

A ENCRUZILHADA COMO MÉTODO PARA ACIONAR AS TECNOLOGIAS ANCESTRAIS E POPULARES DE CUIDADO E CURA

THE CROSSROADS AS A METHOD FOR ACTIVATING ANCESTRAL AND COMMUNITY TECHNOLOGIES OF CARE AND HEALING

George Luiz Néris Caetano¹

Rosamaria Giatti Carneiro²

Daiana Maria Santos de Sousa Silva³

RESUMO: Este é um texto-manifesto, situado no método da encruzilhada, que reivindica deslocamentos epistemológicos em favor das tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura. Em um estilo teórico-crítico, propõe-se tensionar os modos branco-hegemônicos do fazer-pesquisa em saúde, [re]afirmando a centralidade das pluriversalidades e cosmopercepções ancestrais e populares como propulsoras de sofisticados sistemas de cuidado. Em um movimento espiralado, estabelece-se um conversatório em que o método etnográfico é convocado a ser atravessado pelas miudezas do campo interlocutor, permitindo-se afetar pela cosmopercepção daqueles que protagonizam esses saberes-fazer-práticas alicerçados na memória oral-ancestral. A partir daí, reposiciona-se as tecnologias ancestrais e populares como uma ciência viva, que opera para além da institucionalização e da sistematização metodológica etnocêntrica. Por fim, destaca-se a luta pelo pertencimento e pelo direito à existência dos notórios saberes-fazer-práticas ancestrais e populares, junto às suas tecnologias. A encruzilhada emerge, assim, como método libertário, contrahegemônico e descolonial, evocando a Casa como espaço-lugar de inventividades e oralituras dialógicas, onde a ancestralidade forja identidades e [re]existências em territórios e comunidades que protagonizam redes de sociabilidade e cuidado. O principal achado é que a metodologia da produção de evidências científicas é operada pela branquitude e as suas tecnologias do medo, por isso a necessidade da encruzilhada como um método pluriversal descolonizador das produções científicas em saúde. **Palavras-chave:** descolonial; encruzilhada; intercientificidade; tecnologias ancestrais e populares; terapeutas populares.

ABSTRACT: This is a manifest-text, situated in the method of the crossroads, which calls for epistemological shifts in favor of ancestral and popular technologies of care and healing. In a theoretical-critical style, it proposes to put pressure on white-hegemonic ways of doing health research, [re]affirming the centrality of ancestral and popular pluriversalities and cosmoperceptions as the driving force behind sophisticated systems of care. In a spiral movement, a conversation is established in which the ethnographic method is called upon to be traversed by the offal of the interlocutor field, allowing itself to be affected by the cosmoperception of those who are the protagonists of this knowledge-doing-practice based on oral-ancestral memory. From there, ancestral and popular technologies are repositioned as a living science that operates beyond institutionalization and ethnocentric methodological systematization. Finally, the struggle for belonging and for the right to exist of the notorious ancestral and popular know-how and practices, together with their technologies, is highlighted. The crossroads thus emerges as a libertarian, counter-hegemonic and decolonial method, evoking the House as a space-place of inventiveness and dialogical oral readings, where ancestry forges identities and [re]existences in territories and communities that lead networks of sociability and care. The main finding is that the methodology for producing scientific evidence is operated by whiteness and its technologies of fear, hence the need for the crossroads as a pluriversal method for decolonizing scientific production in health.

Keywords: decolonial; crossroads; inter-scientificity; ancestral and community technologies; popular therapists.

1. Doutorando em Saúde Coletiva (PPGSC-UnB)
Universidade de Brasília (UnB)

E-mail: george.caetano@ebserh.gov.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0598052051026256>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8012-0648>

2. Doutora em Ciências Sociais (PPGCS-Unicamp)

Professora e Coordenadora do Grupo de Pesquisa
CASCA (Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva)
da Universidade de Brasília (UnB)

E-mail: rosacarneiro@unb.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5760185568410598>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1271-7645>

3. Doutoranda em Ciências Sociais (ECsA-UnB)

Universidade de Brasília (UnB)

E-mail: daianagcel@gmail.com

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6949362643435512>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7612-1429>

INTRODUÇÃO

Este é um fio de uma grande esteira dentro de um espaço-lugar chamado roncó - chão primeiro das tecnologias ancestrais e populares - está aí este conversatório ontológico de saberes interdisciplinares, à luz do método usado por Sandra Corazza (2010). Compondo os produtos das andarilhagens feitas a partir do projeto de pesquisa “O fio da Memória Oral nas Medicinas Tradicionais: reflexos da pandemia de Covid-19 nas práticas medicinais de terapeutas populares do Distrito Federal”, sob o CAAE 54327121.0.0000.5540, desenvolvido na Região Administrativa do Sol Nascente - a maior favela do Brasil, situada no Distrito Federal - entre os anos de 2021 e 2023, este trabalho busca refletir e reposicionar as tecnologias terapêuticas ancestrais e populares de cuidados e cura como método produtor de conhecimento, saberes-fazer-práticas contra e anticoloniais em saúde.

Trata-se, portanto, de um texto-manifesto sobre a [re]existência libertária e afetiva, na qual outras tecnologias vão se insurgindo em resposta à mononarrativa etnocêntrica, apresentando inventividades que desarticulam opressões, genocídios e epistemicídios (Santos, 2018). Outrossim, busca-se falar sobre o método e as suas tensões epistêmicas, logo, este é um texto posicionado na encruzilhada para quem se permitir espiralar no movimentar da ancestralidade, que se contrapõe à branquitude e as suas tecnologias de medo, em contraponto ao conceito sul-global de viver sem medo - máxima da determinação do processo de saúde e doença.

Não se trata exclusivamente de um ensaio teórico ou um produto de conhecimento empírico, é apenas um conversatório entre o que se viveu, vive e viverá, principalmente na luta pela descolonização dos saberes científicos brasileiros. O tom de militância, que advoga contra a branquitude, é proposital e constantemente invocado para contracolonizar o simulacro de uma ancestralidade periférica, marginalizada e marcada pela mazela da pobreza - esse é o discurso do colonizador. O que apresentamos é o que aprendemos na imersão, troca e partilha no método da encruzilhada do campo de pesquisa.

Onde a Vida [re]nasce sob o olhar dos ancestrais

O roncó, espaço-lugar sacralizado no culto afro-diaspórico, é mais do que um local de iniciação - é o tênue fio de intimidade onde a Vida [re]nasce sob o olhar dos ancestrais. Na cosmopercepção afro-indígena, o roncó é um espaço de inventividades, onde a pessoa iniciada é nutrida pela herança mística da palavra, recebendo ensinamentos que moldarão a sua relação com a comunidade.

A partir desse assentamento, o corpo vai se tornando extensão da ancestralidade, recorrendo constantemente às suas tecnologias de cuidado e cura para a manutenção e transferência de saberes-fazer-práticas que reafirmam identidades

e potencialidades criativas e estratégicas frente às confluências entre os mundos externos e os internos à realidade do cotidiano.

Partimos desse lugar de mística entre o presente e a ancestralidade, que alimenta o futuro. A evocação desse espaço de [re]existência e cuidado não é casual: ela resgata a centralidade das tecnologias ancestrais e populares como instrumentos práticos de promoção de cuidados e cura selvagens, parafraseando a ideia de pensamento selvagem, de Lévi-Strauss (2024), ou seja, são tecnologias não tuteladas pelo método das diretrizes, regulamentos, normas e políticas - tática frequentemente usada pela branquitude (Souza, 2021) para validar, à sua cosmologia, práticas populares e tradicionais em saúde. A oralidade, nesse contexto, é como uma coluna estrutural que ampara o corpo vivo da ancestralidade, sustentando um denso sistema de transmissão de conhecimentos que desafia a hegemonia da escrita como única via de registro de evidências.

Frente ao avanço das tecnologias produtoras de conhecimentos sintéticos, dissociadas da essência humana, que reforçam o epistemicídio e o apagamento dos notáveis saberes ancestrais e populares, tem-se a memória oral-ancestral, que [re]existe como eixo norteador das práticas terapêuticas populares, preservando uma visão orgânica de mundos contracoloniais e convergentes com as epistemologias sul-globais, libertárias, pensadas a partir da narrativa da práxis de estratégias comunitárias/coletivas em resposta às ausências de cuidado e assistência, por parte do Estado, nos territórios.

Nesse entrelaçamento, as tecnologias ancestrais e populares vão se firmando como fios condutores do pertencimento a um grupo ou comunidade, manifestando-se nas práticas de cuidado ancestral e popular enraizadas em territórios e comunidades, e demais espaços, contracoloniais e anticoloniais que constroem redes de cuidado que desafiam a cosmologia da branquitude e suas tecnologias de opressão e racismo (Akotirene, 2019; Pinheiro, 2023). Pensar sobre tecnologias ancestrais e populares é, portanto, conceber as múltiplas formas de [re]existência, aliçadas na memória oral-ancestral e pela prática cotidiana de enfrentamento às tensões sociais, políticas e culturais, que desaguam na construção de sistemas de cuidado (Langdon, 2001) que não se curvam à metodologia binária ou à violência epistêmica.

O combinado não sai caro

A proposta aqui é promover um conversatório: um espaço-lugar com a mística da oralitura, conceito ofertado na encruzilhada pela pesquisadora e Mestra Leda Martins (2021), que traz para o centro do debate as ciências da oralidade, da corporeidade e dos movimentos que circulam a Vida no afeto do Ter e Ser pertencimento a um mundo concreto, com o descolamento da realidade de algo que tenha sido projetado por um povo em detrimento de outro, como o monoteísmo e vários fios do tecido sociocultural.

Daí a contribuição do geógrafo Milton Santos (2021) sobre a junção dos conceitos espaço-lugar, em que o primeiro dialoga com as condições dos processos sociais, no espócio das suas funções e formas, do passado e do futuro. E, o segundo, o lugar é o local onde se desenrola esse encontro atemporal - passado e futuro -, a partir do presente, ou seja, do cotidiano.

Dessa forma, é a partir dessa oralitura libertária, crítica e emancipadora que, mais do que uma denúncia contra o epistemicídio promovido pela ciência [neo]colonial, propomos um percurso metodológico, reivindicando a pluriversalidade, à luz do conceito apresentado pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011), e a intercientificidade (Almeida, 2017; Little, 2010) como caminhos para a afirmação de múltiplas cosmopercepções sobre outras leituras de mundo e experiências de Ser e Estar, como afirma a filósofa Sueli Carneiro (2023), na posição de protagonistas da própria Vida.

Do primeiro ao último passo em campo, o xirê se revela como movimento orientador: espiralado e dinâmico de invocação da ancestralidade, nos quais os pensamentos e palavras vão nos guiando para desafiar a mononarrativa epistêmica, como afirma Stela Caputo (2012) em seu trabalho etnográfico de duas décadas sobre/com crianças de terreiro. Em meio a essa gira de saberes, insurgem outros conhecimentos e tecnologias propulsoras de estratégias e inventividades ancestrais e populares, muitas vezes folclorizados e exotizados pela branquitude, que aciona tecnologias racistas para tensionar conflitos inter e intrassociais.

Esse acionamento, por muito tempo, construiu não-lugares sociais e culturais (Augé, 2017), ou seja, espaços-lugares opostos à narrativa hegemônica, o que garantia que houvesse uma ausência de identidade, de pertencimento e territorialidade - uma espécie de limbo, onde a branquitude-colonizadora (Souza, 2021) se autoproclama descobridora, como se houvesse algo perdido.

Porém, como bem observou a antropóloga Sônia Maluf (2021), em suas andanças etnográficas, essa mesma branquitude enxerga apenas fragmentos da realidade, através de uma janela, pois a percepção do todo, em contraponto, revela territórios criativos, com sofisticadas estruturas sociais, onde os terapeutas populares, como as benzedeiros, Mães de Santo, parteiras, raizeiros e curadores, socializam em redes de cuidado profundamente enraizadas em tecnologias dialógicas para o fortalecimento de territórios, comunidades e povos (Guimarães, 2017; Caetano; Carneiro, 2024).

Na irreverência da ancestralidade, marca do nosso combinado, este conversatório se dá numa encruzilhada. A partir disso, fala sobre travessia, sem o compromisso protocolar do método engessado da academia, já que está situado num espaço-lugar de movimento, de místicas, de acertos e desacertos. Um lugar de passagem e disputa, onde se percebe o Todo que compõe a Vida.

Não se trata apenas de nomear práticas de cuidado em saúde, mas de percebê-las como tecnologias estruturadas a partir

da memória oral-ancestral, da territorialidade e das redes de sociabilidade (Guimarães, 2017), resgatando a ideia de “descrição densa” apresentada por Clifford Geertz (1989), na qual as miudezas forjam o corpo-território, espaço-lugar metafísico e dialético com o viver plenamente sem medo.

A partir do ronco - o campo de pesquisa - o nosso conversatório vai abrindo-se, acolhendo os diferentes momentos dos três anos de pesquisa: primeiro, evidencia os desdobramentos do método etnográfico quando ele se permite ser atravessado pelas miudezas do campo interlocutor na cosmopercepção do pesquisador, refletindo criticamente sobre o fazer-pesquisa em um sistema produtivista que não enxerga a diferença entre a piscada e piscadela; depois, reposiciona as tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura como uma ciência viva, que opera para além da institucionalização e sistematização metodológica etnocêntrica; por fim, destaca a luta pelo pertencimento, pelo direito à existência dos notórios saberes-fazer-práticas ancestrais e populares, ao lado de suas tecnologias, que sustentam o Sistema Terapêutico Popular de Cuidados à Saúde. Aqui a encruzilhada é o método e espaço-lugar promotor de Vida.

Isso nos leva à motivação deste conversatório, que está para muito além de quem se senta na sala, espera o café e segue os roteiros semiestruturados para entrevistas com respostas curtas e tímidas. Está em quem atravessa a Casa, caminha até a cozinha, apanha um copo na pia e se serve do café adoçado, com a liberdade de quem passou por todo o processo de familiarização do Outro, a Vida interlocutora. Porque foi na cozinha, onde a Vida se movimenta sem ensaio, onde os silêncios ensinam sem pressa, que nasceu a inquietação de escrever sobre os entremeios da etnografia em saúde. Daí, a encruzilhada. O espaço-lugar que não encerra caminhos, mas os desdobra em inúmeras outras possibilidades, como as guiadas pela oralitura, que apresenta a prática do cotidiano da Vida à teorização da academia.

Porque na encruzilhada, quem apenas olha, não vê

A encruzilhada como método não é invenção, mas continuidade. Não começa aqui, porque sempre existiu. Mestre Leda Martins (2021), ao nos presentear com a oralitura, já apontava a encruzilhada como princípio epistêmico, um ponto de encontro onde os saberes não são apenas transmitidos, mas incorporados ao cotidiano em que, dialeticamente, a realidade forja os saberes, ao passo que os saberes revelam a realidade. Aqui, o método acadêmico produtivista não avança sem antes negociar com o guardião da ancestralidade - aquele que interroga, que exige trocas, que não permite que as tecnologias ancestrais e populares sejam levadas sem que algo seja deixado na encruzilhada - ora, este é o fazer etnográfico contra e descolonial já postulado por Mestre Nego Bispo (Santos, 2019).

Para compreender essa travessia, recorreremos à Maria Cecília Minayo (2014), que nos lembra que observar é mais do que registrar: é permitir ser atravessado. Observar é saber que não há neutralidade possível quando se está num território sustentado por profundas demarcações culturais, políticas e sociais advindas do saber orgânico que refuta o sintético (Póvoas, 2010; Santos, 2019). Assim, escutar, estar junto, Ser e Estar não são apenas cumprimentos metodológicos quando posicionados na encruzilhada, tornam-se tecnologias de aproximação, formas de pertencimento que recusam a frieza da observação distanciada. Porque, na encruzilhada, quem apenas olha, não vê.

Este momento do conversatório tensiona o fio metodológico que se ancora na tradição das Ciências Sociais na Saúde Coletiva, no que Maria Cecília Minayo (2014) chamou de "receita de bolo" das pesquisas qualitativas - entrevistas, observações e análise documental. Mas aceitar essa estrutura não significa estar refém dela, pois método também é um campo/território em disputa. E, como todo território em disputa, há aqueles que desejam demarcar os seus limites e aqueles que insistem em [re]fazer os caminhos. O método não é neutro: ele tanto pode expandir quanto contrair a inventividade da Vida, atuando à serviço de quem o aplica como ferramenta de libertação ou engrenagem de opressão.

Quando aplicado de forma relativizada, sem a devida atenção às inventividades dos territórios e sem abertura para os tensionamentos do campo, o método se converte em tecnologia de hierarquização, fazendo com que a identidade se adeque a um padrão desalmado, uma verdadeira violência - um epistemicídio (Carneiro, 2023; Pinheiro, 2023). Uma pesquisa que se reivindica contracolônia, antirracista e libertária não pode apenas deslocar conceitos - precisa espiralar e entender o movimento circular da ancestralidade. É provável que isso gere desconforto, certa imprevisibilidade e desnorreamento diante das encruzilhadas metodológicas que rompem com a previsibilidade do roteiro semiestruturado e ressoam a pluriversalidade - a recusa da universalidade, ou seja, do pensamento universal.

Logo, enfrentar o academicismo é considerar o método como uma fronteira epistêmico-política, que se apresenta quando a branquitude diz que algo "não é baseado em evidências" - o que está em disputa não é a presença ou ausência da materialidade da coisa em si, mas sim quem detém o poder de validar e categorizar como evidência, ou seja, de demarcar.

Para manter os muros erguidos no campo epistemológico, o norte-global criou a metodolatria (Janesick, 2007), que consiste na sacralização dos métodos científicos convencionais como pseudo único caminho aceitável para a produção de conhecimento. Trata-se de uma ferramenta pensada a partir das tecnologias de hierarquização, decidindo o que será inscrito na história como ciência e o que será descartado como folclore, misticismo, crenças e conhecimento não baseado em evidências científicas.

A imersão no território da Região Administrativa do Sol Nascente (DF) escancarou o que Stela Caputo (2012) já registrava nas comunidades periféricas do Rio de Janeiro: o pesquisador que se vale de neutralidade é o mesmo que perpetua os determinantes sociais que diz investigar. Dessa maneira, o problema não está apenas no método, mas na forma como ele é acionado para sustentar violências hierárquicas pré-existentes.

No nosso caso, a etnografia, que alimenta este conversatório, não é isenta desse acionamento, porque, quando regida por referenciais norte-globais, mantém no topo os mesmos tomadores de decisões, apontando que não há epistemologias do Sul se o método ainda é operado pelo Norte. Daí, a encruzilhada como uma estratégia de insurgência e autoafirmação identitária, na qual o saber não pode ser tomado - ele precisa ser trocado, a partir da experientiação e vivência da pluriversalidade (Santos, 2018; Ramose, 2011).

Para Sônia Maluf (2011), o método etnográfico precisa captar as múltiplas camadas simultâneas que transcendem o território material-concreto - as construções, as ruas, as estruturas físicas. A antropóloga define essas dimensões como "platôs etnográficos" (p. 10), que, aliadas à compreensão da inter e intraterritorialidade em rede, revelam como as tecnologias racistas instrumentalizam o fazer-pesquisa qualitativa, principalmente olhando para o emparelhando do método (Pinheiro, 2023) e perpetuando a narrativa branco-eurocêntrica (Nascimento, 2019; Santos, 2019).

Isso porque o olhar da branquitude não observa, apenas captura. E o que ele captura, descontextualiza da práxis do interlocutor (Souza, 2021). É a prática de fazer do Outro um exótico, que passa a ter o seu corpo-território delimitado pela compreensão epistemológica do clichê "Como vivem? Onde comem? O que fazem?". Dessa forma, a pesquisa etnográfica alinhada ao interesse hegemônico não serve ao compromisso da verdade, pois impõe categorias do que capta com as lentes do seu etnocentrismo; não descreve, define fronteiras e margens sobre o que pode ser dito de um povo, de um território ou de uma cultura.

Essa captura do método científico hegemônico não se esgota no discurso acadêmico - ela molda realidades e cristaliza desigualdades. Como nos lembra Milton Santos (2021), o espaço não é um dado neutro ou aleatório, tratando-se de um complexo de construções simbólicas e políticas onde se articulam a exclusão e a permanência de territorialidades, que contribuem para as manifestações de identidades. O que se escreve hoje sobre determinados territórios não é apenas uma descrição desprezível, munida da liberdade do fazer-pesquisa - por vezes é uma sentença, com trânsito em julgado. São os falsos marcadores que, ao longo do tempo, condenam as pessoas a viverem estratificadas, e isso marca o corpo, a identidade política, cultural e social das comunidades.

Mestre Nego Bispo, já encantado, sempre questionava as margens políticas, sociais e culturais que lhe impunham os brancos-academicistas. Diante dos pesquisadores que o definiam como pertencente a um território marginalizado, Mestre Bispo questionava quem estava definindo a centralidade para que houvesse a marginalidade. Esse mesmo comportamento marca toda a nossa pesquisa em campo, por exemplo, quando inúmeras interlocutoras questionam o critério [eis aí o método] para a disponibilidade do Código de Endereçamento Postal (CEP), algo que numa mesma rua existe até a metade dela e inexistente a partir da outra metade - uma simples sequência de oito dígitos cria tensões e hierarquizações entre vizinhas - isso ressoa que não há neutralidade na produção do conhecimento, porque o que está em jogo não é apenas de onde se fala, mas de onde se impõe o silêncio.

O que muda na vida de uma pessoa sem CEP? Tudo. Sem os oito dígitos do CEP, a Companhia de Energia não instala o medidor, a água não chega, as correspondências não encontram um destinatário. O CEP não é apenas um endereço, mas passa a ser um marcador de pertencimento, um registro de localização e referência, a partir da cosmologia da branquitude, novamente, do método que ela cria para dizer qual território é centro e qual é margem. A ausência do CEP não significa apenas uma falha burocrática, mas um mecanismo ativo de exclusão, um processo que opera apagamentos e esquecimentos sistemáticos. Porque o CEP, como todo marcador territorial, não é neutro - ele define quem tem acesso ao básico e quem segue invisível para o Estado.

Esse processo não se limita à geopolítica dos territórios, mas atravessa, também, a produção do conhecimento, definindo quais territórios e quais saberes são legitimados e quais são postos à margem simbólica - bem concreta na prática institucional. Na mesma direção, Sônia Maluf (2011) tensiona os limites da etnografia tradicional ao propor a etnografia multissituada - uma forma dialógica com a encruzilhada, do fazer-pesquisa que não se fixa, mas se capilariza em redes, atravessa fluxos, reconhece tensões/disputas e enraizamentos. A partir disso, a pesquisa não pode apenas transitar entre territórios sem deslocar a sua própria estrutura epistêmica. De nada adianta o pesquisador afirmar que pisa na margem se continua carregando consigo as centralidades acadêmicas que estabelecem o que é ciência e o que não é.

O corpo que aprende a cuidar, cuidando

A encruzilhada não é apenas um ponto de passagem, é um ponto de confluências que nos obriga a olhar em múltiplas direções, pois é dialético e espiralado. A partir dessa invocação, neste novo momento, o conversatório desloca o olhar para as tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura, mas sem perder de vista as inquietações do primeiro momento. O que habita esses espaços-lugares e territórios que seguem pulsando memórias orais-ancestrais, mesmo quando inexistem na territorialização praticada pelo Estado?

É nesse percurso que emerge a ideia de Casa, com C maiúsculo - não se trata apenas de um abrigo, mas sim de um espaço-lugar que funda pluriversalidades, onde a oralitura se entrelaça com o fazer-cotidiano e a sua memória oral-ancestral. A Casa é mais do que um lugar físico; é um dispositivo tecnológico de transmissão, onde se permitem confluências, inventam-se estratégias e tecem-se as redes de sociabilidades (Guimarães, 2017). E, ao reconhecer a Casa como nascedouro de conhecimentos ancestrais e populares, não apenas teorizados, mas praticados no chão da Vida, nos afastamos da cosmologia que trata esses saberes como registros das margens e passamos a vê-los como estruturas vivas, que compõem o território, pois existem e não são números, mas sim famílias, seres humanos e humanizados, que trafegam nos entremeios da própria história.

A Casa, neste percurso, não é apenas um ponto de chegada, mas um território de iniciação - o que nos lembra do roncó, presente na introdução do texto - é ela quem nos abre as portas para o Sol Nascente (DF), permitindo que a pesquisa não seja um olhar lançado para o que está fora, mas um atravessamento no que está dentro da Vida dos terapeutas populares e dos seus pares. No entanto, ao pisar esse chão, logo se percebe que o campo não é um bloco homogêneo, ele é atravessado por tensões, disputas e negociações silenciosas entre os inter e intra agrupamentos que o compõem.

Essa pinçada sobre a Casa, diante do que temos proposto, também nos faz pensar sobre o quanto há uma tensão entre os pesquisadores em detrimento dos saberes selvagens, que a academia erroneamente percebe como perdidos à procura da descoberta. É o [neo]colonialismo mostrando a sua capacidade de articular meios de manutenção de um poder, agora epistêmico. As grandes áreas do conhecimento ocidental sistematizam essas disputas, como já afirmou o Mestre Abdias do Nascimento em suas falas - sempre muito articuladas com a ancestralidade. Nisso, uma pedra, por exemplo, pode ter muitos nomes diferentes entre si, mas que no fim não mudam a pluriversalidade que opera a capacidade cognitiva de compreender que, independentemente do contexto, ela estará inserida numa teia de símbolos e [de]codificações. Logo, essa mesma pedra poderá ser uma forma de conectar-se com uma entidade espiritual, homenagear um ancestral ou ser um registro da força tecnológica de um povo (Póvoas, 2010).

Conflui com esse exemplo, a experiência no Sol Nascente (DF), possibilitada a partir da convivência com uma Mãe de Santo que cultivava plantas medicinais e, no cotidiano, atua como rezadeira, parteira, curandeira e raizeira. O nome dado à sua prática varia conforme o olhar de quem a descreve, mas a essência do que faz permanece a mesma: cultivar plantas para cuidados e curas. Jardim ou horto medicinal? Não. Ela denomina o seu cultivo doméstico de **matagal**.

Foi preciso dois meses de convivência em sua Casa para que entendêssemos que o “matagal” era, na verdade, o reduto de onde saíam as folhas, cascas e raízes que diariamente cruzavam o seu portão, levadas pelas mãos de quem ali buscava alguma forma de cuidado ou cura. E o que se revela nesse nome? Que as políticas oficiais, como a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicas (PNPMF), podem normatizar o que chamam de fitoterapia ou plantas medicinais, mas dentro do microterritório da interlocutora é ela quem nomeia e legitima. O pesquisador pode estranhar, tentar categorizar ou questionar, mas essa não é uma tensão para ela. O nome dado pela política pública não altera em nada a eficácia da folha, tampouco interfere na rota de quem vai buscar o que precisa.

É importante entender que, nada disso se revela de imediato ou de forma sintética e instantânea. O tempo da pesquisa não é o tempo da Casa - é preciso respeitar a organicidade das relações e das demoras que só fazem sentido dentro desse espaço-lugar. Somente no convívio se compreende que os símbolos não são apenas representações, mas tecnologias que filtram, ressignificam e reorganizam o cuidado de si e dos outros. Porque nenhuma Casa é isolada, ela se faz na relação com outras Casas, no que Silvia Guimarães (2017) define como redes de sociabilidade. São nessas conexões que o cuidado circula sem se fixar em categorias ou classificações, reinventa-se e fortalece-se, não como um sistema de saúde formal, mas como um fluxo vivo de cuidados e curas, contínuo, enraizado na práxis das trocas e partilhas. Como quando a Mãe de Santo compartilha lambedores de mel e açafreão com a mãe solo desempregada, cujos filhos estão adoecidos e a circunstância não permite a compra dos remédios receitados pelo médico, que sequer fez um exame físico na criança.

As tecnologias ancestrais e populares de cuidados e cura são, então, um conjunto de práticas manifestadas nos territórios, comunidades e Casas, de igual maneira, são as pluriversalidades e inventividades orgânicas que dão certo sentido ao cotidiano. Elas se revelam no saber-fazer-prática da rezadeira, no quintal onde a Mãe de Santo cultiva seu matagal de plantas de cura, na partilha do conhecimento que não se aprende em manuais, mas sim no rito, na experiência, na observação silenciosa. São tecnologias que operam na contramão da normatização institucional, pois não precisam da chancela do Estado para existirem - seguem curando porque sempre curaram, dentro da cosmopercepção de quem aciona essas tecnologias.

E, assim, essas tecnologias fluem como redes de sociabilidade, sustentam territórios inteiros, inscrevem a memória oral-ancestral nos corpos e nas Casas. Porque o cuidado ancestral e popular não é uma técnica, como na biomedicina, mas um processo em movimento espiralado, um fluxo que não se encaixa em categorias fixas, pois se recria na necessidade do contexto da realidade de quem se vê mazelado por uma situação que lhe foge o controle

e que a coletivização em sua comunidade garante algum acolhimento, seguido de cuidado que se desdobra em troca e encontro, na confluência que o Mestre Nego Bispo nos deixou de presente.

A Casa, também pode ser, como espaço político, uma trincheira contra a colonialidade do saber, contra a mercantilização da saúde e contra as violências que se impõem sobre saberes-fazeres-práticas periféricos e marginalizados (Caetano; Carneiro, 2024). É onde se constrói e se defende a Vida, como ato político de insubordinação à branquitude. Onde se cozinha o alimento que fortalece o corpo-território, onde se ouvem os ensinamentos das mais velhas, onde se aprende a caminhar com os pés fincados na terra e a cabeça erguida diante de um mundo que estratifica e determina socialmente. A Casa é espaço-lugar de encontros, onde memórias, saberes e resistências se entrelaçam e cuidar e curar não são coisas separadas. Corpo, espírito, comunidade e território são um só, a partir da encruzilhada (Santos, 2018; Almeida, 2017).

A Casa resiste como um importante dispositivo fazedor de memórias orais-ancestrais. Cozinhas, quintais, terreiros e salas de visita tornam-se assentamentos de cura. Ali se benze, reza-se, prepara-se garrafada, entoam-se cânticos de proteção, ou simplesmente se permite ouvir o Outro e as suas necessidades. São dispositivos tecnológicos orgânicos e dinâmicos que acessam as estratégias de cuidado e cura, passadas de boca em boca, rompendo com o controle [neo]colonial na Saúde (Hampâté Bâ, 2010; Guimarães, 2017). E não são somente os grandes gestos que sustentam a Casa, como espaço-lugar propulsor das tecnologias de cuidado e cura. Preparar um chá, entoar uma reza, acolher uma dor: tudo isso é a insurgência ancestralizada. É um desafio a um sistema que tenta desumanizar e invisibilizar um cuidado que não demanda um mediador oficial (Nascimento, 2019; Souza, 2021).

Trazer a Casa para o centro é reafirmar que essas tecnologias não são folclore, nem passatempo. A Casa é o primeiro escudo contra a violência do Estado, contra a exploração do capital, contra as violências epistêmicas impostas pela branquitude. A Casa é luta, é raiz, é cura. A Casa é onde a vida se refaz e resiste, mesmo diante do Estado negligente, genocida e negacionista - inelegível! Esse reconhecimento é fundamental para a afirmação das tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura como sistemas legítimos de transformação, a partir da identidade e dos desdobramentos que podem atravessá-la (Hall, 2018; Maluf, 2021).

A encruzilhada, portanto, não é apenas um ponto de interseção, mas um lugar de transcendência, onde a experiência e o saber ancestralizado e popular se afirmam como pontes entre mundos, questionando as hierarquias epistemológicas e propondo um caminho de aprendizado coletivo e dinâmico, no qual o saber se faz em constante construção, atravessado por múltiplos sentidos e contextos. O pensamento descolonial, sugerido por Mestre Nego Bispo, permite pensar a ciência para muito além do saber acadêmico ou técnico, percebendo-o como algo que se

faz/manifesta no corpo que dança, na voz que canta, no matagal que oferta alguma cura e que reivindica a sua origem territorial e epistêmica (Munanga, 2019).

Dessa maneira, a encruzilhada não é apenas uma metáfora “libertária”, mas é o próprio território epistêmico, um ponto de enraizamento e deslocamento das tecnologias ancestrais e populares de cuidado. Não há nela uma definição que se encerra, mas um fluxo contínuo que se reinventa na experiência viva dos territórios. Diante disso, a cosmopercepção sobre saúde, mazelas e autonomia para o cuidado são dimensões que escapam às categorias fixas da biomedicina e convocam um outro modo de operacionalizar o cuidado para a cura, agora, a partir da mística da encruzilhada.

Com isso, o conhecimento não veste o jaleco branco e senta-se à espera do paciente, pelo contrário, ele circula entre quintais, rezas e ervas, sustentado pela memória oral-ancestral, pela memória comunal e a oralidade, que não se encerram em arquivos de textos, mas se atualizam no corpo que cuida e é cuidado (Hampâtê Bâ, 2010; Guimarães, 2017). É gesto cuidadoso que se aprimora em cada movimento que pensa a necessidade do Outro como algo que precisa ser suprido não somente por palavras, mas também pela demonstração integrada da disponibilidade em servir o melhor, sem negociações ou barganhas.

A intercientificidade, como sugere Bárbara Pinheiro (2023), não pode ser um convite tardio da academia para traduzir o Outro em sua própria linguagem, mas um compromisso real de se abdicar dos privilégios da branquitude acadêmica, redistribuindo os espaços-lugares para as outras manifestações de ciência, mantidas para além dos muros institucionais.

A encruzilhada como método, portanto, não busca validar os saberes periféricos e marginalizados dentro dos protocolos e diretrizes institucionais - ela exige um deslocamento que referencie uma nova centralidade focada no Todo, presente na Vida e no cotidiano de quem se [re]significa sustentado pela memória oral-ancestral. Isso significa que, toda a teorização que estamos propondo, é resultado de uma tensão da academia, não necessariamente do território do Sol Nascente (DF) ou de alguma outra comunidade que acione as tecnologias ancestrais e populares. Quem está à procura de algo perdido ou não descoberto são os pesquisadores/cientistas, ter em evidência essa noção de mundo fora do gabinete institucional é um grande divisor de realidades e narrativas.

Quando Hampâtê Bâ (2010) apresenta os griôs - guardiões da memória oral-ancestral -, ele evidencia que esses atores pertencem a um constructo social sofisticado, no qual a palavra falada não é inferior à escrita, mas, em muitos contextos, é ela quem funda e sustenta o conhecimento. A oralidade é o estado primeiro de qualquer saber-fazer-prática que se diga anti, contra e descolonial. E, isso se faz valer quando presenciamos, na Casa da Mãe de Santo, a benzedura de um rapaz, no quintal, próximo ao matagal medicinal.

Lembramos que este conversatório se desenrolou em meio às ondas da covid-19, com máscaras e álcool-gel, na ausência de qualquer sinalização que fossemos sair daquela situação alarmante. Foi então que os terapeutas populares assumiram papéis de cuidado e acolhimento em níveis e graus diferentes, destacando-se, em sua maioria, como articuladores das suas redes de sociabilidade.

A benzedura foi marcada pela respiração mais firme, as mãos ligeiras - passando o raminho de arruda para lá e para cá, num movimento de dentro para fora -, e pelo nosso silêncio reverente e de quem apenas observava a feição do homem se aliviar, em resposta à ladainha puxada. Isso é a tecnologia ancestral - familiar - sendo acionada para servir à popular - comunidade. Porque, quem compartilha a palavra no ato de cura não o faz para ser documentado, mas sim para ser transmitido - esse é o princípio do griô (Hampâtê Bâ, 2010). E, é na reza, no toque, na partilha do caso e do fato miúdo, que a memória dos ancestrais se refaz no espiralar do agora, inscrevendo-se no corpo que recebe o cuidado e no corpo que aprende a cuidar, cuidando.

A busca pela constante validação acadêmica é, diga-se de passagem, um ato contínuo colonial de classificar e hierarquizar conhecimentos e saberes ancestrais, populares e comunitários (Maluf, 2011). Ao assumir a encruzilhada como princípio metodológico, deslocamos essa lógica e reconhecemos que esse saber-fazer-prática de cuidado e cura não precisa de uma chancela institucional para ser legítimo. A disputa, então, não é apenas sobre qual método utilizar, mas atravessa a insubordinação à academia e aos seus instrumentos validadores excludentes (Caputo, 2012; Munanga, 2019; Pinheiro, 2023), que cometem as mais variadas violências à título de produzirem evidências científicas.

Quando falamos de tecnologias, geralmente pensamos em dispositivos, ferramentas ou sistemas estritamente ligados a algo industrializado ou informatizado, mas essa é uma visão limitada e colonizada sobre o termo. A própria etimologia da palavra - *techné* (arte, ofício) e *logia* (estudo, conhecimento) - aponta para algo mais amplo: um saber-fazer que envolve a prática, a experiência e a criação. Dessa maneira, percebemos as tecnologias de cuidado e cura como um sistema que se auto-organiza, a partir de assentamentos da memória oral-ancestral, da pluriversalidade e corporeidade da dinâmica do cotidiano, acionando saberes - os conhecimentos identitários; fazeres - os fazedores de cuidados dialógicos às demandas do Todo da Vida; e práticas - os processos que mobilizam místicas, símbolos, memórias e engrenagens comunitárias para a garantia da oferta do cuidado e cura, embasado no ato que respeite a identidade singular e comunal.

APONTAMENTOS E CONSIDERAÇÕES

Não reinventamos a roda, porque ela sempre existiu - mas deslocamos o seu eixo, para que gire noutra direção. O giro é um tensionamento real das estruturas que determinam o que pode

ser chamado de ciência e o que segue sendo reduzido à credence. Se há algo a ser recentralizado, são as tecnologias ancestrais e populares de cuidado e cura, não mais posicionadas à margem, mas como centro pulsante de epistemologias libertadoras que refletem outros modo de Ser e Estar nos territórios.

Com isso, tensionamos que o cuidado e a cura podem ser pensados a partir de outros referenciais teóricos, de outros olhares epistemológicos e de uma busca por linearidade na tomada de decisões, autoafirmações étnico raciais e, talvez o mais importante, o questionamento ao método que hegemoniza o que é ciência baseada em evidências. Tem-se que a colonização é um processo em curso, como demonstram as falas de Mestre Abdias do Nascimento. Hoje estamos diante de uma colonização epistêmica e, nesse contexto, ressaltamos que o método para a evidência científica, tal como está, apenas reforça a manutenção da necropolítica e a busca de um biopoder.

A partir desse acúmulo, respondemos às principais questões postas. Quem cria o método que gera a evidência? A branquitude e todas as suas tecnologias de estratificação e determinação social. Qual a necessidade de pensar o método antes da prática de cuidado e cura? Ora, o método tem sido utilizado para neocolonizar os sistemas de saúde, com o objetivo de criar padrões do que é saúde e doença, reforçando estratégias de controle e poder hegemônicos. E onde estão essas tecnologias ancestrais e populares? Estão nos territórios e já possuem um nome, diferente do que a comunidade acadêmica está tensionando há anos - práticas integrativas e comunitárias, práticas terapêuticas populares, medicinas populares, medicinas tradicionais, racionalidades médicas e tantos outros nomes, são tensões acadêmicas. Lá no território - "lá" como referência de quem fala de um lugar sobre outro lugar - esses saberes-fazer-práticas não estão escondidos, para que precisem ser descobertos.

Eis a encruzilhada, espaço-lugar de inventividade e pluriversalidade entre os mundos e as suas cosmologias e cosmopercepções. O conhecimento é ancestralizado quando compartilhado dentro de um sistema que ele próprio entende como legítimo, por exemplo, o matagal medicinal da Mãe de Santo prova a tese de que o método está sendo operado para disputar o como essas pessoas estão referenciando os seus próprios símbolos políticos, culturais e sociais para a promoção de Saúde e Bem Viver.

É nesse ponto de mística, entre ancestralidade e comunitário - a encruzilhada -, que vemos que essas tecnologias se desenrolam a partir da Casa para as redes de sociabilidades. Dito isso, propusemos um fio sobre o papel da Casa no assentamento e enraizamento dessas tecnologias de cuidado e cura. O entendimento é que a Casa, com C maiúsculo, é um espaço-lugar orgânico e dialético com a manutenção e transferência desse saber selvagem, não colonizado e libertário, que sistematiza estratégias orgânicas e pedagógicas de cuidar - um cuidado que ultrapassa o método de assistência da biomedicina.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. da C. de. (2017) *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Livraria da Física.
- AKOTIRENE, C. (2019) *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen.
- AUGÉ, M. (2017) *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9ª. ed. Campinas: Papirus.
- CAETANO, G. L. N.; CARNEIRO, R. G. (2024) *Cuidanças não farmacológicas: a travessia de uma terapeuta popular pela síndrome de Covid-19*. In: MALUF, S. W. et al. (Org.). *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. 1ª. ed. Florianópolis: Edições do Bosque (UFSC). p. 425-455.
- CAPUTO, S. G. (2012) *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.
- CARNEIRO, S. (2023) *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CORAZZA, S. M. (2010) *Conversatório*. In: CORAZZA, Sandra Mara (Org.). *Fantasia de escritura: filosofia, educação, literatura*. Porto Alegre: Sulina. p. 7-8.
- GEERTZ, C. (1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.
- GUIMARÃES, S. M. (2017) *Olhares diversos sobre pessoas e corporalidades: os saberes e práticas de terapeutas populares na região do DF e entorno*. In: DIAS, Cristina; GUIMARÃES, Sílvia Maria (Org.). *Antropologia e Saúde: diálogos indisciplinados*. 1ª ed. Juiz de Fora: Editora da UFJF, v. 1, p. 68-99.
- HALL, S. (2018) *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. (2010) *A Tradição Viva*. In: KI-ZERBO, J. (Org.). *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*. Vol. I. São Paulo: Ática/Unesco. p. 222-267.
- JANESICK, V. *The dance of qualitative research design: Metaphor, methodolatry, and meaning*. In: DEZIN, N. (Org.). *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage. p. 35-55.
- LANGDON, E. (2001) *A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença*. Etnográfica, Lisboa, v. 5, n. 2, p. 241-260.

LÉVI-STRAUSS, C. (2024) *O pensamento selvagem*. 11^a. ed. Campinas: Editora Papirus.

LITTLE, P. E. (2010) *O conhecimento tradicional no marco da interculturalidade*. In: LITTLE, P. E. Conhecimentos tradicionais para o século XXI. São Paulo: Annablume. p. 9-31.

MALUF, S. W. (2011) *Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos da religião no Brasil*. Antropologia em Primeira Mão, v. 124, p. 1-14.

MALUF, S. W. (2021) Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. TOMO. n° 38, p. 251-285.

MARTINS, L. (2021) *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2^a. ed. São Paulo: Editora Perspectiva.

MINAYO, M. C. (2014) *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14^a. ed. São Paulo: HUCITEC. p. 61-76.

MUNANGA, K. (2019) *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

NASCIMENTO, A. do. (2019) *O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Perspectiva.

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

PINHEIRO, B. C. S. (2023) *Como ser um educador antirracista*. São Paulo: Planeta do Brasil.

RAMOSE, M. (2011) *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*. Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro, v. 4.

SANTOS, A. B. dos. (2019) *Colonização, quilombos: modos e significações*. 2^a. ed. Brasília: Associação de Ciências e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÓ.

SANTOS, B. de S. (2018) *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 14 ed. São Paulo: Cortez.

SANTOS, M. (2021) *Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. 6^a. ed. São Paulo: Edusp.

SOUZA, N. S. (2021) *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.