madrinha dar roupa, comida e dinheiro para

a minha mãe. (texto criado por Lourdes de 8 anos, cuidada por Mãe Batá, 2022).

A relação que ambas as crianças apresentam com a interlocutora incide no processo de cuidado, não só o restrito ao corpo físico, mas à cosmologia que compreende o corpo que se relaciona com o meio. Ao citar o lanche oferecido na rezaria, Lourdes deixa pistas da importância da memória gustativa que, no candomblé, remete à cozinha, ao momento da refeição, que define um ato sagrado de partilha, de comunhão entre os pares. Outra informação relevante é a constância da rezaria, descrita por Guimarães (2017) como ato contínuo de ligação com o saber adquirido, bem como a conexão com o divino que auxilia no processo de cura ofertado pelas benzedeadas.

Lourdes não se recorda das rezas e cantigas, mas possui plena consciência do ato de benzer, como correlacionado ao itinerário de cura quando estava enferma. Sabe dos auxílios que a interlocutora cede à mãe e vê a relação de apoio como forma de cuidado, mesmo que não associada somente ao corpo físico, mas que caminha de encontro ao que Maluf (2011) coloca como “modos de subjetivação” que se expandem das “linhas centrais às periféricas”, como visto na descrição dada pelo menino sobre a benzeção da vaca.

Percebo, diante dessas reflexões, aquilo que Guimarães (2017) denominou como “rede de sociabilidade” da terapeuta popular, em que os saberes-fazer-práticas terapêuticos estão presentes em sínteses cosmológicas interligadas em rede, ressignificando o conceito de cuidado, de atenção à saúde, emergindo o que a Saúde Coletiva denomina como territórios saudáveis, promotores de cuidados em saúde. Silvia Guimarães deixa solto em seu texto um fio, no qual tenho unido à minha tecedura, no qual a pesquisadora marca a constante necessidade de transmissão dos conhecimentos produzidos por essas pessoas praticantes do sistema tradicional de saúde. A autora coloca que o processo de transmissão ocorre na própria prática, na convivência do consulente com o cuidado ofertado, porém, questiono se a organicidade não gera ônus ao saber popular, em contraponto, penso se uma transmissão em larga escala manteria a salvo a essência da ancestralidade, da memória oral e da própria oralidade, que são marcadores identitários dos sistemas tradicionais de saúde.

Muita coisa mudou, menino! Na minha época era diferente, a gente saía para rezar nas casas, era tudo diferente. Não tinha postinho, médico,

enfermeira perto de casa, a gente tinha que viajar para outra cidade para tentar uma consulta. Então quem estava ali? Era a gente, a Dona Margareth, que cuidava das crianças, benzedeira poderosa, mulher de Ogum. Tinha Dona Zizinha, bem magrinha, mas com tanta força, era puxadeira, você já ouviu falar nisso, menino?! E Seu Odilon?! Negão alto, forte, fazia roçado num dia, coisa que ninguém conseguia fazer ele fazia. Era raizeiro, encantador, puxava a roda no terreiro, era a coisa mais linda. Seu Odilon conhecia coisas que ninguém nunca mais nem viu! Eu vou morrer, não sei se agora ou mais tarde, Deus me livre de viver aqui tanto tempo assim. Mas agora diga a você, que estuda, faz universidade, fala difícil [...] o que eu sei não tem em “apostilha”, nem está na cartilha, está aqui [diz apontando para a cabeça] e ninguém tira de mim e só dou para quem merece. Morreu muita gente com corona [COVID-19] e com esse povo aí foi muita coisa, vocês jovens não querem mais saber disso aqui não, se não der dinheiro ou fama, vocês não se interessam mais não. E quem ganha com isso? Eu não sou besta, eu sei que tem alguém ganhando com isso, porque aqui eu tenho remédio para pressão alta, diabetes, osteoporose, caspa, lepra, ferida que não sara [...] tudo de graça. Tem alguém ganhando com isso sim, até cego vê que tem. Por isso aceitei você vir para cá, do meu jeito e com as minhas regras, que aqui quem manda sou eu. Mas eu vou morrer um dia e quem é que vai continuar isso? Eu vou estar morta, até como espírito vou precisar de alguém para incorporar na pessoa e fazer as coisas. [encerra gargalhando, na tentativa de deixar mais leve o discurso]. (Mãe Batá, quando questionada sobre quem cuidaria da sua casa na sua ausência, 2022).

PARTE 3 - ITINERÁRIOS DOS SABERES-FAZERES-PRÁTICAS

Neste capítulo levanto a discussão acerca dos saberes-fazer-práticas, conceito que tenho desenhado há alguns anos, a partir do acúmulo adquirido em contato com várias outras discussões, como a de Pacheco (2016) acerca da Pedagogia Griô que, muito norteia a ideia do processo de letramento dos saberes populares e discute ressignificações dos ônus e lucros do ensinar e aprender de forma libertadora e antirracista.

Mas qual a intersecção de saberes-fazer-práticas no que está sendo discutido? Tenho que *saberes* são as manifestações ancestrais de laços sanguíneos ou não, mas que se estabelecem na historicidade do sujeito que os acessa. Aqui insiro o raciocínio ofertado por Maluf (2011) sobre as linhas centrais e periféricas que corroboram para a ideia de sínteses cosmológicas, ou seja, entendo ancestralidade com todo um arcabouço de fatos, signos e símbolos, expressões e vivências que auxiliaram na formação identitária do indivíduo.

Compreendo *fazer* como sendo a releitura dos *saberes* no itinerário de vida presente, em que a pessoa adota o conhecimento e sabedoria herdados num fluxo contínuo de adequação ou adaptação para a sua própria realidade, tendo por base aquilo que lhe fora transmitido por antepassados.

Quanto às *práticas*, elas estariam inseridas como o extrato produzido pelo acesso à memória oral, ancestralidade e oralidade. A tríade representa, ao menos é o que tenho construído até aqui, uma forma de aproximar o fazer terapêutico popular à linha direta de cuidado não-farmacológico, associado à identidade comunal (territorialidade) e que se inventa e reinventa a partir de uma rede de sociabilidade difundida de si para o outro, bem como do outro para si, ou seja, que se alimenta do contato direto com a ideia de ressignificação do processo de cura, atravessada pela cosmologia do cuidado (aquilo que vai além da religião, religiosidade, crenças e valores espirituais).

Dessa forma, deparo-me na percepção de um sistema tradicional de saúde que, ao meu ver, não abarca a densa construção epistemológica, cultural, ancestral e vivencial do que proponho denominar como sistema terapêutico popular. Nada muito inovador, devo registrar, mas que melhor acomoda a inserção da memória oral, ancestralidade e oralidade no complexo e capilarizado processo de oferta de cuidados à saúde testemunhado nos saberes-fazer-

práticas dos terapeutas populares. Todavia, gostaria de reservar a discussão para outros momentos, deixando-a em aberto para o que possa surgir no pós-síndrome.

O objetivo é acrescentar reflexões e debates, a partir do fio puxado por Silvia Guimarães, sobre a transferência dos saberes terapêuticos populares. Tendo em mente que o processo de transferência é também um processo de manutenção de um ofício que lida com a identidade territorial e engloba aspectos culturais intergeracionais. O mesmo fio puxado da obra da antropóloga se estende à reflexão dos processos de transição didática, conceito trabalhado por Paulo Freire em quase todas as suas obras relacionadas à educação popular, inerente à educação informal e à educação formal.

O diálogo com o pensador brasileiro, Paulo Freire, é marcado pela busca dos “*que-fazeres*” do sujeito que possa se enxergar produtor de cultura, de identidade e vínculo de pertencimento a um território e povo, como o são os terapeutas populares. Freire (2001) cita a importância do processo de transferência, mas destaca que o mesmo deve ocorrer de forma crítica e consciente do processo, em que o sujeito se perceba pertencente à narrativa, insere-a como parte integrante da sua historicidade e leitura de mundo.

A pretensão não é desviar o *rumo da conversa*, mas buscar entender que, sem o processo de transferência, não há manutenção da prática terapêutica popular, o que implica um desaparecimento, primeiro natural, ou forçado, do conhecimento, como posto por Carneiro (2005) como resultante do epistemicídio, descaradamente praticado pelos projetos políticos pedagógicos da graduação e pós-graduação da área da saúde que tão raramente contemplam os saberes populares e tradicionais nas suas grades curriculares.

Há muito para se discutir sobre a ideia de transição didática dos saberes-fazeres-práticas populares, principalmente quando se está diante de um longo processo de epistemicídio contra toda forma de pensar saúde, bem como a oferta ao seu cuidado, advinda de outros povos. Tal transição já ocorreu em determinadas práticas tradicionais e populares e o resultado ainda carece de maior análise e reflexão, no que tange ao processo de embranquecimento e higienização do saber do outro, majoritariamente ligado à uma cultura racializada, a fim de contemplar se a institucionalização da memória oral-ancestral voltada à saúde não foi, de fato, absorvida por uma tentativa de hegemonizar a identidade popular e tradicional, fazendo-se uma releitura desconfigurada do contexto e realidade cosmológica do saber.

A seguir, discorro sobre a experiência da transmissão dos saberes, percebida a partir da observação do cotidiano litúrgico da interlocutora, correlacionando a experiência à promoção

de cuidados em saúde. Porém, deixo em maior evidência o debate sobre os processos de transferência e manutenção, novamente dialogando com autores de outras áreas, como da educação. E no segundo, trago os *causos*, *fatalórios* e *narrativas* referentes ao itinerário de cuidado terapêutico popular ofertado pela interlocutora durante a pandemia de COVID-19, por meio de relatos de Mãe Batá e a sua rede de sociabilidade.

3.1. Pensado a saúde, fora da saúde

Sexta-feira, dia de Oxalá, na casa de Mãe Batá. A ialorixá prepara bolinhos tareco, uma receita simples de farinha de trigo, água e sal, fritos em óleo de soja, mas que ela comenta usar o azeite de dendê e devido ser sexta-feira não pode manuseá-lo. Preparo o gravador para a captação do áudio do nosso encontro e enquanto retiro o equipamento da bolsa vejo o objetivo da pesquisa se manifestar com muita naturalidade na minha frente. Mãe Batá está usando uma saia de ração já manjada, uma blusa folgada e um torço azul claro, quase branco pelo desbotamento do tempo. Ao seu lado há duas jovens, uma olha para a Mãe de Santo e tenta reproduzir o torço pontudo que a matriarca equilibra tão bem na cabeça. A outra jovem anota ingredientes ditados pela Zeladora de Santo, que recita da própria memória uma lista de ervas e outros materiais para o que parece ser um ritual de limpeza. A escrita deveria estar presente, ou a ideia de outra matriz epistemológica associada não deve ser percebida no processo de transmissão? Mãe Batá retira os tarecos da frigideira e os lança numa travessa com uma farinha de arroz. Chama os demais que estão na casa para virem à cozinha. Todos se sentam em esteiras dispostas no canto do cômodo. De longe observo que a jovem não conseguiu armar o torço e outra jovem lhe ensina o processo, fazendo em si mesma o torço. Um rapaz chega trazendo na mão capim-santo colhido no quintal da casa. O aroma se espalha rapidamente quando a erva é posta na água quente que fora reservada no fogão. Mãe Batá apanha folhas de bananeira cortadas por um adolescente sentado em uma das esteiras. Ela envolve o tareco com um pedaço da folha e entrega para cada um dos sentados nas esteiras. Qual a simbologia da culinária no processo de transmissão da memória oral ancestral? A matriarca puxa uma cantiga, os mais pequenos e novos de idade imitam os mais velhos, que balançam o tareco enrolado na folha de bananeira no ar e repetem as palavras da Mãe de Santo. Observo que o chá não foi adoçado, nem o tareco temperado com sal ou açúcar, ao que descubro mais tarde que, a dieta no terreiro segue restrição de sal e açúcar por conta de determinados noviços com

diabetes ou hipertensão. O cuidado é coletivizado, pensando na inclusão do outro que apresenta uma necessidade pontual. Enquanto comem, a mais velha entre as noviças narra contos dos Orixás, puxa cantigas e chega a se levantar para coreografar passos. A matriarca olha fixamente cada um dos seus. Atende ao pedido de mais tarecos, repetindo o processo inicial. A esteira no canto da cozinha é uma sala de aula, como se transportasse a todos ali presentes para um universo paralelo, ligado à uma presença sobrenatural ancestral. Pode-se dizer que há um currículo oculto na prática presenciada, mas seria este oculto para mim, mas tão explícito e natural para o grupo observado. (Notas do diário de campo, 2022). Já não posso contabilizar os encontros, mas se o fizesse como fiz em fevereiro de 2022, este seria o vigésimo quarto. Hoje a cena do mês de fevereiro se repetiu, mas já não estou sentado num canto, como que invisível para estas pessoas. Vejo-me sentado na esteira, ao lado de todos e balançando o pedaço de tareco no ar. Fiz eu mesmo o chá de capim-santo, já que eu mesmo colhi a erva no quintal. Enquanto vejo a cena se refazer, vou criando o percurso do quintal para a cozinha e percebendo que de um cômodo para o outro há muitas narrativas e percepções do mesmo acontecimento, mas todas estão interligadas ao mesmo fato. O processo de saúde-doença de meses depois não é mais o mesmo do de durante as ondas da sindemia de COVID-19. Cumpru-se o premeditado por mim no primeiro encontro: não sou mais observador de outras pessoas, pois me observo a partir dessas pessoas. (Notas do diário de campo, 2022).

A cosmovisão africana está, de acordo com Caputo (2012), mantida na memória dos sacerdotes que perpetuam a mitologia africana através das práticas orais, gestuais e litúrgicas dos cultos. O espaço sagrado que se desenrola à nossa frente é característico do habitual descrito na literatura, mas não perde em nada a sacralidade do processo de transmissão do saber-fazer-prática envolta da promoção de cuidado à saúde e do bem-viver do grupo, alimentado por uma dinâmica ativa e contextualizada da memória aplicada ao presente.

Mas como isso afere promoção de cuidados à saúde? O bem-viver que se identifica na relação em rede de Mãe Batá está presente na organicidade dos símbolos que estão à disposição do interesse mútuo de bem-estar, de saúde, de ser e pertencer a um sistema que opera para o bem-comum. O sagrado praticado pela interlocutora abre espaço para uma relação planetária com o seu meio, que oportuniza compreender que, seja no itinerário terapêutico ou na própria prática terapêutica popular em si, o cuidado está alicerçado na relação harmônica e emancipatória da integração à natureza e à sua temporalidade como participante regido pela resistência epistemológica e social ao sistema dominante, ou seja, a transmissão do saber-fazer-prática popular à saúde se manifesta como um currículo oculto do processo de ensino-

aprendizagem da comunidade tradicional/popular que adota para si o conceito contra hegemônico e anti eurocentrista de bem-viver.

A construção da identidade que se forma no convívio é natural, quando se observa os mais novos imitarem os gestos dos mais velhos ou, ainda, quando se instaura, muito voluntariamente, um processo de ensino-aprendizagem da tradição, cultura e valores éticos e morais representativos do grupo. Isso afere aos sujeitos inseridos no processo de transmissão “perceber o encantamento de reconhecer o lugar social e político da pessoa de tradição oral como sujeito, autor e educador” (PACHECO, 2016, p. 42). A transição didática da leitura de mundo dessas pessoas presentes e envolvidas no processo de cura, de si ou de outrem, é baseada numa relação, primeiro, de confiança da memória que se acessa, segundo, pela própria distribuição dos símbolos e códigos que permeiam o conceito de saúde-doença e, por último, pelo interesse e seleção coletiva do que é importante para o grupo no conceito de promoção de cuidado, não se ignorando o mesmo teor para o individual, dado que o conceito coletivo é antes escrito no conceito individual.

O primeiro fio que se pode puxar para sustentar essa costura é a estética da promoção de cuidado à saúde em que há um híbrido da relação biológica-social, favorecendo uma linha horizontalizada de partilha e coletivização do saber. Os apetrechos, carregados de sacralidade, são anexados como ferramentas do processo de transmissão, apresentando-se como participantes da estratégia de transferência e manutenção do conhecimento ancestral e ancestralizado no cotidiano do grupo.

Permito-me falar ancestralizado, pois, em uma perspectiva longitudinal, ter-se-á a *Mãe Batá* enrolando o tareco na folha de bananeira como indissociável do rito do culto, da prática terapêutica popular ou do próprio conceito de adoecimento que se possa resultar da memória oral-ancestral resgatada nas futuras transmissões. Ou seja, a dinâmica do tempo e ação é presente na conjunção da leitura de mundo que a guardiã faz da própria memória, passando-a por um processo único de ancestralização, ressignificação e empenho para o momento presente.

Na minha época não tinha isso de celular na mão, redes sociais ou caderninho ali do lado. A gente tinha que correr para o quarto e anotar o que os mais velhos falavam. A graça era anotar certo, não ser pega por ninguém, por que você sabe, né, tem coisa no candomblé que só quem viu, viu. Quem não viu, fica sem ver. Não é que eu seja contra o

avanço das coisas, muito pelo contrário [...] durante a pandemia usei muito a internet para saber notícias dos meus filhos, clientes e até da vizinha que vinha benzer o menino dela doentinho. Mas aqui você aprende olhando, vivendo. Não tem como aprender na apostila, não mesmo. Eu vivo brigando pra tomarem cuidado com isso de internet. (Mãe Batá, 2022).

A fala da interlocutora me faz resgatar a contribuição da socióloga Beatriz Sarlo, que afirma que

as modalidades não acadêmicas de texto encaram a investida do passado de modo menos regulado pelo ofício e pelo método, em função de necessidades presentes, intelectuais, afetivas, morais ou políticas. (SARLO, 2007, p.14).

Assim, percebo que o estranhamento de Mãe Batá com o uso das tecnologias no processo de transmissão dos saberes-fazer-práticas reside na preocupação de se estar salvando apenas o método e não o contexto. Esse último é o que sofre o processo de ancestralização, sendo ele uma limitação da temporalidade narrada que sofre a incidência de um tom místico e simbólico associado à prática ancestral.

Tem muito livro, documentário e agora vídeo no Instagram que mostra como é a rotina de um terreiro. Mas, menino, olha só, você estava ali na cozinha agora, desde o preparo até o momento que eles levantaram da eni [esteira], tudo, tudinho mesmo, tem um significado. Aí você vai lá no livro do Fulaninho e vê que não tem nada com nada. O que eu quero dizer é que você falar que a iaô comeu isso ou aquilo, mas não falar da reza, não falar como foi de fato é um desserviço. Aí depois você vê na internet o povo fazendo qualquer coisa, isso pega, pronto, você perde a essência, que no candomblé é a força da coisa, é o axé. Por isso que eu prefiro o método tradicional, você senta, vê como faz e aprende. Se for do seu caminho espiritual aprender alguma coisa, vai sair daqui ensinando. (Mãe Batá, 2022).

Para a socióloga Elizabeth Jelin “o passado que se rememora e se esquece é ativado num presente em função de expectativas futuras” (2002, p.18). De fato, as ações que se desenrolam ao comando de Mãe Batá visam não só a transferência de uma gama de memórias orais ancestrais, mas a própria manutenção daquilo que se pretende reter no contexto litúrgico e social dos noviços.

O serviço que a interlocutora presta vai além do cultural e religioso, diz muito da importância do rito, do símbolo que este representa para o grupo e para a sociedade. Tal fato passa a compor um leque de serviços que podem ser acessados em prol do cuidado e saúde de um ente da comunidade que esteja em processo de adoecimento. Nota-se um sistema próprio de integração dos saberes-fazer-práticas de terapias populares e tradicionais advindas da oralidade, pois ele, como dito por Guimarães (2017), vai de encontro à operacionalidade relacional do senso comum.

A evocação da memória presente no processo de transmissão do conhecimento ancestral é atravessada por um fio caracterizado por Jelin (2002) como um acúmulo de travessias no campo das emoções, pois até os silêncios, como o testemunhado nas falas de Mãe Batá, pretendem ensinar algo ao pesquisador/ouvinte, visto que, estão inseridos em contextos ocultos à primeira vista, mas repletos de sentidos para o locutor, o meio em que está inserido e a historicidade que compõe a sua identidade.

A memória oral-ancestral para Mãe Batá está presente em vários fios do tecido social interlocutor. No primeiro momento, havia uma nítida dificuldade em perceber a prática terapêutica popular, mas de fato eu não enxergava muito além do próprio referencial bibliográfico já pesquisado, pois, somente ele norteava o olhar para o campo. Porém, a percepção de saúde e doença ainda estava presa à leitura biomédica, sendo que Barros (2004) auxiliou na troca de lentes ao afirmar que a compreensão de adoecimento “tem poder suficiente para promover necessidades novas e estilos de vida coerentes com as normas e valores estruturalmente necessários” (p. 91) à realidade do indivíduo e, neste caso, a realidade de Mãe Batá está inserida em outro prisma

Quando você pergunta o que é saúde pra mim eu penso em Orixá [fala tocando o chão em referência aos ancestrais]. É Orixá quem me dá régua e compasso das coisas. Se alguém me procura doente, antes eu vou ao jogo de búzios saber qual o tratamento que eu posso oferecer.

Aqui eu sou a médica [diz gargalhando], uma médica preta. Olha só, eu ensino para os meninos daqui de casa que tem doença que não é do corpo, é da alma. Aí cabe fazer uma limpeza, um borí, uma reza, até mesmo ouvir, o mundo precisa de quem queira ouvir o outro. Mas tem coisa que eu não dou jeito não. Tem que ir para o médico, se Deus e Orixá deu a sabedoria para a pessoa passar tantos anos estudando medicina, tem que ser usado esse conhecimento. Durante a pandemia eu fiz muita garrafada para o povo daqui de casa, mas você acha que eu não mandava usar máscara? passar álcool gel? ficar quieto em casa? Saúde também é obedecer ao que as autoridades mandam fazer. (Mãe Batá, 2022).

Percebe-se que o processo de adoecimento para Mãe Batá atravessa, antes de tudo, a manifestação da sua religiosidade e espiritualidade. Ao compreender essa dialógica que, desde o primeiro contato estava explícita em suas falas e gestos, fica mais evidente o processo de transmissão dos saberes-fazer-práticas terapêuticos populares advindos da oralidade ancestral. Para entender as estratégias de transferência do conhecimento oral e ancestral é preciso entender de qual conhecimento se está falando, ou seja, como se constrói a epistemologia tradicional frente ao cientificismo acadêmico.

O problema de você pensar como um católico pensa, por exemplo, é que na Igreja, e eu vou muito à missa, viu, é que lá tem o Missal Romano, o catecismo da Igreja, tem os livros dos santos e um monte de coisa que ajuda o católico a ser católico. O médico, já que você vai ser um, ele tem o livro dele que ensina também e por aí vai. Eu não tenho livro, acho que até deveria ter um, igual tem na Igreja, assim o povo não inventaria tanta marmota. Mas tem coisa que uso, comecei agora a gravar áudio no zap [WhatsApp] para o povo aprender a cantar direito. Tem umas coisas que eu deixo filmar, mas se eu ver na internet coisa minha eu vou na polícia, já deixei claro [fala sorrindo]. Eu aprendi assim, ensino assim e quero que lembrem assim também, não é mesmo?! (Mãe Batá, 2022).

A fala de Mãe Batá é coerente ao que se vê em suas práticas terapêuticas, nos atendimentos, gratuitos ou não, que oferece, além da própria prática litúrgica que lidera. O uso de recursos tecnológicos não é alheio ao seu processo de transmissão e em nada anula o contexto de promoção de cuidado em saúde.

Veja só, eu aprendi a rezar mulher parida olhando a minha mãe rezar. Ela era parteira e aparou mais de trinta crianças. Muita gente eu ainda conheço e sei bem que ela, mulher de Oxum, fez disso um sacerdócio. Chegou a ser presa, quando o médico da cidade disse que ela se passava por médica, mas minha mãe nunca perdeu uma criança ou mulher parida. Aprendi a ser Mãe de Santo olhando a minha Mãe de Santo. Aprendi a cozinhar vendo a Dona Márcia cozinhar. Tem o livro de receitas ali, mas lá não fala que se você colocar a semente do tomate vai ficar ruim a comida, está entendendo, menino? Você até pode colocar aí no seu trabalho que eu falei isso: aprende mais quem vê e ouve. Mês que vem vai ter um orô aqui para Egun, que é o espírito de alguém que já morreu e ainda está aqui entre a gente. E eles dão conselhos, ensinam cantigas, dão recados. Estão vivos, sabe?! (Mãe Batá, 2022).

O processo de transmissão e manutenção dos saberes terapêuticos populares, marcados pela oralidade e ancestralidade, muito se assemelha ao processo de alfabetização e letramento, densamente discutido por Paulo Freire em suas obras. O terapeuta popular, ao se posicionar ativo na transmissão dos seus saberes-fazer-práticas, busca estratégias didáticas para a efetiva transferência, ao que se observa uma metodologia que aponta respostas ao epistemicídio que sofre dentro e fora dos espaços institucionais.

Pensar o processo de transferência epistemológica é, também, refletir sobre os aspectos culturais e identitários, signos e símbolos do indivíduo, ou seja, olhar para o outro de forma integral. O debate não encerra aqui, até porque o tenho feito desde o começo dessa pesquisa, mas se restringe, neste momento, a colocar inquietações dos outros achados em campo, sendo esse, o diálogo entre saúde e educação.

3.2. Vivências, experiências e narrativas - travessias do cuidado durante a sindemia de COVID-19

O conceito de terapeutas populares assiste à uma demanda de reconhecimento dos saberes que constituem o denso sistema tradicional de saúde, levando em consideração o sistema terapêutico popular, supra citado, mas muito além disso, está inserido num movimento político de emancipação do fazer científico, da luta antirracista, da legitimação do outro enquanto protagonista da sua própria narrativa. A prática terapêutica popular emerge do campo dos marginalizados, cujas identidades são constantemente associadas a uma camada de inferioridade, desumanização e descredibilidade pelo sistema biomédico, tido como a verdade suprema promotora de evidências científicas, as mesmas na qual se diz baseado.

Alguém se beneficia da desacreditação social do saber popular, disse Mãe Batá, noutro momento. É a tática do colonizador, percebida nesse e noutros processos. Quando não dominado, o saber passa a ser tutelado e incorporado à cultura dominante, como se dela sempre fizesse parte, como ocorreu com Iemanjá, Deusa africana, incorporada à cultura do branco, embranquecida e ressignifica, tornando-se uma sereia, ser metamorfo dos mares mitológicos europeus.

Eu fiz o pré-natal no Plano Piloto, por causa do trabalho, arranjei um comprovante de endereço de uma colega e consegui fazer lá. Durante as consultas o médico, super arrogante, um nojentão, foi super violento comigo, perguntando se eu sabia quem era o pai, quantos parceiros sexuais eu tinha, se usava camisinha com eles, quais drogas eu usava [...] eu sou casada há mais de 5 anos, monogâmica e nunca fumei um cigarro, imagina usar alguma droga, ainda mais grávida. Teve outra vez, isso no final de 2019, quando começaram a falar de vírus, gripe, China, que o médico disse que eu tinha que tomar cuidado com o meu estilo de vida para não prejudicar o “feto”. Eu saí de lá aos prantos. Fiquei doente, muito doente mesmo, de cama, até pensei que fosse perder o bebê. Sou formada, tenho pós-graduação e ele me tratou como uma pessoa inferior a ele. Já tinha sofrido racismo, mas nunca por um médico, eu fiquei com vergonha de mim, parecia que eu realmente era o que ele falava, uma pessoa drogada e promíscua. Logo depois veio a

pandemia. O parto estava previsto para ser em abril ou nas primeiras semanas de maio. A minha mãe teve que ir para o interior, por causa da idade, mas antes dela ir, viemos aqui na Dona Maria pedir que me benzesse. Na hora que ela passou a folha em mim eu vomitei um negócio preto, escuro e gosmento. Aquilo me deixou super assustada, parecia uma lesma. Eu só lembrei daquele nojento que me atendeu. Não sei se você acredita, Caetano, mas tem coisa que fica entalada na garganta, acredita?! Não é nada físico, é espiritual. Eu podia ter perdido meu filho. Ele nem chutava mais na minha barriga. Depois desse dia parecia um jogador de futebol, compensou todos os chutes que não deu. Eu voltei a viver. Aí chegou o dia de dar à luz. Entrei em trabalho de parto lá no Plano Piloto, ainda estava trabalhando nessa época, a minha empresa foi uma das últimas a suspender o trabalho presencial, sem exceções. A coisa ainda não estava o caos por completo, corri para o hospital com uma amiga, liguei para o meu marido e fui. Adivinha quem era o médico de plantão no hospital?! Ah! Na hora que eu vi aquele homem entrar na sala eu dei um pulo. Peguei no braço da minha amiga e sai andando e ela sem entender nada. Entrei no carro com ela, liguei para o meu marido, disse que viria aqui para o Hospital da Ceilândia. Dei entrada lá e as coisas foram se complicando cada vez mais, nada de dilatar, o médico preocupado, foi um fofo por sinal, mas naquela coisa de se não dilatar tem que voltar depois. Dito e feito. Mesmo com dor, mandaram voltar depois. Caetano, te juro por tudo que é sagrado, na hora que eu entrei aqui na rua, eu moro aqui na segunda casa, quem vinha subindo a rua? Dona Maria! Parece até coisa de outro mundo. Entramos em casa e ela entrou junto. Dona Maria me ajudou a deitar, pediu para pegar na minha barriga. Foi pegando dos lados e eu com dor. Não era só contração, doía mesmo, parecia que tinha algo me quebrando ao meio. Ela disse “minha filha, vou ali pegar um óleo para passar na sua barriga e você vai melhorar”. Quando essa mulher passou esse óleo, te juro, sem mentira nem brincadeira, eu quase desmaio sentindo o bebê se mexer todo, parecia que estava se encaixando, ela foi pedindo para Nossa Senhora me cobrir com o manto Dela, nunca vou esquecer, “Mãe de Misericórdia, tem misericórdia dessa outra mãe, cobre ela com o teu manto”, toda vez que vejo uma grávida rezo comigo a reza de Dona Maria. Deu pouco tempo, sem dor, sem desespero, voltamos

para o hospital e o meu menino nasceu, quase na porta do hospital. Dona Maria foi com a gente. Eu só consegui porque ela estava lá, tanto, Caetano, que quem entrou comigo foi ela, meu marido quem pediu. Aí quem fez o parto foi uma médica, eu me senti mais protegida, só tinha mulheres na sala, isso fez toda diferença para mim. (Jéssica, vizinha de Mãe Batá, durante um encontro ao acaso para apanhar ervas para um chá, a fim de fortalecer a imunidade do filho de um ano, 2022).

Penso que, somente o relato de Jéssica seria o suficiente para uma dissertação por completo. É possível notar a violência e racismo que a mulher negra ainda sofre nos serviços de saúde, além da dificuldade de acesso ao pré-natal que a mulher trabalhadora enfrenta, cabendo citar, igualmente, as restrições impostas pelas empresas às trabalhadoras gestantes, potencializada com a pandemia de COVID-19. Noto o vínculo da mãe de Jéssica com a Mãe Batá, o que pode ser lido como um processo de construção do itinerário de cuidado terapêutico, *iniciação*, dando à filha vistas para uma cura possibilitada por uma terapêutica não-farmacológica. Rede de sociabilidade. Sistema terapêutico popular. Cosmologia. Solidariedade. Acolhimento. Memória oral-ancestral. Vínculo. Transferência. Manutenção. Espero reencontrar a Jéssica e pensarmos mais sobre o seu relato e outros mais que possa compartilhar.

Mãe de Misericórdia, tem misericórdia desta outra mãe, cobre ela com o teu manto. Cobre à todas que precisam, Mãe de Misericórdia. Livrai-as do mal atendimento e dai-lhes a segurança dos seus direitos! Mãe de Misericórdia, fazei perder o registro profissional quem mal lhes fizer, para a garantia de nunca mais uma mulher sofrer violência na busca cuidados à saúde. Assim seja.

Tem coisa que a gente não fala, né meu filho. Mas eu já fiz muito parto, quando cheguei aqui fazia mais, agora nem tanto, até prefiro, aparar menino não é tão fácil assim não e eu estou velha já, não sabe, cansada. Ano passado que eu voltei a aparar menino, por causa do corona muita mulher ficou com medo de parir em hospital. Quando eu era menina eu quem puxava para minha mãe ou para a minha avó. Hoje nem fazem mais isso, o povo também nem acredita mais, nem procura por isso. É triste, né, vai se perdendo. Mas já peguei mulher com resultado do

exame dizendo que era menina na barriga, eu peguei e puxei, era menino. Dei risada, fiquei calada. Quando nasceu eu estava certa, era menino. Para você ver! Vocês médicos estudam a vida toda e não sabem dizer se é menino ou menina. E vem uma negona sem diploma e acerta. [fala dando gargalhada] (Mãe Batá, 2021).

Os dias vão passando, a sindemia de COVID-19 cada vez mais acentuada. Visitei as transcrições em 2022 e lembro de algo dito em 2021, isso faz com que o meu texto esteja em constante *vai e vem* buscando fragmentos que se complementam, são nomes citados num mês que ganham forma física no outro mês. Sinto-me um viajante do tempo, no caso, na vida dessas pessoas que mostram um novo mundo, um novo conceito de saúde e cuidado. Cheguei a pensar que a Mãe Batá desconhecesse a importância dela na construção dos itinerários de cura das pessoas que a procuram.

Menino! Não é por aí não, viu?! Deus dá o dom para gente usar e não esperar nada em troca. Tem quem agradece, mas tem quem reclame também, não sabe! Eu não faço nada esperando agradecimento ou reconhecimento não. O bem você faz primeiro para você. É igual bom dia, bom dia você dá primeiro para você, sabia? depois que é para o outro. Aprendi isso novinha e sigo até hoje. Meu filho, quem cura é Deus, os Orixás. A gente não faz nada além da nossa obrigação. (Mãe Batá, 2022).

Ao conviver em sua casa, notei na rotina da *Mãe Batá* inúmeras consulentes que lhe solicitam algo para fazer descer a menstruação atrasada. Algumas diziam estarem muito tensas com as notícias, cada vez piores, sobre a sindemia de COVID-19, outras citavam um atraso anormal, mas havia quem falasse abertamente sobre a suspeita de uma gravidez indesejada. Essas mulheres quase nunca citavam as suas demandas abertamente, sendo que, na maioria das vezes, pediam para falar em particular com Batá.

É que você é homem né, menino! Tem dessas mulheres aí que o marido não gosta de ver outro homem de papo com elas não. E não é toda

mulher que fala das regras [menstruação] dela na frente de homem não, não fala nem frente de outra mulher, imagina na frente de um homem que ela nem conhece. Elas vêm buscar buchinha ou carqueja, fica ali no canto. Mas tem que saber usar, mulher grávida não pode tomar que faz abortar. E tem delas que quer isso mesmo, abortar. Eu sempre digo que dependendo do tempo de barriga não faz abortar não, faz é mal, dá febre. Tem vindo muita mulher pedir carqueja, arruda, canela [...] quando eu tenho eu dou, sem problema, nasce aí é para dar mesmo. E eu sei que tem vez que a mulher fala de menstruação atrasada por causa da pandemia, mas eu não sou boba nem nada, menino! Sou velha já, já vi muita coisa na vida. Não julgo ninguém não, a pessoa sabe onde o calo dela aperta, eu já tomei também, vai a suja falar da mal lavada? Vê só, tem delas que tem 4 filhos já, vai colocar mais um no mundo como?! Parir menino no mundo sem nem saber se vai ter mundo para criar?! Às vezes nem vai pai vai ter, vai criar sozinha aí, com dificuldade, passando necessidade. Eu dou para ela o que ela pede, se for mentira quando pediu o problema é dela. Cada um com a sua cruz. Eu não sou a favor de aborto não, podem me julgar, mas repara só, esse povo que faz e acontece condenando a mulher que aborta, esse povo ajuda a criar? Não. Esse povo é o primeiro a condenar quando o filho da pobre, não abortou para nascer, mas abortou na sociedade, não é? (Mãe Batá, 2021).

Uma dessas mulheres, ao me ver, desistiu da encomenda e, soube por Mãe Batá, que voltou outro dia, segura que eu não estaria ali, para apanhar o que procurava. Em outra ocasião, uma senhora agendou um benzimento, eu fiquei de longe observando e pude ver a ialorixá ir ao canto do terreno, próximo ao muro, apanhar carqueja e buchinha. São itinerários abortivos, ainda criminalizados no Brasil, mas que fazem parte do contexto de vida de incontáveis mulheres da periferia.

Semana passada a filha de Verinha morreu, Babazinho. Disse que tomou um remédio, sangrou até a morte. O povo falou que era para abortar, mas como já tinha barriga grande, acho que não deu muito certo. Deve ter usado muito. Tadinha, meu Deus. Nem adiantou ligar para a SAMU, com essa pandemia aí está tão difícil eles virem, já não

vinha antes, agora é que não vem mesmo. Tenho até que ligar para Verinha, minha gente, ver como ela está, se está precisando de alguma coisa. Só você vendo meu filho, a pobreza dela, uma penca de menino para criar, a menina dela acho que não tinha nem 15 anos, engravidou de um primo casado. (Mãe Batá, 2022).

A filha de Verinha está sem fazer pré-natal, disseram no postinho que não vão mais atender na pandemia não. A menina vive com sangramento. Eu estou desconfiada de um negócio, mas deixa eu ficar calada, para não pecar, que o padre disse que não vai ter confissão por agora. (Mãe Batá, 2021).

Ainda sobre a adolescente

Ali era caso de polícia, Dona Maria. Verinha está fazendo coisa errada com aquelas meninas dela. O Marcos da padaria estava contando que a mais nova foi pegar pão fiado, ele disse que não podia vender mais fiado e a menina baixou a saia e ficou se insinuando. A criança repete o que vê. Eu não boto minha mão no fogo por ninguém. Que futuro vai ter a mais velha?! Vive em esquina, acho que nem para a escola está indo mais. E ela andou levando surra na rua, ficou sabendo? Pois levou sim, diz que foi da mulher do primo. De certo estava de coisa errada. (relato de uma vizinha de Mãe Batá, 2021).

Que futuro vai ter a mais velha? disse a senhora. Qual o futuro de uma adolescente negra, periférica, em situação de extrema pobreza, vítima de abuso sexual, em drogadição e exposta às violências do Estado e da sociedade? Reformulando, quais oportunidades de futuro, seja ele qual for, essa mesma adolescente terá, se lhe é sistematicamente furtado o direito de viver?

Em outro momento, pude conversar com outras lideranças comunitárias e entender a estrutura da rede de apoio presente no território.

Eu tenho que falar quem sou eu? [respondo que o interlocutor pode ficar à vontade]. Bom, eu sou pastor de uma igreja neopentecostal aqui na comunidade do [cita o nome local exato, mas como combinado com Mãe Batá, o nome não será transcrito] tem uns 5 anos. Eu sou advogado, moro em Águas Claras e manter a igreja aqui é um propósito de Deus no meu coração, principalmente agora durante a pandemia, Deus tem nos tocado muito para ajudar, para levar não só o evangelho, mas suporte para as famílias. O nosso projeto com Deus tem crescido bastante aqui, expandimos recentemente, agora temos duas unidades na região. O perfil da comunidade é bem heterogêneo, mas a maior parte é de pessoas negras e com baixa escolaridade, principalmente os mais velhos, os mais novos já possuem mais escolaridade, e, com as políticas de cotas, muitos até estão na faculdade. Por sinal, ali próximo da Avenida Principal tem bastante jovem que estuda na UnB. Então, já foge do estigma de que na favela todo mundo é bandido. Você perguntou como tem sido agora na pandemia, assim, tem sido bem puxado. Temos feito mutirão com as mães de presos, alguns têm o direito de ficarem no semiaberto, por conta de serem [pacientes] crônicos, então a justiça deu uma flexibilizada no regime fechado. O principal entrave é com o pessoal da boca, eles controlam bastante o acesso a determinadas áreas da comunidade. Aqui nessa área onde a Dona Maria mora é uma parte bem isolada do restante, então não é qualquer pessoa que roda por aqui. E aí, como você pode ver, eu trouxe alguns mantimentos para doação. A Dona Maria mandou o rapaz dela dar o aviso que podia vir deixar, eu estava esperando já havia um tempo. A Dona Maria é uma pessoa muito respeitada na região, como religiosa, que eu tenho muito respeito, como líder comunitária, também. Você falou das mulheres, se a igreja tem feito algo, temos sim, mas não nesta região. Se você andar por aqui, vai ver que tem uma desigualdade, dentro da desigualdade. Tem algumas pessoas que têm carro próprio e mais conforto, mas tem outras que estão na linha da miséria, cara, não comem nada há dias. E, muita coisa dificulta, como eles não terem CEP, alguns não têm documentos, porque estão em situação de fugitivos, então não podem recorrer a qualquer tipo de serviço público. (relato de um pastor neopentecostal, 2021).

A ausência de documentos torna-se um impeditivo para o acesso a determinados serviços públicos, como hospitais e unidades básicas de saúde. Fez-me pensar sobre as mulheres sem o pré-natal, em que eu havia me questionado sobre a interrupção do serviço que, de fato existiu, mas poderia ser feito de outras formas, ao menos o contato com o serviço de saúde. Quais se inserem no contexto citado pelo pastor? Dona Maria possui influência entre pessoas organizadas no comércio e consumo de drogas, mas não se beneficia de qualquer regalia ou recurso extra de origem ilícita. Mas Mãe Batá sim, pede donativos, apoio com mulheres em situação de violência e muito mais. A troca de nomes apresenta um impacto no território e lhe confere autoridade e liderança. Quem é a Mãe Batá e a Dona Maria? No que divergem uma da outra? Qual o peso do papel político para a atuação terapêutica? São questões que levantei ainda em campo e que, algumas, permanecem sem respostas.

Outro achado se refere à conciliação do sistema terapêutico popular e o sistema biomédico. Trata-se de uma senhora de 41 anos de idade, autodeclarada parda, sem ocupação remunerada e com diagnóstico de Transtorno Depressivo Maior há 7 anos.

Tenho depressão há 7 anos, faço tratamento no CAPS e desde 2019 que não tenho nada presencial. Sinto muita falta. Na última sessão a médica mandou eu fazer alguma atividade, meditação, ioga, alguma coisa que pudesse me ajudar. Eu não consigo trabalhar, por causa da medicação. O meu dia é inteiro em casa, sozinha. No começo o meu ex-marido me dava apoio, mas ele conheceu outra mulher e foi embora de casa antes da pandemia. Eu fiquei sozinha assim que começou a pandemia. A terapeuta ocupacional do CAPS falou da Dona Maria, eu mesmo nunca tinha ouvido falar dela. Aqui eu venho para benzer, tomar chá e molhar as plantas. Tem sido bom, mesmo longe da minha casa. A Dona Maria é especial para mim, ela me ouve. (relato de uma paciente da Mãe Batá, 2022).

Meu filho, dá fé que o problema não é na cabeça, mas na alma. Tem gente tomando tarja preta, mas se tomasse um bom banho de ervas, um ebó, uma limpeza, já dava conta do recado. Para você ver, tem espírito possessor que adoce a gente. Mas só a reza não dá jeito em certas

coisas não, é bom tomar o remédio, ir lá no CAPS, para depois não tentar se matar e dizer que a culpa foi minha. Não digo para ninguém deixar de tomar remédio, se mandaram tomar, que tome. Agora que está mais complicado conseguir a receita, né? Babazinho, ouvir é o melhor remédio. Enquanto a pessoa desabafa no meu ouvido eu vou rezando calada, limpando a pessoa na minha frente, pego na mão, pego no ombro, dá fé eu já fiz o passe todo. Tem que saber ajudar quem não sabe pedir ajuda. (Mãe Batá, 2022).

Outro relato, também relacionado ao contexto de saúde mental.

É de uma hipocrisia muito grande a pessoa pensar que pobre não adoce mentalmente. É você tirar qualquer traço de humanidade da pessoa e colocar ela como uma máquina, algo inorgânico e que não sente nada. Enquanto isso a cachorra da minha vizinha faz tratamento com o psicólogo comportamental para pets. Tem ansiedade. Que bizarrice é essa, cara! Pelo amor de Orixá, quem leva a relação humano - animal para um nível assim perdeu o senso do ridículo. Eu vivo isso na pele todo dia. Tenho ansiedade, começou depois que eu fui assaltada voltando para casa, foi horrível. Tomo todo dia 4 comprimidos, porque também sou ex-usuária, tem que equilibrar as coisas, se vacilar “bau-bau” vida, volta tudo para a merda de antes. Trabalho no atacadão, então não parei nem vou parar, mas o salário eu estou ciente que vai diminuir, enquanto isso, uma lata de óleo está custando quase R\$ 10,00 desce o salário e sobe as coisas, esse presidente aí não entende nada de matemática pelo visto. Eu me trato aqui, com Mãe Batá. Sou de umbanda, trabalho com preto velho e Exú, é ela quem está me ajudando a desenvolver a mediunidade, controlar as coisas, e não deixa de ser uma terapia. Toma o remédio e passa o ebó, dura um mês certinho, nada me abala, sem crise nenhuma. Quando começou a pandemia que eu não pude vir. Caramba! Foi coisa de doido, literalmente, eu fiquei perdidona! Eu vou lá no CAPS, o médico não olha para a minha cara, aqui eu tenho até liberdade de abrir a geladeira, sentar sem medo, incorporar as minhas entidades [...] qual

o mais importante? Aqui! Importante é onde a gente se sente bem, se sente livre. (relato de uma paciente da Mãe Batá, 2022).

Entendo que o cuidado contínuo de Mãe Batá, ofertado às mulheres reside num campo de algo que é orgânico, que remete ao lento, mas ininterrupto, processo de cicatrização de algo extracorporal, afrontando a psiquiatria, buscando nas teorias bioquímicas ou neurogênicas uma justificativa para a maioria das desordens mentais, por ela mesma, catalogadas como patologias. Assim, são pacientes, pois ressignificam a ideia associada ao nome *paciente*, que aqui está ligado à pessoa que aguarda o tempo natural da cura e que não se submete à celeridade ou métrica de prognósticos, respeitando os próprios limites e celebrando cada pequeno passo da mudança de vida promovida por si mesmo, para si próprio.

Caminho para o fechamento desse subtópico, pensando a forma como a comunidade lidou com a sindemia, encarando-a como pandemia e, quais os atravessamentos, de acordo com as narrativas coletadas, vão de encontro com a realidade cotidiana percebida.

Que vírus que nada, rapaz! Papinho de comunista safado. É só você olhar o quanto a China está lucrando, vendendo equipamento hospitalar. Aposto quanto comigo, como eles vão inventar uma vacina e vender? Tinha que jogar uma bomba lá. Isso é jogada política do PT! (disse o entregador de gás, enquanto trocava o botijão de Mãe Batá e questionei o motivo dele não estar usando máscara em 2021).

Eu até usaria [referindo-se à máscara], mas não encontro onde pegar. Não vou comprar do meu bolso, pois é obrigação do Governo dar para a gente! (afirmou uma jovem com o filho pequeno no colo, em 2021).

Já tomei cloroquina, todo mundo que está tomando não pega. Vende na farmácia, não precisa de receita não. Tem o kit, cloroquina, azitromicina e vitamina C. Tem que tomar, para não pegar o corona. (receitou o ajudante do pedreiro, ambos sem máscaras, “imunizados” pelo kit da farmácia, em 2021).

Sinceramente, eu acho isso muita teoria da conspiração, você não acha? Não faz sentido um vírus de gripe matar assim. Estão criando pânico nas pessoas. Não combina com o clima do Brasil ter que usar máscara, álcool, ficar em casa. O País vai quebrar desse jeito. (aferiu a adolescente ao lado do namorado, ambos sem máscaras, residentes em casas separadas, aos beijos na parada de ônibus próximo à casa de Mãe Batá, 2021).

Algo mudou no território.

Deus me livre ficar sem máscara. Quando vejo alguém sem máscara me dá uma agonia, vontade de mandar a pessoa colocar a máscara na mesma hora. (exclamou a senhora com sacolas, transeunte com máscara, 2022).

Rapaz, tem que usar máscara, tomar os cuidados necessários, tipo, lavar a mão e evitar aglomeração. Meu cunhado morreu na UPA com COVID-19, eu não dou bobeira não! (mudou de opinião o mesmo entregador de gás do ano passado, enquanto trocava o botijão de Mãe Batá e questionei o motivo dele estar usando máscara, 2022).

Aí! Eu estou rezando pela vacina. Vacina boa é vacina no braço. Eu vou tomar qualquer uma, disse que é a vacina contra o COVID-19 eu estou tomando até na testa. (brincou a vizinha de Mãe Batá, antes de entrar no carro para ir para o trabalho, 2022).

E o que diz Mãe Batá?

Usava quando dava! No começo usei a máscara de pano, mas ficava quente, eu sem ar, pensando que já estava morrendo. Parei de usar. O álcool resseca as minhas mãos, prefiro lavar as mãos. Vê só, olha que unha bem feita, ficar passando álcool vai acabar com o esmalte. [disse mostrando as unhas com esmalte vermelho] Quando eu vou atender alguém pergunto se a pessoa está com algum sintoma, se disser que não, a pessoa pode ficar sem a máscara, mas dizer que sim, peço para colocar a máscara. Eu não consigo usar, mas a outra pessoa sim! (Mãe Batá, 2022).

CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS - GUARDANDO A QUARTINHA BRANCA

Essa é uma pesquisa que não tem fim, pois, se assim o tivesse, mostraria a incoerência e divergência de tudo que me propus a pensar, refletir e debater. Mas teve fim a “pandemia” da COVID-19, com os seus gráficos oscilantes de mortes e internações, bem como o uso obrigatório de máscaras e as medidas restritivas de aglomeração e atividades cotidianas.

Voltamos ao normal. Porém, ainda fica a sindemia, com os reflexos e sintomas de um Brasil imerso no obscurantismo político, científico e social durante mais de 4 anos. Essa pesquisa testemunha o surgimento da vacina que, poderia ter salvado inúmeras vidas, não fosse o negacionismo do Governo Federal em reconhecer a importância da profilaxia e, ainda pior, ter feito do gerenciamento da emergência sanitária um discurso eleitoral falacioso, neofacista e genocida.

Voltamos ao normal, ouve-se por todo canto. Mas que *normal* é esse? Normal para quem? Não tenho as respostas, talvez apontamentos, mas é a reflexão que deve ser posta como resultado. O que é o *status* de normal num país latino-americano que viveu o flerte com o um Golpe de Estado, devido a ascensão da extrema-direita e que, ainda é uma nação que possui uma dívida histórica para reparar com os povos originários e o povo negro? É normal não ter água encanada, saneamento básico, coleta de resíduos domésticos, eletricidade, acesso à saúde pública e acesso a um transporte público de qualidade? Voltar ao normal, para muitas pessoas que conheci durante a pesquisa, é isso. Cabe refletir sobre qual o “*normal*” se está falando.

A minha última visita à casa da Mãe Batá havia sido em meados de dezembro de 2022. Retornei 4 meses depois, já em 2023, a fim de mostrar o andamento da escrita e visitá-la, sem gravadores ou diários de campo. Esta é a primeira consideração, a pesquisa me possibilitou ganhar uma amiga, muito querida, com quem tenho aprendido muito sobre a vida, sobre o cuidado e por lá temos tecido juntos a ideia de sistemas terapêuticos populares. Durante o encontro, sentados na sala e observando o Lulinha caçar uma lagartixa, entre xícaras de café e comentários sobre terceiros (vulgo fofoca), Mãe Batá me entregou vários caderninhos. Curioso, perguntei do que se tratava aquilo. Antes, pedi licença para ligar o gravador do celular, sentindo que dali viria algo para ser lembrado depois.

São os meus diários. Quando eu aprendi a ler ficava treinando para escrever neles, aí escrevia. Eu pensei que nem tivesse mais isso, fui achar porque limpei o quatinho ali dos fundos e tinha tanta coisa para jogar fora, quando dei fé isso estava lá. Vai que você usa na sua pesquisa, né meu filho?! (Mãe Batá, 2023).

Trata-se da descrição de partos, benzimentos, causos e narrativas de outros tempos. Um convite para voltar mais vezes à casa da *Mãe Batá* e tomar mais xícaras de café. Questionei-me sobre não ter recebido isso antes, ao que eu próprio respondi, não havia pedido e nem perguntado sobre quaisquer registros grafados dos saberes terapêuticos populares da interlocutora. Soraya Fleischer, ao comentar sobre o seu trabalho com parteiras¹⁸, costuma colocar a questão do tempo analógico na etnografia, em que pessoas que lidam com saberes e práticas tradicionais, não se regem por uma ordem cronológica cartesiana e previsível, sendo o próprio tempo um emaranhado de místicas e mistérios próprios.

Essa dissertação foi um enorme desafio para mim, por vários motivos, dentre eles, eu não ser antropólogo e me aventurar no *fazer-etnografia*, tornar em campo de pesquisa a região em que também sou morador (transformar o familiar em exótico não é nada fácil!) e estar com pessoas em contextos e situações que ressignificam completamente o meu entendimento sobre saúde, cuidado e assistência. Entrei anestesiado no campo, por conta da literatura, mas saio dele muito sensível e consciente da necessidade de mudanças, intervenções e ressignificações no rumo das pesquisas sobre sistemas de saúde ligados à memória oral-ancestral que, tanto carecem de bons referenciais teóricos e práticos, mas principalmente, de apoio financeiro e logístico para serem realizadas.

Vivenciei um território periférico tomado pelo abandono do Estado que, apenas impunha regras e normas, decretos e leis, mas pouco ofertou cuidado e assistência para que a comunidade pudesse enfrentar, de forma minimamente digna, as ondas de contágio do vírus causador da COVID-19 e os seus efeitos colaterais na economia e estabilidade social e política do Brasil. Todavia, contrariando o discurso da classe média e alta brasileira, vem da periferia a projeção de um novo mundo, reinventado ao ajuste da necessidade e disponibilidade de

¹⁸ Soraya Fleischer discorre sobre o tempo analógico na etnografia com povos tradicionais durante as suas participações no *podcast* Mundaréu, disponível em <https://mundareu.labjor.unicamp.br/>

recursos, dialógico com o meio, logo, planetário e libertador da tutela do Estado e do seu assistencialismo político, sempre à espera de uma devolutiva eleitoral.

Todavia, essa emancipação não afere ao Estado o direito de se eximir das suas obrigações, ao contrário, delega-lhe maior empenho na vigilância, análise e monitoramento longitudinal do efeito e causa daquilo que surge do autogerenciamento territorial, dado que, cabe ao Estado o empenho em sanar as necessidades do povo, como saúde e educação. Porém, durante a sindemia de COVID-19, o maior achado acerca do território analisado se refere às soluções coletivas, pensadas e executadas entre os pares, para as demandas que atravessam quesitos de sociabilidade, mas que estão intimamente interligadas à própria territorialidade, à invenção e reinvenção de territorialidade.

Noutro tocante, afirmo, sem qualquer pudor ou receio que, a necropolítica do Governo Federal eleito em 2018 foi muito mais cruel e impiedosa com a população periférica que, reproduzindo o que partia do Palácio do Planalto (em Brasília), caiu no negacionismo sobre o potencial da COVID-19 e se viu dizimada, sem leitos ou qualquer recurso que lhe pudesse salvar da falta de oxigênio, da tosse persistente ou da fome e ausência da garantia de direitos constitucionais. As respostas tardias do Estado Brasileiro, tanto na saúde, como em todas as outras áreas, não podem ser lidas de outra forma, senão como um ato genocida que precisa ser investigado, julgado e penalizado. Impossível dissociar este parágrafo da saudade de tantos rostos e nomes ausentes. É preciso que conste o registro, em nome das mais de 700 mil pessoas mortas no Brasil, por suas memórias e vidas ceifadas pela COVID-19.

A ascensão de discursos de intolerância, racismo e preconceitos, velados pela falácia e interpretação torpe do direito de liberdade de expressão, são achados que considero nessa pesquisa como sendo de relevância negativa no território. Questiono-me onde foi que deixamos de ser um país laico e multirreligioso, para nos tornamos uma nação teocrática e confessional de uma teologia excludente, fantasiosa e singular de um grupo de pessoas que estimula os mais desfavorecidos à rebeldia civil, composta por atos irresponsáveis, como a se negarem ao uso de máscaras, recusarem vacinas e a violar restrições de segurança sanitária. Digo isso, pois, pelas andanças no campo de pesquisa, deparei-me com as atrocidades do discurso da extrema-direita, postas como legítimas por inúmeros discursos do Governo Federal eleito em 2018, evidenciando a materialidade concreta do efeito deletério da propagação de falsas notícias e da desacreditação da ciência, seja ela popular ou acadêmica.

Ao me deparar com as próprias tensões do território/campo, fui mergulhando na busca de estratégias que me fizessem experimentar o que vivo diariamente com o olhar (corpo) de um pesquisador. Ora! Qual a razão em negar a minha existência, se já há quem me queira ver morto com uma necropolítica sistematizada e institucionalizada para isso? Considero que é importante o rompimento total com a velha metodologia que, se aqui fosse adotada ao *pé da letra*, apresentaria apenas falas vazias de interlocutores postos como objetos ou sujeitos de uma pesquisa. Ter sido audacioso em seguir a nova metodologia, proposta por mulheres em campo, é tão mais assertivo e vantajoso! Em tempos de tantas mortes, falar sobre afeto, emoção e cuidado numa pesquisa é um ato político em defesa da **vida**, ao que deve ser lido, ao direito de viver com dignidade.

De igual maneira, é um ato político eu me negar a seguir com interlocutores que reproduzem violências contra grupos tidos como minoritários. Considerar que o espaço da produção científica deve valorizar a narrativa do campo é uma afirmação válida e legítima, mas com essa pesquisa passo a considerar que a relação do pesquisador com o campo deve ser resguardada pelos princípios mínimos da ética e valorização da vida humana, logo, isso deve ser observado ante atos, narrativas e falas que atentam contra o outro e que, durante a pandemia (e os contextos dos picos de contágio) tais “*normalidades do discurso da liberdade de expressão*” foram fator causador de mortes, sofrimento e aumento da vulnerabilidade de tantas outras pessoas que não se curvaram à oferta de um discurso regado de ódio, abusos de poder e atravessamentos de interesse privado.

Posso afirmar que, as estratégias de transmissão dos saberes-fazer-práticas orais ancestrais, a partir das vivências oportunizadas por Mãe Batá, residem na leitura de mundo que o contexto da guardiã revela, atravessado na sua sociabilidade e partilha identitária comunal. Os apontamentos sobre a memória oral-ancestral dão pistas sobre o funcionamento neuroquímico e neurobiológico que ocorrem com a terapeuta popular em momentos de prática do cuidado e cura, fazendo despertar o olhar para a busca de evidências neurobiológicas do processo acionado pelos corpos quanto à benzeção e outras práticas que envolvem a oralidade como principal ferramenta terapêutica.

Ainda, sobre os processos de transferência e manutenção dos conhecimentos orais das terapias populares, tenho que, mesmo não adotando o uso das tecnologias como aporte central do processo de ensino-aprendizagem da oralidade, Mãe Batá desenhou para si soluções ancestrais, adaptadas numa linha do tempo amorfa e interseccionada por episódios e eventos descontinuados, mas lógicos e coerentes no cerne da cosmologia do seu povo. Todavia, miro o

olhar para o processo de transição didática desses saberes para os Projetos Políticos Pedagógicos dos cursos da área da saúde, graduação e pós-graduação, que precisam iniciar um denso processo de ações e práticas antirracistas, pois ainda financiam discursos epistemicidas contra outros sistemas que não aderem ao modelo farmacológico, prescritivista e biomédico existentes.

Porém, ao ressaltar a demanda do contexto, o miúdo dos itinerários, no processo de arquivamento da memória, a matriarca revela que há um ônus significativo na inovação do processo de transmissão da oralidade que atravessa a própria memória visual, basilar na oralidade, requerendo para si a noção do imaginário, figurativo e abstrato do simbolismo social inerente à promoção de cuidados em saúde que o dispositivo territorial constrói. Assim, em se tratando de oralidade, a vivência figura a principal e indispensável forma de transmissão da maioria das práticas terapêuticas populares, exigindo a inserção desse outro mundo nos cenários de formação, prática e oferta de assistência em saúde.

Não me refiro apenas ao reconhecimento legal e institucional desses saberes enquanto oferta legítima de cuidado à saúde, o que gera uma padronização do conhecimento, mas considero que a terapêutica popular possui arcabouço considerável para que se pense a sua implantação nos serviços de saúde pública e se garanta, assim, a existência de saberes-fazer-práticas advindas de outros tecidos epistemológicos, corroborando com a identidade do povo brasileiro sem a tutela ou validação do Estado e filtro teórico-científico.

Outrossim, percebo que a corporalidade está intrínseca na concepção de saúde e doença, bem como a noção de sistema tradicional de saúde, se reinventando na tecedura do denso processo de aprendizagem do contexto e método transferido aos possíveis aprendizes que cercam a Mãe Batá, livre em expor os seus afetos, desafetos e humanidade como um todo, provando que a condução do saber emanado por si é ciente e sensível ao meio com que interage, como durante a sindemia de COVID-19, que repercutiu no substrato da memória oral da interlocutora e se manifesta na relação dela própria com a sua cosmologia e identidade, individual e coletivizada pela função que ocupa no grupo.

Não se reinventou a roda, como costuma dizer Pacheco (2016) ao se referir à Pedagogia Griô, mas se permitiu alterar os eixos de giro, alternar as narrativas epistemológicas, compartilhar e descentralizar o poder científico e, principalmente, captar um fragmento invalorável da vivência, sabedoria e historicidade de uma agente promotora de saúde, imersa num cenário contraventor do padrão eurocentrista e hegemônico medicinal. Isso vai de encontro

com a necessidade de maior empenho acerca da inclusão de outros sistemas promotores de cuidados à saúde, mas além disso, do adensamento da compreensão do funcionamento e operação da oferta de cuidado não farmacológico.

A pedagogia que a interlocutora adota no processo de transmissão da memória oral reflete beleza, movimento, dinâmica e vida própria quando comparada às outras pedagogias relacionadas à epistemologia de resistência. Isso me faz aferir que há um híbrido em curso no que se entende sobre oralidade e que o acúmulo bibliográfico até aqui carece de novas leituras e mergulhos no campo, a fim de dar conta da nova dinâmica de manutenção dos saberes tradicionais, principalmente no que tange à sindemia de COVID-19 que assinala a urgência da inserção de outros sistemas de saúde, dialógicos com a cultura de territórios e comunidades que, ainda estão tuteladas por cosmologias dominantes e buscam nas suas memórias orais-ancestrais a reafirmação de territorialidade.

Ainda, sobre os itinerários terapêuticos que vi e percebi se formarem ininterruptamente entre os interlocutores observados, são como as próprias Águas de Oxalá, na qual se partilha a energia logo no começo da pesquisa e que, agora, correm soltas pelo texto e pela vivência narrada, formando elas mesmas uma narrativa do que é saúde-doença, mas fixando que, seja lá o conceito que a literatura possa tecer, há para o terapeuta popular o cordão umbilical com o cuidado que permeia uma constante leitura de ancestralidade, como que se o passado ainda fosse vivo e moldável, por si mesmo, à necessidade dos seus descendentes.

Referente aos itinerários abortivos, cuja negação implica em riscos à saúde da mulher que elege estratégias não farmacológicas, como o uso de determinadas plantas e ervas com potencial deletério para o organismo humano, culminando em efeitos colaterais indesejados, para além de um abortamento malsucedido. Isso implica num debate franco e sincero, real e transparente, bem como necessário, sobre a orientação aos terapeutas populares sobre quais doses não colocam a vida da mulher em risco, ou quais combinações são mais efetivas no alcance de um abortamento seguro e, quais os cuidados pós-uso devem ser tomados. O mesmo se deve fazer em relação aos compostos das garrafadas e dos lambedores, até mesmo da prescrição de chás. Não se trata de querer domesticar ou higienizar o saber popular, mas munilo com dados que podem facilmente potencializar e tornar mais efetiva a sua prática.

Todavia, é preciso muita prudência e diálogo, basilares para a proposta de intervenções técnicas naquilo que não se encontra descrito ou tabulado numa metodologia mecânica e hegemônica, mas apenas memorado no cotidiano de itinerários inventados e ressignificados ao

toque da abstração e projeção de cura física e espiritual. Logo, vejo espaço para a proposição do *fio solto no tecido etnográfico* que emerge dessa pesquisa, refiro-me à ideia conceitual do sistema terapêutico popular, tão indissociável e perceptível nos textos de Silvia Guimarães e Soraya Fleischer, ambas pesquisadoras docentes da Universidade de Brasília.

O sistema terapêutico popular é um achado tecido às muitas mãos do campo, das leituras, orientações e contribuições de fragmentos da memória oral-ancestral de quem ousa pensar a cura de forma dialógica ao tempo e espaço do desdobramento dos saberes-fazer-práticas de promoção de cuidados à saúde, versados no afeto, vínculo identitário comunal, da própria territorialidade e participação ativa na tomada de decisões e escolhas sobre o que é adoecimento e qual o conceito de saúde que melhor lhe atende. Não é algo findo, pelo contrário, é apenas a primeira linha, de muitas outras que virão, e que ainda pretende colaborar com outros acúmulos sobre terapeutas populares e cuidados não farmacológicos.

Confesso que estou preocupado quanto às possíveis considerações que posso dar à minha pesquisa. Tudo é um achado tão importante e, parece-me tão violento “sintetizar” ou “apontar” quais aspectos são mais relevantes para o cumprimento do grifo metodológico. Hoje é sexta-feira, escrevo próximo às 18 horas, o céu de Brasília está tão bonito, parece me presentear no dia em que faço a minha última revisão do texto e cumpro os ajustes de formatação. Leio cada linha e sinto a presença de tantas energias de cura, de cuidado e afeto. Percebo que não escrevi apenas uma dissertação, fui além, transitei do meu próprio sagrado para o sagrado do outro. Outros. Outras. Será que respondi às perguntas que eu mesmo fiz há dois? Creio que não, ao menos não por completo. Teria que ter colocado mais 100 laudas para dar conta de “sintetizar” o que foi vivido e, ainda faltaria alguma coisa, como os cumprimentos de quem encontrei no caminho, ao retornar em 2023 ao campo, e receber do desconhecido transeunte o aceno de mão, como se fôssemos conhecidos. Quem será o “outro” que agora me enxerga como participante da jornada? Devo tê-lo afetado de alguma forma. Mas logo em seguida vejo o rosto conhecido na rua, ao que repito o aceno, outrora recebido do desconhecido e, percebo que sou eu quem ocupa o novo desconhecido para outro alguém, como se estivéssemos num ciclo interminável de acenos entre pessoas que não se reconhecem, mas se sentem ligadas de alguma forma. Carrego comigo a quartinha branca de cerâmica, que me foi dada de presente. Interpretei o gesto como a missão de encontrar um novo portão para guardá-la no canto, sempre cheia de água e alguns raminhos de arruda. Mas será mesmo que nela haverá somente isso? (Última nota do diário de campo, 2023).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, V. **Manual de História Oral**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ARAÚJO, A. M. Alguns ritos mágicos: abusões, feitiçaria e medicina popular. **Revista do Arquivo Municipal**, p.39-162, 1958.
- _____. **Medicina rústica**. São Paulo; Ed. Nacional. 1961.
- ARAÚJO, V. L. F. **Terapeutas populares e suas ações na comunidade em um município baiano**. 2018. 42 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Enfermagem) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- AQUINO, E. M. *et al.* Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil. **Cien. Saúde Colet.**, 2020, p. 2423- 2446.
- AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo, Campinas: Papirus, 1994.
- BARROS, D. D. Terapia Ocupacional Social: o caminho se faz do caminhar. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 15, n. 3, p.90-97, 2004.
- BONETTI, A.; FLEISCHER, S. (Org.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. 1ed., v.1, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.
- BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.
- CALVET, L. J. **Tradição Oral & Tradição Escrita**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.
- CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO, A. S. **Construção do Outro como Não Ser como fundamento do Ser**. 339 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

CARNEIRO, R. G. Cartas para mim ou sobre mim? Notas autoetnográficas de um puerpério não silenciado. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, v. e21306, p. 1-34, 2021.

CARNEIRO, R. G. O Peso do Corpo Negro Feminino no mercado da saúde: mulheres, profissionais e feministas em suas perspectivas. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. 22, p. 1-424, 2017.

CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2008.

CERICATTO, S. K. *et al.* Memórias e Saberes das Benzedeiras Velhas de Palmas e Porto Nacional/TO. **Rev. Humanidades e Inovação**. Tocantins, v.6, n. 2, p. 1-17, 2019.

COSTA, G. M. *et al.* Antropologia, etnografia e narrativa: caminhos que se cruzam na compreensão do processo saúde-doença. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro. v.17, n.4, out.-dez. 2010, p.925-937.

CORRÊA, R. P. *et al.* *The perceptions of Brazilian postgraduate students about the impact of COVID-19 on their well-being and academic performance.* **International Journal of Educational Research Open**. n. 2, 100185, p. 1-8, 2022.

DA MATTA, R. O Ofício do Etnólogo ou como ter Anthropological Blues. In: NUNES, E. de O. (org.). **A aventura sociológica**: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 23-35.

DIAS, J. S. *et al.* Homeopatia: percepção da população sobre significado, acesso, utilização e implantação no SUS. **Espaço para a Saúde Revista de Saúde Pública do Paraná**, p. 58-67, 2014.

ELIAS, N. **Teoria simbólica**. Oeiras: Celta, 2002.

EVARISTO, C. Escrivências da Afro-brasilidade: história e memória. **Revista Releitura**, n. 23, Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2008.

_____. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro. Pallas, 2016.

FLEISCHER, S. **Descontrolada**: uma etnografia dos problemas de pressão. São Carlos: EdUFSCar, 2018. 261 p.

_____. *et al.* Como fazer pesquisa antropológica durante a pandemia do COVID-19?. **Revista Pós Ciências Sociais**, p. 427-434, 2022.

FONSECA, C. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH; VIEIRA; PETERS (Org.). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010. p. 205-227.

FREIRE, P. Cartas de Paulo Freire aos Professores. **Estudos Avançados**, v. 15, n. 42, p. 259-268, 2001.

GEERTZ, C. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In:_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Cap. 1, p. 13-41.

GUIMARÃES, S. Olhares diversos sobre pessoas e corporalidades: os saberes e práticas de terapeutas populares na região do DF e entorno. In: DIAS, C.; GUIMARÃES, S. (Org.). **Antropologia e Saúde: diálogos indisciplinados**. 1ª ed. Juiz de Fora: Editora da UFJF, v. 1, p. 68-99, 2017.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2018.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Vol. I. São Paulo: Ática/Unesco, 2010. p. 222-267.

HORTON, R. *Offline*: COVID-19 não é uma pandemia. **The Lancet**, vol. 396, nº. 10255, p. 396-874, 2020.

JELIN, E. **Los trabajos de la memoria**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

KIMURA, V. *et al.* Atravessando os portões: educação nos terreiros ou o que a escola poderia aprender. **Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 17, n. 46, p. 237-251, 2021.

KLEINMAN, A. **Patients and healers in the context of culture**: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley: University of California Press, 1980.

LE GOFF, J. **História e memória**. São Paulo: Editora UNICAMP, 1990.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.17, N.49, São Paulo, 2002.

MALUF, S. W. Mitos Coletivos, Narrativas Pessoais: Cura Ritual, Trabalho Terapêutico e Emergência do Sujeito nas Culturas da “Nova Era”. **Mana**. vol. 11, p. 499-528, 2005.

_____. A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. Ilha. **Revista de Antropologia**. v.12, p.41-56, 2011.

_____. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. **TOMO**. nº 38, p. 251-285, 2021.

MARECO, T. **Acionando a terapia popular no círculo familiar na região de Ceilândia e Taguatinga (DF)**. 2014. 87 f. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Saúde Coletiva) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MBEMBE, A. As formas africanas de auto inscrição. **Estudos Afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MINAYO, M. C. S. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: _____. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: HUCITEC, 2010. p.61-76.

NASCIMENTO, G. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. 1ed. Belo Horizonte: Letramento Editorial, 2019.

OLIVEIRA, F. R. Q. **As Santas Quebradas: violência contra a mulher pela voz das vítimas**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v.39, n.1, p. 13-37, 1996.

OMS. **Relatório da décima quinta reunião do Comitê de Emergência do Regulamento Sanitário Internacional (2005) (RSI) sobre a pandemia da doença de coronavírus 2019 (COVID-19)**. 2023.

PACHECO, L. A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade. **Revista Diversitas**. São Paulo, n. 3, p. 22-99, 2016.

PÓVOAS, R. do C. **A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro**. Ilhéus: Editus, 2010.

PORTO, R. M. *et al.* Itinerários abortivos e Terapeutas Populares: gênero, temporalidades e saberes localizados. **Revista AntHropológicas**, v. 33, n. 1, p. 170-199, 2022.

RANGEL, L. H. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interfaces**, n. 5, p. 147-152, 1999.

ROSE, I. S. Entre colinas verdes: Trabalhos espirituais, plantas e culinária. Reflexões sobre experiências de campo numa comunidade do Santo Daime. In: BONETTI, A.; FLEISCHER, S. (Org.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. 1ed., v.1, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 327-352.

SANTANA, J. S. **Médicas-Sacerdotisas: Religiosidades Ancestrais e Contestação ao Sul de Moçambique** (c. 1927 - 1988). São Paulo: Ed. Unicamp, 2018.

SANTOS, A. F. L. *et al.* Prática alimentar e diabetes: desafios para a vigilância em saúde. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 20, n. 2, p. 255-263, 2011.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. 3ª edição. São Paulo: HUCITEC, 1986.

SARLO, B. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEGATA, J. A pandemia e o digital. **Revista Todavia**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 7-15, 2020.

SEGATA, J. *et al.* Prefácio: muito além do vírus. In: PIMENTA, Denise Nacif; ALMEIDA, J. R.; GARCIA, L. (org.). **(Im)permanências: história oral, mulheres e envelhecimento na pandemia**. Rio de Janeiro: Letra & Voz, 2021. p. 12-17.

SILVIA, F. S. **Relações de Gênero e Realismo Animista em Conceição Evaristo**. 2022. 177 f. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação em Letras) - Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 2022.

SINGER, M. *et al.* *Syndemics and the biosocial conception of health*. **The Lancet**, v. 389, n. 10072, p. 941-950, 2017.

SIQUEIRA, K. M. *et al.* Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes socioculturais. **Texto & Contexto - Enfermagem**, v. 15, n. 1, p. 68-73, 2006.

SOUZA, M. A. *et al.* Práticas populares adotadas nos cuidados em saúde da criança. **Revista Enfermagem UERJ**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 512-517, 2006.

THOMPSON, P. **A voz do passado:** história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VEIGA, J. B. *et al.* Etnobotânica e medicina popular no tratamento de malária e males associados na comunidade ribeirinha Julião - baixo Rio Negro (Amazônia Central). **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, v. 17, n. 4, p. 737-747, 2015.

VERGER, P. F. **Os Libertos.** Salvador: Corrupio, 1992.

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O fio da Memória Oral nas Medicinas Tradicionais: reflexos da pandemia de COVID19 nas práticas medicinais de terapeutas populares do Distrito Federal.

Pesquisador: GEORGE LUIZ NERIS CAETANO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 54327121.0.0000.5540

Instituição Proponente: FUNDACAO UNIVERSIDADE DE BRASILIA

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.217.202

Apresentação do Projeto:

O pesquisador informa que sua pesquisa será pelo método etnográfico para a compreensão holística das estratégias de manutenção, preservação e transferência do poder epistemológico que os terapeutas populares trazem para o conceito identitário comunal dos seus pares.

Utilizar-se-á de entrevistas em profundidade, sempre buscando a imersão nos cenários que abrigam as práticas medicinais tradicionais, levando à observação dos trejeitos, dos utensílios, expressões corporais e tudo aquilo que for relevante ao terapeuta popular para o êxito do seu manejo das medicinas tradicionais.

Ainda, a observação participante, inerente do processo etnográfico, versará calçada nos pilares da Pedagogia Griô, prática que ressalta valores e abordagens participativas embasadas nas teorias freirianas, dentre outros pensadores, e que comunga com a presença ativa do pesquisador participante, a partir do itinerário desenhado com a partilha mútua entre observador e interlocutor.

Ademais, os substratos encontrados serão postos à luz da literatura existente, a fim de um confronto atemporal com os achados descritos por ela, elucidando estratégias, reflexões e potencialidades comuns aos grupos já analisados com as realidades particulares dos interlocutores desta pesquisa.

Somado aos achados e substratos extraídos do território, das percepções e partilhas dos

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

Continuação do Parecer: 5.217.202

interlocutores, será adicionada a experiência e vivência do próprio pesquisador, numa intersecção de narrativas, cujo intuito uno é o de sensibilizar para os reflexos diretos que um evento de nível mundial infere às memórias ancestrais no processo de doença-cura que reside nas medicinas tradicionais, bem como nos saberes, fazeres e práticas residentes na identidade forjada pela ancestralidade.

Ainda, serão acompanhadas as narrativas e experiências de atravessamento pela pandemia da COVID19 pertencentes aos saberes orais ancestrais de três indígenas e duas parteiras de tradição residentes no Distrito Federal durante a pandemia de COVID19.

Os indígenas compõem o corpo discente da Universidade de Brasília (UnB), residindo nas regiões administrativas próximas do Campus Darcy Ribeiro. Foram contatados via aplicativo de mensagens instantâneas, a partir de outros estudantes indígenas pertencentes ao curso de medicina da UnB.

As parteiras são pertencentes a escolas tradicionais de formação de parteiragem no Centro-Oeste. Ambas residem na região central do Distrito Federal e atuam também como doulas particulares.

Assim, o cenário de escuta e partilha dos interlocutores estará presente no território onde estes residem e praticam as suas memórias orais ancestrais das Medicinas Tradicionais. Justifica-se que a imersão é parte da vivência que se propõem experimentar e relatar neste projeto.

A partir dos resultados aferidos é esperada a sistematização de estratégias para a transferência e manutenção dos saberes e fazeres medicinais tradicionais em tempos de adversidade e tensão, mas além disso, do cotidiano presente em micro e macro territórios de interlocutores que atravessam silenciamentos e distanciamentos socioculturais, epistemológicos e identitários.

Objetivo da Pesquisa:

Identificar os reflexos decorrentes da pandemia de COVID19 no processo de manutenção e transmissão das práticas e saberes das Medicinas Tradicionais presentes na territorialidade dos terapeutas populares interlocutores no Distrito Federal.

Objetivo Secundário:

Analisar os impactos epistemológicos decorrentes da pandemia de COVID19 nas estratégias de resgate dos saberes orais ancestrais basilares para as práticas dos interlocutores.

Descrever as narrativas e experiências de atravessamento pela pandemia de COVID19 pertencentes aos saberes orais ancestrais de três indígenas e duas parteiras de tradição residentes no Distrito Federal durante a pandemia de COVID19.

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

Continuação do Parecer: 5.217.202

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Em observação à Resolução de Nº 466 de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde, a pesquisa proposta pode apresentar danos à dimensão psicossocial, moral, intelectual, cultural ou espiritual do interlocutor, em qualquer das fases deste projeto. Desconfortos podem ser levantados em relação às visitas aos territórios de atuação, como terreiros, casas, templos ou qualquer cerimônia. Dado o contexto pandêmico ainda vigente, outro risco está presente na transmissão do novo coronavírus, facilitada pelo contato interpessoal presencial. Há também o ônus do acesso às práticas em fase do sofrimento mental-afetivo que tal leitura possa gerar, visto buscar-se memórias de cunho intergeracional. Dentre os riscos apresentados, sugere-se, visando mitigar prejuízos aos interlocutores e pesquisador, o uso correto de equipamentos de proteção individual, visando evitar o contágio pelo novo coronavírus, além de outras estratégias de biossegurança recomendadas pelas autoridades sanitárias. Sensibilizações afetivas, morais e psicossociais tendem a ser dirimidas com o encaminhamento do interlocutor aos serviços de assistência terapêutica e psicológica comunitários, além da limitação do acesso ao conteúdo exclusivamente em ambiente acadêmico, estabelecendo-se restrições aos materiais audiovisuais ou fotográficos. Ainda, pactua-se com os interlocutores a interrupção imediata dos relatos quando percebida situação de desconforto ou confronto de qualquer magnitude.

Benefícios:

O fortalecimento identitário, bem como a inclusão e o reconhecimento dos saberes populares tradicionais como participantes do poder científico, figuram o amplo leque de benefícios que este projeto corrobora. Percebe-se, também, a possibilidade de alinhamento com a necessidade de reparação e equiparação étnico-raciais, além da partilha da construção do conhecimento, firmado em pilares emancipatórios, alinhado aos saberes e fazeres populares de tradição oral. Benefícios também podem ser sentidos no tocante à saúde mental, bem-estar e autoestima dos participantes, além do potencial registro documental para manter e praticar os saberes e fazeres da Medicina Tradicional. Outro macro benefício é a contribuição para a formação na área da saúde que todos os saberes e fazeres tradicionais podem acrescentar ao serem percebidos na sua potencialidade como instrumentos formativos em saúde.

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB



Continuação do Parecer: 5.217.202

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O projeto de pesquisa apresenta na descrição do desenho do método e documentos em acordo às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

O pesquisador apresentou documentos de acordo às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares, como:

- Carta de envio do projeto ao CEP, informando início da coleta em março 2022
- Cronograma indicando tempo de coleta de dados a partir de março/2022
- Folha de rosto assinada pelo coordenador do PPGP da Faculdade de Ciências da Saúde/UnB
- Instrumentos para coletas de dados, com questões abertas, em roteiro de temáticas da pesquisa
- Projeto
- Lattes dos pesquisadores
- TCLE esclarecendo as formas de participação da pesquisa
- Carta de revisão ética, apresentado aspectos relacionados a entrevista e informando encaminhamentos que realizará;
- O pesquisador não apresentou carta de justificativa de não aceite institucional, mas compreendo que por se tratar de participantes numa categoria (discentes indígenas e doulas) mas elegidos de forma aleatória, fica claro que a pesquisa não acontecerá em um cenário institucional .

Recomendações:

O projeto de pesquisa mostra-se às exigências das Resoluções CNS 466/2012, 510/2016 e complementares, como a circular N. 02 de 24 de fevereiro 2021.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem pendências

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

| Tipo Documento | Arquivo | Postagem | Autor | Situação |
|--------------------------------|---|------------------------|-------|----------|
| Informações Básicas do Projeto | PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1771499.pdf | 11/12/2021 07:58:42 | | Aceito |

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA -
UNB**



Continuação do Parecer: 5.217.202

| | | | | |
|--|--------------------------|------------------------|------------------------------|--------|
| Outros | INSTRUMENTODECOLETA.pdf | 11/12/2021 07:58:16 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Projeto Detalhado / Brochura Investigador | BROCHURAINVESTIGADOR.pdf | 09/12/2021 22:38:06 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Brochura Pesquisa | BROCHURA.pdf | 09/12/2021 22:36:39 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Declaração de concordância | TERMODECONCORDANCIA.pdf | 09/12/2021 17:24:42 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TCLE.pdf | 08/12/2021 23:16:31 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Outros | Carta.pdf | 08/12/2021 23:02:45 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Outros | Curriculo.pdf | 08/12/2021 22:43:27 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Declaração de Pesquisadores | CARTEENCAMINHAMENTO.pdf | 08/12/2021 22:38:49 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Folha de Rosto | FOLHADEROSTOASSINADA.pdf | 08/12/2021 11:25:25 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |
| Cronograma | CRONOGRAMA.pdf | 08/12/2021 11:14:11 | GEORGE LUIZ NERIS CAETANO | Aceito |

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

BRASILIA, 30 de Janeiro de 2022

Assinado por:

MARCIO CAMARGO CUNHA FILHO
(Coordenador(a))

Endereço: CAMPUS UNIVERSITÁRIO DARCY RIBEIRO - FACULDADE DE DIREITO - SALA BT-01/2 - Horário de
Bairro: ASA NORTE **CEP:** 70.910-900
UF: DF **Município:** BRASILIA
Telefone: (61)3107-1592 **E-mail:** cep_chs@unb.br

Página 05 de 05

Declaração de Conflito de Interesses

Declaro não estar submetido a qualquer tipo de conflito de interesse junto aos participantes ou a qualquer outro colaborador, direto ou indireto, para o desenvolvimento deste Projeto de Pesquisa, bem como dos possíveis produtos que dele resultarem.

Ainda, declaro que a minha atuação como pesquisador é comprometida com o interesse precípua de defesa de direitos e a segurança do(s) participante(s) de pesquisa nos termos da Resolução nº. 466/12 de 12 de dezembro de 2012 e demais diretrizes éticas em pesquisas envolvendo seres humanos.

Ademais, declaro anuência para eventuais citações do conteúdo ora apresentado desde que, citada a fonte e autoria, de acordo com a norma padrão vigente.

Brasília - Distrito Federal, 09 de junho de 2023.

George Luiz Nérís Caetano

Original Assinado