

SANTO DE CASA TAMBÉM FAZ MILAGRE: ANDARILHAGENS ETNOGRÁFICAS JUNTO A UMA TERAPEUTA POPULAR

*A saint from home also works miracles:
ethnographic walkthroughs with a popular therapist*

*Un santo de casa también hace milagros:
paseos etnográficos con un terapeuta popular*

GEORGE LUIZ NÉRIS CAETANO¹
ORCID: 0000-0002-8012-0648

ROSAMARIA GIATTI CARNEIRO²
ORCID: 0000-0002-1271-7645

RESUMO

Este conversatório dialoga com uma pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2021 e 2023, na Região Administrativa do Sol Nascente (DF), território urbano-periférico atravessado pela sindemia de Covid-19. A pesquisa desenrolou-se a partir da convivência com a interlocutora Mãe Batá, uma terapeuta popular, ialorixá e liderança comunitária, cujas práticas terapêuticas se ancoram em tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura, forjadas na intersecção entre religiosidade afro-brasileira, memória oral-ancestral e redes de sociabilidade. A escrita aqui proposta é situada e comprometida com o tensionamento do modelo biomédico hegemônico, reivindicando a legitimidade dos saberes e fazeres contra-hegemônicos como formas insurgentes de cuidado. Trata-se de um texto posicionado no método da encruzilhada, que revisita o passado para construir o futuro, questionando os protocolos metodológicos da branquitude. A Casa da interlocutora, em sua dimensão simbólica e política, é centralizada como território de encruzilhada, lugar de produção de saúde, memória e resistência. Ao narrar as inventividades de cuidado cotidiano de Mãe Batá – rezas, benzeções, acolhimentos, partilhas –, propomos uma reflexão sobre o Sistema Terapêutico Popular de Saúde, que opera fora da lógica técnico-normativa e recusa a tutela institucional. Reivindicamos, aqui, uma escrita insurgente, que assume a parcialidade como método e a confluência como ética, mobilizando a etnografia como ferramenta de denúncia e também de cuidado. O texto constrói-se nos entremeios do fazer-pesquisa situado e afetado, atravessado pelas interlocutoras e pelo próprio território, tendo como alicerce os registros de campo, os silêncios partilhados e os bastidores da andarilhagem etnográfica.

Palavras-chave: Etnografia; Memória oral-ancestral; Tecnologias do Cuidado; Terapeuta Popular.

ABSTRACT

This conversation piece engages with an ethnographic research carried out between 2021 and 2023 in the Administrative Region of Sol Nascente (Federal District, Brazil), an urban-peripheral territory crossed by the Covid-19 syndemic. The research unfolded through a process of coexistence with the interlocutor, Mãe Batá, a popular therapist, ialorixá, and community leader, whose therapeutic practices are grounded in ancestral and popular technologies of care and healing, forged at the intersection of Afro-Brazilian religiosity,

¹ Doutorando e Mestre em Saúde Coletiva pela Universidade de Brasília (UnB), tem pesquisado sobre o Sistema Terapêutico Popular de Saúde e as Tecnologias Ancestrais e Populares de Cuidado e Cura. Pedagogo pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Assessor de Planejamento da Direção Executiva Nacional dos Estudantes de Medicina (DENEM). E-mail: george.caetano@ebserh.gov.br

² Professora associada do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade de Brasília, orientadora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA). É Doutora em Ciências Sociais pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: rosa.carneiro@unb.br

oral-ancestral memory, and sociability networks. The writing proposed here is situated and committed to the tensioning of the hegemonic biomedical model, claiming the legitimacy of counter-hegemonic knowledge and practices as insurgent forms of care. This is a text positioned within the method of the crossroads, which revisits the past to build the future, while questioning the research protocols of whiteness. The interlocutor's House, in its symbolic and political dimension, is centered as a crossroads territory, a space for the production of health, memory, and resistance. By narrating Mãe Batá's everyday inventiveness in care - prayers, blessings, welcoming, shared rituals - we propose a reflection on the Popular Therapeutic Health System, which operates outside the technical-normative logic and rejects institutional tutelage. Here, we advocate for an insurgent writing that embraces partiality as method and confluence as ethics, mobilizing ethnography as both a tool of denunciation and a practice of care. The text is built in the interstices of a situated and affected research-making, traversed by the interlocutors and by the territory itself, grounded in fieldnotes, shared silences, and the backstage of ethnographic wandering.

Keywords: Ethnography; Oral-ancestral memory; Technologies of Care; Popular Therapist.

RESUMEN

Este conversatorio dialoga con una investigación etnográfica realizada entre 2021 y 2023 en la Región Administrativa de Sol Nascente (Distrito Federal, Brasil), un territorio urbano-periférico atravesado por la pandemia de Covid-19. La investigación se desarrolló a partir de la convivencia con la interlocutora, Mãe Batá — terapeuta popular, ialorixá y lideresa comunitária, cuyas prácticas terapéuticas se anclan en tecnologías ancestrales y populares de cuidado y sanación, forjadas en la intersección entre religiosidad afrobrasileña, memoria oral-ancestral y redes de sociabilidad. La escritura aquí propuesta es situada y está comprometida con el tensionamiento del modelo biomédico hegemónico, reivindicando la legitimidad de los saberes y haceres contrahegemónicos como formas insurgentes de cuidado. Se trata de un texto posicionado en el método de la encrucijada, que revisita el pasado para construir el futuro, cuestionando los protocolos de investigación de la blanquitud. La Casa de la interlocutora, en su dimensión simbólica y política, se centraliza como territorio de encrucijada, un lugar de producción de salud, memoria y resistencia. Al narrar las invencionalidades del cuidado cotidiano de Mãe Batá - rezos, bendiciones, acogidas, partilhas - proponemos una reflexión sobre el Sistema Terapéutico Popular de Salud, que opera fuera de la lógica técnico-normativa y rechaza la tutela institucional. Reivindicamos aquí una escritura insurgente, que asume la parcialidad como método y la confluencia como ética, movilizand o la etnografía como herramienta de denuncia y también de cuidado. El texto se construye en los entre-mundos del hacer-investigación situada y afectada, atravesada por las interlocutoras y por el propio territorio, teniendo como base los registros de campo, los silencios compartidos y los bastidores de la andarilhagem etnográfica.

Palabras clave: Etnografía; Memoria oral-ancestral; Tecnologías del cuidado; Terapeuta popular.

1. ABRINDO O CONVERSATÓRIO - CORRE A TUA GIRA, EXÚ!

Na última década, entre 2016 e 2022, o Brasil atravessou um período sombrio em que a desinformação foi institucionalizada como armamento de guerra, e a ciência foi sistematicamente desacreditada. O país foi entregue ao labirinto do extremismo político, ideológico e religioso, em que se ergueram tribunais de exceção nos quais leigos se autoproclamaram magistrados. Na contramão da democracia, elegeram para si um falso messias, imbuído de uma falsa missão, a de exorcizar o tão temido “fantasma comunista”.

Fizeram-nos crer que a Covid-19 não passava de uma “gripezinha”, que o Brasil “não podia parar” e que era preciso acelerar o crescimento público e privado em detrimento das valas coletivas que se abriam e fechavam diariamente. Ridicularizaram o uso de máscaras, desdenharam do isolamento social e transformaram décadas de ciência em factoides grotescos. De repente, o conhecimento acumulado por especialistas foi eclipsado por mensagens apócrifas disparadas em grupos de aplicativos. Chamaram-nos de “traidores” e, com o trânsito em julgado, condenaram-nos ao exílio imaginário de “Cuba”, como se a luta pela vida fosse um crime de traição à pátria.

Se antes nos orgulhávamos da erradicação da extrema pobreza, passamos a nos horrorizar, entre os anos de 2020 e 2022, com cenas diárias de famílias inteiras revirando sacos de lixo, disputando ossadas em frigoríficos na tentativa desesperada de extrair dos resíduos da dignidade humana algo que pudesse os alimentar. A pandemia nos aterrorizou com sua virulência mutável e descontrolada, mas foi a fome, o ódio e o

desemprego que se tornaram mazelas ainda mais brutais. Entre negacionismos e múltiplas violações dos Direitos Humanos, consolidou-se uma utopia distorcida em que a vacina virou inimiga, e a própria vida, um bem negociável.

Reescreveram a nossa história: o golpe virou revolução; a cloroquina, a salvação. Receitaram placebos ideológicos e experimentos farmacológicos, sustentados apenas pelo dogma da conveniência. Diante disso, não restava dúvida: estávamos em uma encruzilhada em que a pandemia revelava sua real natureza: não uma crise sanitária isolada mas uma sindemia (Segata *et al.*, 2021), um entrelaçado perverso de colapsos sanitários, sociais, políticos, econômicos, éticos e morais. Não era apenas um vírus que adoecia corpos; tratou-se de uma estratégia sistematizada que, com requintes de crueldade, adoeceu um país inteiro.

É justamente nesse cenário de incertezas e devaneios que este estudo se desenrola. Durante os anos de 2021 e 2023, entre as veias abertas da Região Administrativa do Sol Nascente, no Distrito Federal, acompanhamos o cotidiano de uma terapeuta popular, Mãe Batá, testemunhando suas invencibilidades para o acionamento de tecnologias de cuidado e cura (Porto; Galvão, 2022), para si e para a sua comunidade. Entre os limites técnico-operacionais, buscamos compreender o papel da interlocutora na tomada de decisões para o cuidado em saúde e o resgate e manutenção da memória oral-ancestral e popular da sua rede de sociabilidade (Guimarães, 2017).

Na melhor das hipóteses, este poderia ser apenas um relato sobre a criação, manutenção e transferência de saberes, fazeres e práticas ancestrais e populares em saúde. No entanto, o que emerge aqui é o realocamento, para o centro, das tecnologias de cuidado e cura, imersas noutras fontes epistemológicas, distantes das do Hemisfério Norte. É um texto sobre como a interlocutora, acompanhada dos seus pares, transita do sistema cultural para o sistema social de saúde (Langdon, 2001), sem perder a sua identidade, no micro, e a sua territorialidade, no macro das tensões contra o etnocentrismo, epistemicídio e o sequestro do Ser e Estar (Carneiro, 2005) no mundo enquanto guardiã da Vida.

Dessa forma, este é um produto etnográfico, emergido não apenas no território de uma terapeuta popular mas entrelaçado aos miúdos da sua práxis diante de tantas investidas contra a sua existência, sua memória e seu corpo, agora corpo-político e corpo-território (Castilho; Guimarães, 2021) que existe, cria, inventa, dança, celebra – do corpo que está vivo, seja no plano material, seja no plano imaterial. Trata-se, também, da beleza do encontro entre o pesquisador e a interlocutora, a partir da cozinha da casa, do quintal sendo varrido, das rezas e da desinstitucionalização do “jaleco branco” como sistema universal de saúde.

Assim, abrimos o nosso conversatório ancorados na compreensão do método etnográfico como exercício de acerto e desacerto, na imprevisibilidade da experiência em campo – que, nesse caso, não foi um espaço neutro de observação, mas a própria casa da interlocutora. Ali, onde os afetos se entrelaçam às tecnologias de cuidado e cura, a identidade se constrói e os tecidos sociais se remendam, experimentamos a etnografia como uma densa travessia, resgatando a ideia de “descrição densa” apresentada por Clifford Geertz (1989), em que o território se faz pessoa e a pessoa, território.

Dialógico em relação a esse momento, propomos entrelaçar, com os fios cedidos por Sílvia Guimarães (2017), Soraya Fleischer (2018; 2022), Rosamaria Carneiro (2021) e Sônia Maluf (2005; 2021), a tessitura do vasto e complexo Sistema Terapêutico Popular de Saúde. Nele, o terapeuta popular emerge como figura estratégica, sustentando a pluriversatilidade das suas tecnologias de cuidado e cura em territórios onde o Estado se ausenta e seus instrumentos falham em garantir as múltiplas formas de assistência.

Nessa andarilhagem, ato de quem procura entender o lado de cá e o de lá, desaguamos nas estratégias e nos atravessamentos do pensar e fazer saúde, em que o cuidado se manifesta não apenas como prática, mas como política de existência contracolonial, resistência decolonial e afirmação libertária (Castilho; Guimarães, 2021). Uma escrita que recusa a metodolatria (Janesick, 2007) e que não se dobra à rigidez das normas técnicas, mas se rende à potência do encontro, resultado de um “deixar-se afetar”, de um ser atravessado pela passagem do Outro em nossas Vidas, a partir do método da encruzilhada (Caetano *et al.*, 2025).

2. QUEM VEM LÁ?

“Quem vem lá?”, perguntou Mãe Batá ao nos receber em seu portão. Uma saudação que carrega o acúmulo do tempo e das memórias que insistem em permanecer. A pergunta ressoa como um chamado, uma convocação para o reconhecimento, em contraste com a história da árvore na Costa do Benin, em Wuidá (Kimura;

Mendes, 2021), onde os sequestrados-escravizados eram obrigados a girar ao redor do tronco para perderem a memória da Vida livre (Caputo, 2012). Um ritual de esquecimento imposto, em que a violência não se limitava ao corpo, pois atravessava a identidade, dissolvendo raízes e interditando pertencimentos. No portão de Mãe Batá, a pergunta não apenas anuncia chegadas, mas realfirma existências.

“Quem vem lá?”, não é apenas uma saudação dirigida ao corpo que transita pelo território, mas um chamado que ecoa para além da presença física. É uma interrogação que reconhece o Outro em sua inteireza, no entrelaçamento de identidades, percursos e ancestralidades. Não pergunta apenas quem chega, mas o que chega com ele, sendo a invocação do corpo-político e o corpo-território (Castilho; Guimarães, 2021). Mas há, de fato, necessidade de responder à pergunta da interlocutora? A resposta se faz necessária quando se entende que a interrogação não é uma mera formalidade, mas parte de um acordo sutil de convivência entre o pesquisador e a interlocutora.

Assim, a pergunta se expande, transborda sentidos e, ao longo das visitas, revela-se como um fio que tece e retece as relações dentro da vasta e densa rede de sociabilidade (Guimarães, 2017) que a terapeuta popular sustenta para a promoção de cuidados e cura, em si mesma, a partir da sua casa, na sua cosmologia de Vida.

Para você ver, meu filho! Quando eu morava no interior, você chegava na casa de alguém e, naquela época não tinha isso de portão de ferro nas casas não, era tudo aberto, e você ia entrando e, lá do quintal a dona da casa gritava “quem vem lá?”. Hoje nem tem mais isso. Tem o portão que te impede de entrar, não é?! Eu gosto de perguntar, me faz sentir que não estou presa, parece que viajo no tempo, você acredita, menino?! Não vai colocar aí que eu sou louca, hein?! [fala gargalhando]. Tem história que somente gente velha vai entender. É besteira para uns, mas me faz lembrar donde eu vim. Eu quero saber quem vem até à minha porta, mas quem lida com energias, como a gente, não está perguntando por perguntar, pergunta para as Almas, pergunta para o Povo da Rua. Vem com maldade? Vem com boa companhia? (Mãe Batá).

E, quem é que nos coloca diante da indagação? É a 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. De todo modo, estamos falando de uma mulher em constante expansão do seu afeto, que sabe dar narrativa para fatos miúdos 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 apegue ao analógico, que narra meio mundo de causos para não dar satisfação do segredo que carrega sobre as suas tecnologias de cuidado e cura. 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, a maior Região Administrativa do Distrito Federal.

A sua casa está na divisa entre a zona rural e a urbana, logo é moradora fronteira, sem CEP. Em um terreno com inúmeras árvores sacralizadas, Mãe Batá conta com uma infraestrutura acolhedora e afetiva, 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.

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 para tudo, menino. Vê só, você chegar nessa rua, toda esburacada, com casas bonitas no começo e outras arrumadinhas no meio, mas é aqui, já no final dela que você encontra um terreiro, bem 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).

Reconhecida como uma tomadora de decisão em sua comunidade, M. M. S. N., 68 anos, autodeclara-se negra e atua como ialorixá, ou Mãe de Santo – como se autorreferência em alguns momentos –, no território do Sol Nascente, espaço de resistências e insurgências encravado na periferia do Distrito Federal, quase em Goiás. É apaixonada por 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 afro-diaspórico, é uma Doutora *Honoris Causa*. Gosta de celebrar a Vida cantarolando ora cantigas de candomblé, ora *fiéis* do momento.

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 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 longas e esmaltadas com cores chamativas. Ao longo da nossa convivência com a Mãe Batá, foi recorrente ouvi-la se referir às suas práticas de cuidados ancestrais e populares como “meu trabalho”.

Isso está presente no discurso da interlocutora como uma autoafirmação, resignificando o que se entende por trabalho no contexto dos seus saberes-fazer de cura. Trata-se de uma ocupação que carrega múltiplos sentidos: espiritual, comunitário, terapêutico e também político. Não se limita à prestação de serviço nos moldes liberais, tampouco de ação filantrópica, fugindo do estereótipo romantizado que a branquitude lança sobre as práticas terapêuticas ancestrais e populares. Há, inclusive, a prática de “pagar o chão”, um valor simbólico destinado a cobrir os gastos com o preparo dos cuidados e a retribuir o tempo oferecido.

Nesse contexto, trabalho é também cuidado, é tempo sagrado, é a forma como essas pessoas alocam as suas cosmo percepções acerca das suas ocupações. O despacho na encruzilhada é, por exemplo, de igual forma, uma troca material com Exú, o mensageiro entre os mundos. Da mesma maneira, é esperado que algo seja deixado para trás, a fim de se pagar a travessia na encruzilhada desses saberes-fazer de cuidados e, não se está falando apenas do dinheiro, até porque esse trabalho é de várias formas, como com um saco de farinha que a vizinha trouxe da viagem ao interior de Minas Gerais ou do lote capinado pelo filho da outra vizinha que precisou de xaropes e algumas raízes. Ou seja, a relação e o próprio conceito de trabalho são diferentes do entendimento do capital e do mercado.

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 oral-ancestral que faz parte de um itinerário terapêutico que atravessou a Vida dessa mulher fazedora de saberes e conhecimento.

Olha, meu filho, eu posso dizer que sou parteira, mas nem se vê mais isso hoje em dia. Antigamente a gente via parteira, hoje, ouvi dizer, é até proibido em alguns lugares. Não sei se é verdade, mas eu fico com medo. Pelo sim, pelo não, coloca aí que sou parteira. Benzedeira, isso aí pode colocar sem medo, benzo de tudo! Menino, coloca aí também que sou rezadeira. Tem diferença entre benzedeira e rezadeira. Eu aprendi as duas coisas. Mas sabe uma coisa, [fixa o olhar numa das árvores sacralizadas no quintal, como se esperasse de mim uma resposta] eu não acredito que você colocando aí que eu sou isso ou aquilo não faz muita diferença não, sabe?! Quem se preocupa com título são vocês da universidade, aqui na vida real o povo quer saber quem vai resolver o problema, se tem nome ou não tem, pouco vai importar, o importante é fazer dar certo. Depois você coloca aí que eu sou benzedeira e aparece aqui o “sindicato das benzedeiras de Brasília” [fala em tom irônico] cobrando imposto disso ou daquilo. Quando der fé está é o Governo dizendo como que benze, se pode ou não pode usar água da torneira, se tem que lavar a erva e se você não fizer do jeito que mandarem, toma-lhe multa! Gente que nunca passou pelo processo quer dar aula de como é que se faz [fala em tom sério, batendo a ponta do pé esquerdo com firmeza, como se estivesse atingindo algo que se movia] (Mãe Batá).

3. O FAZER-PESQUISA COM O MÉTODO DA ENCRUZILHADA

A primeira etapa deste projeto de pesquisa consistiu na revisão da literatura e na busca por referenciais teóricos, um movimento necessário para embasar a ida ao campo. Percorrer o que já foi produzido sobre os sistemas tradicionais e populares de saúde permitiu não apenas antever possibilidades, mas também identificar eventuais lacunas pré-existentes ou mesmo aquelas que tenham surgido no cruzamento das leituras.

Essa etapa, longe de ser um protocolo burocrático, é um exercício de abertura: ao se realizar uma leitura sincera e livre de amarras conceituais, aguça-se o olhar para o novo. Aprendemos muito nesses diálogos com outros autores, e a contribuição é inegável. No entanto, ao revisitar certas obras, como a de Lilian Pacheco (2016), logo percebemos que parte essencial desse referencial não está nos livros, mas na própria memória oral-ancestral que se revela nas idas e vindas às casas das interlocutoras. Assim, deslocamos a literatura para um segundo plano, permitindo que as conversas e narrativas emergissem como protagonistas do processo de construção do conhecimento.

Dessa forma, demos início à busca por nomes que pudessem ressoar as experiências e vivências que se desdobravam no campo. Mas, mais uma vez, nos deparamos com o obstáculo da sindemia de Covid-19, bem no meio do caminho, e tudo se tornou ainda mais complexo (Segata, 2020). O acesso aos Agentes Comunitários de Saúde, estratégia que, em outros momentos, teria sido essencial para mapear o território e identificar possíveis atores, foi inviabilizado. Foi então que partimos para uma busca ativa, recorrendo ao que restava: o boca a boca.

Perguntamos a um, a outro, seguimos rastros na internet, consultamos trabalhos já publicados, dialogamos com pesquisadores. Aos poucos, os caminhos foram se (re)desenhando, e, ainda que de maneira fragmentada e incerta, foi possível chegar a algum lugar. O perfil procurado 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 o(a) provável interlocutor(a), a fim de se observar os múltiplos atributos sistematizados e descritos por Sílvia Guimarães (2017), que conferem ao ator popular a outorga de terapeuta popular.

A identificação desses atores ocorre, de acordo com Sílvia Guimarães (2017), pela sensibilidade com que compreendem o sujeito em sua totalidade. Não se trata apenas de conhecer técnicas ou rituais, mas de ser capaz de dialogar por meio dos códigos culturais locais, ser referência na comunidade, decodificar as determinações dos males físicos e espirituais daqueles que os procuram. São também articuladores entre diferentes sistemas de saúde, encaminhando, orientando, dando sentido ao sofrimento e, assim, legitimando as dores relatadas e, por muitas vezes, ignoradas pela clínica médica convencional.

A busca retornou com três mulheres, todas de forte enraizamento territorial e profundamente ligadas à memória oral-ancestral e às suas tecnologias de cuidado e cura. Esse achado, embora animador, trouxe consigo reflexões sobre as barreiras que se impunham à pesquisa. Encontrar, em tão curto tempo, três interlocutoras dispostas a participar do projeto elevou nossas expectativas, mas também nos fez questionar como suas histórias se entrelaçariam na tessitura da pesquisa.

Além disso, suas formas de atuação eram marcadamente distintas, o que nos levou a revisitar constantemente a literatura e a redimensionar nossas próprias hipóteses. De um lado, temos a terapeuta popular que compreendia seu ofício como um dom divino, sustentado em uma cosmologia própria. Do outro, aquela que via nas tecnologias ancestrais e populares de saúde uma maneira de complementar a sua renda. Nenhuma das perspectivas era menos legítima que a outra, pelo contrário, evidenciavam a pluriversatilidade de sentidos atribuídos ao fazer terapêutico e as diferentes maneiras de Ser e Estar em um contexto sócio-histórico binário, da necessidade e da provisão.

Em ambos os casos, reforçam Sílvia Guimarães (2017) e Vítor Araújo (2018), não há certo ou errado. A subsistência é parte inerente do trabalho manual, ocupando grande parte da jornada útil do dia, sendo preciso desromantizar o cuidado popular. No entanto, Sílvia destaca que o perfil predominante entre terapeutas populares está na constituição de redes de solidariedade, sendo essa uma marca fundamental de muitas práticas terapêuticas. A fé e o ofício de cuidar e curar frequentemente caminham juntos, e, no contexto de deidades e divindades, a caridade ocupa um patamar central. Ainda assim, esta não deve ser vista como a única possibilidade de atuação desses terapeutas, pois há multiplicidade de sentidos e formas de sustentar essa prática no mundo.

Iniciamos a coleta de dados ainda de forma virtual. Tanto nós quanto as interlocutoras, tínhamos restrições e ressalvas quanto aos encontros presenciais. A cobertura vacinal contra a Covid-19 ainda não estava completa e os recursos financeiros eram limitados, impossibilitando a aquisição em grande escala de equipamentos de proteção individual (máscaras, capotes, viseiras, luvas etc.), tanto para o nosso uso quanto para oferecê-los às interlocutoras. Diante disso, optamos pelas videochamadas via *WhatsApp*. A escolha partiu da praticidade, sem necessidade de *links* ou cadastros em plataformas, bastava atender à solicitação da chamada. Para o registro, utilizamos a ferramenta de gravação de tela do sistema *iOS*, no *iPhone*. Com as primeiras gravações, realizamos reflexões metodológicas para avaliar a qualidade do material produzido.

Do outro lado da tela, esperava-se que as interlocutoras estivessem em ambientes com boa conexão à *internet*, preferencialmente iluminados e silenciosos. Além disso, poderiam ou não contextualizar as suas falas com elementos lúdicos, trazendo para a cena objetos e símbolos que representassem seus ofícios e suas práticas terapêuticas. Pode-se considerar um belo equívoco – talvez ingênuo, mas não menos significativo – a tentativa inicial de um mestrando em Saúde Coletiva, homem-branco-cis, de entrevistar essas mulheres virtualmente. A impossibilidade desse formato logo se revelou evidente. A fim de identificá-las, Mãe Batá foi a interlocutora 3. As demais foram denominadas, ficticiamente, de Joana (interlocutora 1) e Isa (interlocutora 2).

Havia um fator crucial, todas elas acumulavam múltiplas responsabilidades domésticas. Joana, além de funcionária de uma escola pública, enfrentava uma jornada árdua que se estendia para além do trabalho formal, fundindo-se às demandas do lar. Isa, por sua vez, cuidava de quatro filhos, todos menores de 12 anos. Como essas mulheres poderiam se dedicar a uma videochamada de mais de 20 minutos? E, sendo a etnografia

um método que se ancora na oralidade e na observação do Outro, como aferir o impacto dessa abordagem remota? O resultado foi que apenas Mãe Batá pôde e aceitou seguir na pesquisa. Joana e Isa desembarcaram do projeto.

Os motivos das desistências são inúmeros, mas ainda assim insuficientes para dimensionar o impacto dessa perda sobre mais de 12 meses de vivência em campo e coletas realizadas. A sindemia de Covid-19 não apenas impôs obstáculos logísticos, mas exigiu uma profunda readequação da pesquisa qualitativa, forçando-nos a encarar um novo perfil social emergente, afogado em discursos extremistas, odiosos e avessos ao multiculturalismo. O tempo amadurece o pesquisador e, com ele, o olhar sobre a pesquisa se entrelaça às novas percepções sobre o que é saúde, sobre a dinâmica dos participantes e sobre a relação entre o “estrangeiro” (pesquisador) e os “nativos” (interlocutores), buscando em Mariza Peirano (2014) algo sobre esse nativo/etnógrafo, de alguém que fala do próprio território, de algo que lhe é familiar, mas noutro contexto, como o acadêmico, que é o exótico.

Essa percepção mais amadurecida do “fazer-pesquisa” em meio à sindemia de Covid-19 encontra eco no questionamento lançado coletivamente pelos pesquisadores do Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva (CASCA): como fazer pesquisa etnográfica durante a sindemia de Covid-19? Em uma série de encontros virtuais realizados em 2021, o grupo propôs a leitura de três obras fundamentais sobre pesquisa qualitativa, buscando compreender quais estratégias metodológicas podiam ser adotadas diante do cenário sindêmico e que pudessem dar cabo ao questionamento.

O CASCA tornou-se um espaço de troca e construção para este trabalho, um lugar-espço de orientação compartilhada, auxiliar no despertar para novos olhares, inclusive para aquilo que até então passava despercebido neste estudo. E aqui cabe um ponto fundamental: o processo de escrita compartilhada é uma experiência única, que não apenas enriquece a produção textual, mas também fortalece os laços entre aqueles que se envolvem no projeto. Foi então, a partir desses encontros, que compreendemos que o desembarque de duas interlocutoras não se restringia à nossa pesquisa. Era um fenômeno mais amplo.

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, aqui, está em entender que a pesquisa qualitativa se debruçou não só no objeto do projeto, mas também na própria sindemia, ou seja, como observam Soraya 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. Falar de emoção, afeto e sentimento em um texto científico, diriam os mais meticolosos, soa como um solilóquio. Mas há silêncios que gritam, há ausências que pesam como dados e há vivências que não cabem na assepsia da linguagem acadêmica.

Há um luto metodológico em tela. Um sentimento próximo ao “*anthropological blues*” descrito por Roberto DaMatta (1978), em que o pesquisador se vê sozinho diante dos rastros de sua própria investigação. Durante a sindemia, essa solidão não foi apenas um efeito da pesquisa, mas a própria substância do campo: interlocuções interrompidas, diálogos sufocados, parcerias dissolvidas, algumas delas pela distância ideológica, outras pela própria finitude da Vida. Relatar esse itinerário etnográfico é mais do que um detalhe metodológico, é considerar que, em meio ao caos, a pesquisa se reconfigura, e o pesquisador, ainda que hesitante, segue por caminhos que não escolheu, mas que se impuseram ao trabalho (Fleischer, 2018).

Na etnografia, há momentos em que o método se curva à Vida, e o cronograma projetado perde para os desvios incontornáveis do campo. Não se trata apenas de resignificar o inesperado, mas de aceitá-lo como parte essencial do que se investiga. Soraya Fleischer (2018) percorreu os caminhos da hipertensão arterial entre idosos residentes na periferia de Brasília, onde o controle da pressão arterial não se limitava à rigidez biomédica dos fármacos, mas transitava pelas estratégias silenciosas de um cuidado inventivo. Entre ervas, crenças e remédios colhidos na confiança das tecnologias ancestrais e populares de cuidados e cura em saúde, os idosos equilibravam o cultural e o social da saúde e ciência, subvertendo a lógica tecnicista com a sabedoria das cuidanças não-farmacológicas do cotidiano.

A autora, com um olhar bem-humorado, costura histórias de Vida, reconhecendo que há tanta evidência na reza quanto na bula. Nessa travessia metodológica, também experimentamos os ritmos incertos da pesquisa em campo. Idas e vindas, diálogos interrompidos, tentativas frustradas de ampliar o leque de interlocutores. A preocupação inicial se impunha: como sustentar uma escrita etnográfica a partir de uma única voz?

Lançamos convites nas redes sociais, batemos às portas de projetos comunitários, buscamos referências entre Agentes Comunitários de Saúde e, mesmo à distância, esbarramos na recusa silenciosa de quem apenas sentia medo. O que se desenhava não era apenas a ausência de respostas, mas a presença de um medo difuso.

Não se tratava da recusa ao diálogo, mas um grito contido: o silêncio de quem aprendeu a se esconder para sobreviver. O Brasil do campo de pesquisa não era, à época, um país seguro para curandeiras, parteiras ou benzedeiras, ao menos para os atores pertencentes a outros grupos étnico-raciais. Entre terreiros incendiados e corpos invisibilizados, a fé e o cuidado tornaram-se trincheiras, e a escolha pelo anonimato, uma forma de sobrevivência. Não sem razão, Sílvia Guimarães (2017) já apontava a resistência desses terapeutas populares, operando entre margens e encruzilhadas, desafiando a ciência única e seu falso universalismo.

O método da encruzilhada (Caetano *et al.*, 2025) não é apenas um princípio epistêmico e político, mas um espaço-lugar de travessia, onde saberes-fazer-práticas se tensionam e se reconhecem sem a pretensão de captura. Ele opera na confluência entre corpo, território e memória, recusando-se à fixidez da metodologia eurocentrada e reivindicando uma produção de conhecimento situada, insurgente e afetada pela justiça social. No campo, essa metodologia se manifesta como um dispositivo de escuta e pertencimento, permitindo que o saber emergja dos entremeios do encontro, atravessado pela oralidade e pela cosmopercepção dos protagonistas dos saberes ancestrais e populares.

A encruzilhada, nesse sentido, não é metáfora, mas sim um princípio metodológico libertário, contra-hegemônico e descolonial, que desloca a produção científica da normatização institucional e a reinscreve na Casa como espaço de inventividade e oralitura. Em vez de impor uma técnica de coleta, a encruzilhada convoca um fazer-pesquisa que se deixa atravessar pelo campo, respeitando os ritmos da Casa, os silêncios do cuidado e os interditos da espiritualidade, reafirmando a parcialidade como ética e o pertencimento como critério de legitimidade.

A partir disso, o referencial teórico serviu como bússola na busca ativa, revelando um contraste inquietante: em quais encruzilhadas estão os terapeutas populares do Distrito Federal? Por que as suas vozes se amiúdam? Como a conjuntura política molda suas respostas ou os seus silêncios? A resposta – cortante – veio de uma das respondentes/interlocutoras, na fase de inclusão e vínculo com o projeto.

Eu lamento muito! MUITÍSSIMO. De coração, eu fico muito triste em não poder participar da sua pesquisa. Eu me 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 para não dar motivos para 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, que estava queimando no inferno. Eu senti dor nos ossos, na alma mesmo, mano. Eu vim embora para a cidade da minha avó, que é a única parente viva que eu tenho. Brasília não é um lugar seguro para mim, para a 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 (Respondente à chamada-convite, transcrição de chamada de áudio autorizada, desde que respeitado o anonimato).

Encontramos em Sílvia Guimarães (2017) a observação sobre a ascensão de discursos religiosos sobrepondo-se às terapias populares. Rosamaria Carneiro (2021) descreve que, desde 2016, o Brasil vive um tempo atravessado pelo ódio e pela intolerância, os quais são financiados pelo próprio governo federal eleito em 2018 e inelegível até 2030 (TSE, 2023). Por sua vez, Sônia Maluf (2021) evidencia o impacto desse contexto sobre as comunidades e territórios periferizados, alertando para o ônus de um Estado que, ao assumir um regime teocrático, patrocina o epistemicídio e o genocídio. Um processo de perseguição, medo e tribunais de exceção, em que o juiz autoproclamado se faz homem de bem, pai de família heterossexual cisgênero, cristão, branco, patriota e conservador.

Diante do cronograma apertado e das urgências que o campo impõe, voltamos integralmente para Mãe Batá. Senhora de presença expansiva, de uma familiaridade que ao mesmo tempo acalenta e desloca. Quanto mais a pesquisa avançava, mais seus laços se estreitavam, e logo se tornou o eixo central da escrita e da coleta de dados. Sua existência, alicerçada na sua ancestralidade negra, fez marcar o próprio estilo da nossa escrita, irreverente e posicionada (Abu-Lughod, 2018). A pesquisa etnográfica é uma entidade, tem vontades próprias, desloca-se ou fica estática. É, portanto, preciso que o(a) pesquisador(a) esteja atento(a) à piscada e à piscadela que se vai apontando, conforme se permite, por ela, ser guiado(a).

4. A CASA COMO ASSENTAMENTO FAZEDOR DE TECNOLOGIA DE CUIDADO E CURA

Pode-se afirmar que, para a terapia popular, o cuidado também está enraizado no afeto, nas miudezas do cotidiano, na manutenção e na transmissão da memória que fortalece o território e cria densos fios de pertencimento no tecido social. É uma resposta natural de quem sabe diferenciar a “piscada da piscadela”, e como isso opera no bem-estar físico, mental, espiritual e social. Do menor símbolo ao maior ato, o cuidado se inscreve nos detalhes singelos, exigindo um olhar delicado e desprendido da lógica da mercantilização da saúde.

Sônia Maluf entende essa atenção ao “miúdo” como um dos signos fundamentais na promoção de cuidados e curas. Para ela, trata-se de uma lógica que reflete aspectos culturais e valores profundamente enraizados na fé de quem oferece e de quem 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, 2005, p. 502).

A casa, aqui, é mais que abrigo. É o espaço em sua acepção relacional e multidimensional, atravessado pela práxis que molda a Vida comunitária. O espaço, para Milton Santos (1986), não é apenas um dado geográfico, mas um corpo vivo, pulsante, tecido pelas práticas sociais e culturais que nele se manifestam, operado a partir de uma estrutura simbólica, contendo territorialidades que acumulam os vestígios da história, os ecos da oralidade, a força dos que nele habitam e ressignificam o cotidiano. Assim, o espaço não é apenas físico, mas simbólico, um verdadeiro enraizamento identitário, que emana do individual para o coletivo.

Em contraponto a essa dinâmica dos espaços, tem-se a tese de Marc Augé (1994), que propõe a noção de “não-lugares”. Para Augé, os não-lugares são espaços marcados pela ausência de identidade cultural e simbólica própria, transitórios e anônimos, como aeroportos, shoppings ou a própria realidade virtual. Longe da efemeridade dos não-lugares, a casa é um território de construções identitárias e de expressão das relações sociais e culturais. Augé (1994) a regula como um espaço sonoro, que não apenas abriga, mas também pavimenta os caminhos da territorialidade, moldada pelas intersecções e resistências daqueles que a ocupam. Mais que moradia, a casa é um território afetivo e político, onde cada objeto, cada silêncio, cada palavra dita ou silenciada carrega a história de quem ali vive e ressignifica o espaço como seu.

Agó onilé – com licença ao dono da casa. Você diz isso ao entrar na Casa de Santo. Pede licença e entra. Quando alguém pede licença você olha para pessoa e dá a licença, não é mesmo?! Aqui não é diferente. O povo vem aqui pedir ajuda e eu ajudo. Aí vão entrando, pedindo licença, e vão entrando [fala olhando para o interior escuro da casa]. Sabe, menino, eu fico aqui sozinha, olhando essas paredes e pensando o tanto de coisa que eu já passei aqui dentro. Já enterrei tantos sonhos aqui [dando a entender que os sonhos não são os dela, mas das pessoas que por ali passaram]. Mas isso nunca impediu de as pessoas voltarem. Quando teve um tiroteio ali para baixo, foi um corre daqui e dali, daí, quando dou fé tem um menino deitado perto do portão, falando “tia, vão me matar”. Eu aflita, pensei logo meu Deus, essa criatura vem logo para cá?! Corri, catei um pedaço de pau e fui lá acudir a criatura. Olhei no olho dele e vi o medo de que ele estava de morrer. Você já viu a pessoa ficar sem uma gota de sangue na boca, menino?! Aí, aí! Peguei a criatura, coloquei para dentro. Não demorou o cuspe secar no chão e apareceu um valentão, gritando no portão, falando que queria a criatura. Eu só fechei a porta, acendi uma vela e chamei o meu Povo. Aqui dentro de casa só entra quem o meu Povo deixa passar pelo portão (Mãe Batá).

Ao narrar os itinerários terapêuticos de seus interlocutores, Soraya Fleischer (2018) atravessa o concreto e o simbólico da casa, esse território vivo onde adoecimento, cuidado e cura se entrelaçam em um fio contínuo de experiências. É na casa, chão primeiro da existência, que a memória do corpo se desenha, onde se tecem as histórias e as rezas, e onde se aprende que cuidar é também um ato político. A autora desloca-se entre duas casas, a universidade, esse espaço de saber institucionalizado, e a casa que a forja em identidade e pertencimento, território que se inscreve na materialidade do afeto e das ancestralidades. Ambos coexistem como espaços de produção de sentido, em uma constante tensão epistemológica, como corrobora Esther Langdon (2001).

A casa, no entanto, não flutua isolada: ela é raiz fincada no território, reflexo das dinâmicas sociais, das fronteiras visíveis e invisíveis que moldam as relações de classe, gênero e raça. Marc Augé (1994) lembra-nos de que o território não é apenas um espaço geográfico, mas um campo onde as identidades se reivindicam e se reinventam. É nessa tensão de forças que a casa se torna abrigo e encruzilhada, lugar de segurança e de embate, de acolhida e de reposicionamento das narrativas de poder e tomada de decisão.

Conceição Evaristo ilustra essa fusão entre casa, identidade e memória. Diante da perda repentina da memória da cor dos olhos da mãe, Evaristo se vê inquieta, desajustada no espaço de um novo lar (Evaristo,

2016). A inquietação só se dissolve quando se refaz o caminho de volta e, ao entrar na casa materna, os olhos da mãe lhe devolvem a própria história, o contorno da ancestralidade que parecia se dissolver na geografia do esquecimento. O retorno à casa é, assim, o retorno ao que funda e sustenta, ao que ancora o sujeito no tempo e na palavra, fato indissociável no acionamento das tecnologias ancestrais e populares de cuidados e cura.

Muito se poderia dizer sobre o relato de Evaristo, mas há nele uma ferida que se abre em poucas palavras: a perda da identidade, no que Marc Augé (1994) chama de não-lugar, espaço de desterro e ausência, onde o pertencimento se esvai como névoa. No entanto, mais gritante do que a perda é a busca. O retorno ao referencial ancestral, uma tentativa de reencontrar o que foi desenraizado, a procura da casa como o ninho, ventre de acolhida e de memória. Não é apenas a cor dos olhos da mãe que se escapa na transitoriedade do espaço, mas a própria imagem de si, que só se refaz no reflexo do Outro.

Tem gente que entra aqui com a cabeça baixa, pesada, como se estivesse carregando pedra nas costas [fala projetando o corpo para baixo, como se encenando o peso nas costas]. Mas casa boa sabe desfazer o peso [aqui refere-se à Casa de Santo]. Casa que é casa cura sem nem precisar mandar curar. Para você ter ideia, uma vez, uma mulher apareceu aqui dizendo que estava se sentindo perdida. Sentou-se aí, onde você está [eu estava sentado num banquinho branco, num canto da cozinha], e ficou calada, sem dizer um piú. Eu só olhei e esperei. Depois de um tempo, ela disse “Dona Maria, eu nem sei por que eu vim aqui, só sei que meu corpo pediu, a Sra. vai desculpando”. E eu entendi na mesma hora. Quem chamou foi a casa [a casa agora é uma entidade viva, com persona própria]. Porque tem Casa que acolhe, mas tem Casa que chama. Eu me levantei num pulo, com um arrepio na nuca, fiz um café bem forte, que nem preto velho tomara [fala gargalhando], acendi um toquinho de vela, e a gente ficou ali, em silêncio, até ela começar a chorar e falar da vida dela. E, eu lá conhecia essa mulher, menino?! Se eu vi aquela criatura duas vezes na vida, foi muito. Aí eu te pergunto, você que estuda as coisas, quem foi que mandou essa mulher aqui? [fala tensionando o rosto, com uma expressão de deboche, como que reafirmando a mística da Casa] (Mãe Batá).

Rosamaria Carneiro (2021), em suas cartas, também projeta a casa como um espaço paradoxal atravessado por afetos e exaustões. Durante a sindemia de Covid-19, a casa se revela tanto morada de proteção e refúgio quanto cenário de sobrecarga e confinamento. Carneiro (2021) resgata a casa em dimensão dual: física, matéria que abriga e delimita, e metafísica, território de identidade que molda e recria quem o habita. No seu relato, a casa se faz a cada instante, sendo ao mesmo tempo abrigada para a mãe em puerpério, cela para a pesquisadora sobrecarregada e campo de batalha para a mulher que se vê presa em um espaço que a inventa e a cerceia. A casa, diz a autora, “inventa a Vida”, e a Vida, por sua vez, é o próprio objeto da etnografia, afirma a pesquisadora.

Assim, casa e território não se separam, mas se entrelaçam como fios que sustentam o pensamento etnográfico, fazendo surgir a Casa, com “C” maiúsculo, pois é um conceito que vai para além da madeira, do barro, do papelão e do zinco, tratando-se de algo que se tece com vários fios. Partindo do micro para o macro, esse olhar se ancora na oralidade e na ancestralidade daqueles que subvertem o modelo biomédico de assistência e realocam o cuidado em saúde, a partir de outros assentamentos epistemológicos. A Casa, espaço sacralizado (Verger, 1992), é mais que construção e abrigo: é templo de vitalidade, elo entre os De Cá e os De Lá. É, acima de tudo, o ponto onde se costuram o mundo íntimo da experiência individual e a vastidão da coletividade, onde o processo de adoecimento e cura se ressignifica na força do afeto e na pulsação da comunidade.

Por que tantas linhas sobre a Casa? O questionamento não só é válido como necessário, principalmente quando se compreende que, na pesquisa que subsidiou este conversatório, o conceito de território se entrelaça de forma indissociável ao conceito de Casa. A etnografia exige um campo, um chão para escuta, um espaço onde as vozes ressoam e as experiências se fazem síncronas ao cotidiano. Mas e quando esse campo se volta para dentro, quando as fronteiras do mundo exterior se dobram sobre elas, e a Casa se torna o próprio campo de pesquisa, como ocorreu durante a sindemia de Covid-19?

Foi assim para Rosamaria Carneiro (2021), que encontrou no espaço doméstico um lugar antropológico e (auto)etnográfico, um território onde as marcas do adoecimento e do cuidado se desenharam com igual força durante o momento sindêmico. Sua Casa se fez campo de pesquisa, laboratório de ressignificações, espelho de uma coletividade aprisionada em si mesma. Rosamaria nos dá um exemplo significativo de como tornar exótico o familiar, invertendo o movimento clássico da antropologia, que há tempos se debruça sobre o ato de tornar familiar o exótico (Velho, 1978). É desse ponto de partida – essa deslocação do olhar, dessa inversão da lente – que a nossa relação com a interlocutora se estabeleceu. Afinal, se o território é onde se desenharam as tramas do viver, a Casa é onde elas se adensam, onde se forjam os sentidos do pertencimento, da (re)existência e da (sobre)vivência.

5. APONTAMENTOS POSSÍVEIS - DESPACHANDO A PORTA

Fomos do macro para o micro, atravessando o contexto sindêmico global, os inúmeros atravessamentos e desdobramentos de Ser e Estar frente à perversidade do inelegível necropoder brancocêntrico e suas tecnologias de ódio (Mbembe, 2018), epistemicídio e genocídio da Vida que se forja na ancestralidade, no chão da realidade de quem tem de lidar com as ausências institucionais, mas não se prosta, como narra a branquitude monoteísta, pelo contrário, vem daí a inventividade de Ser e Estar vivo.

A Casa é o chão onde a Vida resiste, onde o cuidado se reinventa diante do vazio deixado pelo Estado. A ausência institucional nunca significou ausência de cuidado, mas a negação sistemática do direito ao acesso às políticas públicas. Foi nesse vazio que as tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura se reafirmaram como terapias populares, sustentadas pela memória-oral, pela práxis e pelas redes de sociabilidade. Esse achado não é apenas uma constatação, mas uma posição epistemológica, um movimento de realocamento das verdades universais que historicamente moldaram o campo da saúde.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>.
- ARAÚJO, Vítor Lúcio 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 – FCE, 2018.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo, Campinas: Papi-rus, 1994.
- CAETANO, George Luiz N. et al. A encruzilhada como método para acionar as tecnologias ancestrais e popu-lares de cuidado e cura. *Revista Eixo*, v. 14, n. 1, p. 41-49, 2025. Disponível em: <https://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/revistaeixo/article/view/80>.
- CAPUTO, Stela. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janei-ro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO, Rosamaria. Cartas para mim ou sobre mim? Notas autoetnográficas de um puerpério não si-lenciado. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro (on-line), p. 1-34, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/cp4hLSj5PTzVpptSWfKT5SD/>.
- CARNEIRO, Sueli. *Construção do Outro como Não Ser como fundamento do Ser*. 339 f. Tese (Doutorado). USP – Faculdade de Educação, 2005.
- CASTILHO, Mariana; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. *PerCursos*, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 319-353, 2021.
- DAMATTA, Roberto. 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. p. 23-35.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro. Pallas, 2016.
- FLEISCHER, Soraya. *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.
- FLEISCHER, Soraya. et al. Entrevista: Como fazer pesquisa antropológica durante a pandemia do Covid-19?. *Revista Pós Ciências Sociais*, p. 427-434, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/27607>.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.
- GUIMARÃES, Sílvia. Olhares diversos sobre pessoas e corporalidades: os saberes e práticas de terapeutas populares na região do DF e entorno. In: GUIMARÃES, Sílvia (Org.). *Antropologia e Saúde: diálogos indisci-plinados*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2017. p. 68-99.
- JANESICK, Valerie. The dance of qualitative research design: Metaphor, methodolatry, and meaning. In: DEZIN, Norman (Org.). *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage, 2007. p. 35-55.
- KIMURA, Verônica; MENDES, Geovana. 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.
- LANGDON, Esther. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, Lisboa, v. 5, n. 2, p. 241-260, 2001.
- MALUF, Sônia. Mitos Coletivos, Narrativas Pessoais: Cura Ritual, Trabalho Terapêutico e Emergência do Sujeito nas Culturas da “Nova Era”. *Mana* (online), v. 11, p. 499-528, 2005.

MALUF, Sônia. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. *TOMO*, São Cristóvão, n. 38, p. 251-285, 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

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

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horiz. Antropol.*, v. 20, n. 42, Porto Alegre, 2014.

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

PORTO, Rozeli; GALVÃO, Fabiana. Itinerários abortivos e Terapeutas Populares: gênero, temporalidades e saberes localizados. *Revista Antropológicas*, v. 33, n. 1, p. 170-199, 2022.

MALUF, Sônia. Mitos Coletivos, Narrativas Pessoais: Cura Ritual, Trabalho Terapêutico e Emergência do Sujeito nas Culturas da “Nova Era”. *Mana* (online), v. 11, p. 499-528, 2005.

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

SEGATA, Jean et al. Prefácio: muito além do vírus. In: PIMENTA, Denise *et al.* (Orgs.). *(Im)permanências: história oral, mulheres e envelhecimento na pandemia*. Rio de Janeiro: Letra & Voz, 2021. p. 12-17.

TSE. *Por maioria de votos, TSE declara Bolsonaro inelegível por 8 anos*. Brasília, junho de 2023. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2023/Junho/por-maioria-de-votos-tse-declara-bolsonaro-inelegivel-por-8-anos>