

Quando o cuidado é político: corpo em campo e experiência etnográfica em comunidades de matriz africana

Palavras-chave: corpo em campo; racismo estrutural; cuidado coletivo; religiões de matriz africana.

Introdução

Este artigo apresenta um relato etnográfico articulado a uma reflexão metodológica a partir da experiência de campo vivida durante a realização do Olubajé, entre os anos de 2023-2025, no Ilê Axé Omo Xaxará de Prata, Centro Espírita Social e Cultural Pai Tomé de Aruanda e Ilê Odé Axé Opô Inlé no Distrito Federal. A festa é compreendida não apenas como um ritual religioso, mas como um Relato etnográfico para observar como comunidades tradicionais de matriz africana produzem, sustentam e atualizam práticas de cuidado, memória e resistência em contextos marcados pelo racismo estrutural e por desigualdades persistentes no acesso a direitos.

A pesquisa que fundamenta este trabalho resulta de um percurso prolongado de inserção participativa em diferentes comunidades de matriz africana, construído por meio de uma presença continuada em campo, do estabelecimento de vínculos comunitários e da participação ativa em práticas cotidianas e rituais. Essa trajetória evidencia que o trabalho etnográfico não se restringe à observação pontual de eventos, mas se constrói no tempo longo, na convivência, na escuta e na implicação ética de quem pesquisa. A entrada em campo, nesse sentido, não se dá a partir de um lugar neutro: trata-se de uma presença situada, atravessada por marcadores raciais, religiosos e sociais que incidem diretamente sobre as possibilidades de circulação, de acesso aos saberes e de exposição no contexto pesquisado.

Ao assumir essa posição, o artigo se insere no debate contemporâneo sobre etnografia encarnada, compreendendo a experiência vivida, a afetação e a corporeidade como dimensões constitutivas da produção de conhecimento antropológico. A presença corporal das antropólogas pesquisadoras é entendida como um território epistemológico e político, no qual se inscrevem tanto os aprendizados do campo quanto às tensões produzidas pelas relações de poder que atravessam a vida social. A experiência etnográfica, portanto, não transforma apenas a compreensão sobre a

comunidade pesquisada, mas atravessa e redefine também quem pesquisa, exigindo uma escrita que reconheça essa implicação como parte do próprio método.

A escolha do Olubajé como eixo analítico do texto se deve ao fato de que a festa condensa, de maneira particularmente intensa, elementos estruturantes da vida comunitária nos terreiros. A centralidade da alimentação ritual, a organização coletiva do trabalho, o respeito às hierarquias, os tempos próprios do cuidado e a atualização de saberes ancestrais tornam-se visíveis de forma concentrada nesse momento. O Olubajé constitui um banquete ritual no qual a partilha do alimento opera como fundamento de cuidado, proteção e recomposição da vida coletiva, atualizando saberes ancestrais de cura associados ao orixá Omolu e às práticas alimentares das religiões de matriz africana (SOUSA JÚNIOR, 2004; MIRANDA, 2017; SODRÉ, 2017). Ao mesmo tempo, o processo de preparação e realização da festa evidencia as múltiplas camadas de negociação necessárias para a permanência dessas comunidades em contextos urbanos, envolvendo disputas espaciais, enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso e limites impostos pelo Estado à garantia de direitos básicos.

O texto articula o relato da experiência vivida durante o Olubajé a uma reflexão mais ampla sobre comunidade, cotidiano, espaço vivido, presença corporal e práticas de cuidado, dialogando com autoras e autores que pensam a memória, oralidade, território e produção de saberes a partir de perspectivas não coloniais. Ao fazê-lo, busca contribuir para debates metodológicos da antropologia contemporânea que enfatizam a centralidade da experiência situada, do corpo em campo e das dimensões éticas envolvidas na produção de conhecimento.

Inspirado por reflexões que defendem a continuidade da vida como princípio ético e político, como aquelas apresentadas por Krenak (2019), este trabalho afirma que as práticas desenvolvidas nos territórios de matriz africana não constituem resquícios de um passado a ser superado, mas modos contemporâneos de enfrentar a violência estrutural e de sustentar redes coletivas de cuidado. Ao tomar o Olubajé como fio condutor, o artigo propõe uma escrita que não separa corpo, campo e teoria, mas os articula como dimensões indissociáveis de uma etnografia comprometida com a memória, a responsabilidade e a continuidade dos saberes comunitários.

Corpo, campo e festa: o Relato Etnográfico

A experiência vivida durante o Olubajé realizado em 2025, no Ilê Axé Omo Xaxará de Prata, constitui o ponto de partida analítico deste trabalho não por seu caráter excepcional, mas pela forma como intensifica e torna visíveis processos que atravessam o cotidiano das comunidades de matriz africana. Longe de se apresentar como um evento isolado, a festa se inscreve em uma temporalidade ampliada, que envolve preparação, circulação de pessoas, mobilização de recursos materiais e ativação de saberes transmitidos ao longo de gerações. É nessa duração alargada que o acontecimento se torna etnograficamente relevante.

Estar em campo nesse contexto significou assumir uma posição de implicação que ultrapassa a observação participante clássica. A presença das pesquisadoras se deu como parte de um coletivo em movimento, organizado em torno de responsabilidades compartilhadas, hierarquias reconhecidas e tempos próprios. O campo não se apresentou como cenário estático, mas como espaço relacional em constante reorganização, no qual cada gesto, deslocamento e silêncio produziu efeitos sobre a experiência vivida e sobre o próprio processo de pesquisa. Os corpos das pesquisadoras ocuparam lugar central nessa dinâmica. Não como suporte neutro da observação, mas como presença situada, atravessada por marcadores raciais, religiosos e sociais que incidiram diretamente sobre as formas de acesso, circulação e escuta no campo. Trata-se de um corpo que aprende no fazer, que erra, que é corrigido e que se submete aos tempos e regras da vida comunitária. Essa dimensão corporal não é acessória à etnografia; ao contrário, constitui uma de suas principais chaves analíticas.

A festa, enquanto banquete ritual, revelou-se um espaço privilegiado de produção e transmissão de saberes. A organização dos alimentos, a divisão das tarefas, o respeito aos preceitos e a atenção aos detalhes não são apenas expressões de uma religiosidade específica, mas práticas de elaboração de memória coletiva. Cada gesto repetido carrega uma história incorporada, ensinada não por instrução formal, mas pela convivência prolongada e pela observação atenta dos mais velhos. O conhecimento, nesse contexto, se transmite pelo corpo e no corpo. A dimensão coletiva do trabalho envolvido na realização do Olubajé evidencia uma lógica de cuidado que se constrói em rede. Não há centralização absoluta das responsabilidades, mas uma distribuição de funções que reconhece saberes específicos e trajetórias distintas dentro da comunidade. Essa organização produz não apenas a festa em si, mas a recomposição simbólica. Essa organização produz não apenas a realização do banquete ritual, mas a recomposição simbólica e material da vida coletiva. O trabalho

compartilhado cria condições para que vínculos sejam reafirmados, tensões sejam negociadas e pertencimentos atualizados. O cuidado, nesse sentido, não aparece como prática isolada ou individual, mas como princípio organizador da experiência comunitária, atravessando dimensões corporais, espirituais e sociais.

A vivência em campo também tornou visíveis as tensões que atravessam a presença dos corpos de matriz africana no espaço urbano. A circulação de pessoas portando vestimentas rituais, objetos sagrados e marcas identitárias específicas expõe essas presenças a olhares, julgamentos e, não raramente, a situações de violência simbólica ou direta. O campo, portanto, não se restringe ao espaço interno do terreiro, mas se estende às ruas, feiras e trajetos cotidianos, onde desigualdades históricas se manifestam de forma concreta. Nesse contexto, o corpo em campo é constantemente convocado a negociar sua existência. A visibilidade religiosa e racial produz vulnerabilidades específicas, revelando que o racismo estrutural e a intolerância religiosa não constituem exceções pontuais, mas elementos constitutivos da experiência social dessas comunidades. A etnografia, ao se fazer a partir dessa posição implicada, não pode ignorar tais atravessamentos sem reproduzir silenciamentos já consolidados.

Ao assumir a afetação como dimensão constitutiva do trabalho de campo, este artigo se insere em uma perspectiva de etnografia encarnada, na qual a experiência vivida é reconhecida como parte do processo de produção de conhecimento. O campo não é concebido como espaço externo e neutro, mas como território relacional, no qual pesquisadora e comunidade se transformam mutuamente. Essa postura metodológica tensiona modelos clássicos de distanciamento analítico e exige uma escrita capaz de dar conta das implicações éticas e políticas dessa escolha. A experiência vivida durante o Olubajé permite, assim, articular questões que atravessam todo o texto: a centralidade do corpo como lugar de aprendizagem, a importância do cotidiano como espaço de elaboração de saberes, a dimensão política do cuidado e as negociações constantes que sustentam a existência das comunidades de matriz africana em contextos urbanos marcados pela desigualdade. Insistir na continuidade da vida, como propõe Krenak (2019), implica reconhecer e valorizar práticas coletivas que, mesmo diante da violência estrutural, seguem produzindo formas de existir e de cuidar do mundo.

Ao tomar essa experiência como eixo analítico, a escrita proposta não separa corpo, campo e teoria, mas os articula em uma mesma trama etnográfica. A festa não aparece como pano de fundo

ilustrativo, mas como chave metodológica para compreender processos mais amplos de produção de conhecimento, memória e resistência. É a partir desse acontecimento que se torna possível acessar, de forma situada, os modos pelos quais comunidades de matriz africana organizam o cuidado e afirmam sua presença no mundo contemporâneo.

Corpo, cura e cuidado: práticas ancestrais e produção coletiva da vida

As práticas de cuidado desenvolvidas em comunidades de matriz africana não podem ser compreendidas a partir de categorias restritas à biomedicina ou à noção individualizada de saúde. Elas se estruturam a partir de uma concepção ampliada de vida, na qual corpo, espiritualidade, alimentação, território e coletividade constituem dimensões indissociáveis. O que está em jogo não é apenas a cura de um adoecimento específico, mas a manutenção do equilíbrio coletivo e a recomposição contínua da existência em contextos marcados pela desigualdade e pela violência estrutural.

A experiência etnográfica evidencia que o cuidado se organiza como prática distribuída. Ele não se concentra em uma única figura ou função, mas se constrói em rede, envolvendo lideranças religiosas, pessoas mais velhas, responsáveis pelo preparo dos alimentos, integrantes da casa e visitantes. Cada corpo ocupa um lugar específico nesse arranjo, aprendido ao longo do tempo por meio da observação, da repetição e da convivência. Trata-se de um conhecimento que não se transmite prioritariamente pela palavra escrita, mas pela prática encarnada. Essa forma de organizar o cuidado confronta diretamente os modelos hegemônicos de saúde impostos ao longo do processo colonial. Como demonstra Miranda (2017), os saberes de cura associados às populações negras foram sistematicamente deslegitimados, classificados como superstição ou feitiçaria e submetidos à repressão institucional. A imposição de um modelo biomédico eurocentrado produziu não apenas a marginalização desses saberes, mas também o apagamento de formas complexas de compreender o corpo e suas relações com o mundo.



Figura 1 – Corpo coletivo em momento ritual durante o Olubajé no Ilê Axé Omo Xaxará de Prata.

Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

Apesar desse histórico de violência epistêmica, os saberes ancestrais não foram eliminados. Permaneceram vivos nas práticas cotidianas, nos rituais e nas formas comunitárias de cuidado, especialmente nos terreiros. Nessas experiências, saúde não é entendida como atributo individual, mas como condição coletiva, sustentada pela circulação de alimentos, pela partilha, pela organização do trabalho e pela responsabilidade mútua. A alimentação ocupa lugar central nesse processo. O preparo dos alimentos não se reduz a uma atividade funcional ou nutricional, mas constitui uma tecnologia ancestral de cuidado. Cada ingrediente, cada modo de preparo, cada tempo respeitado carrega fundamentos específicos que articulam corpo, memória e espiritualidade. Como analisa Sousa Júnior (2004), a distinção historicamente construída entre “comida de santo” e “comida de branco” não é apenas cultural, mas profundamente racializada e política, acompanhando a deslegitimação dos saberes afro-brasileiros como um todo.

Nessa lógica, a comida opera simultaneamente como alimento, remédio e proteção. Ela recompõe o corpo, fortalece os vínculos comunitários e reafirma pertencimentos. Essa compreensão amplia o que se entende por cuidado, deslocando-o da esfera estritamente terapêutica para situá-lo como prática cotidiana de sustentação da vida. Montanari (2008) contribui para essa leitura ao afirmar que a alimentação é um dos mais potentes marcadores culturais, por meio do qual identidades são construídas, narrativas são transmitidas e relações sociais são organizadas. As Yabassés ocupam papel central nesse processo. São elas que detêm e transmitem os conhecimentos necessários ao preparo dos alimentos rituais, corporificando uma autoridade feminina negra historicamente

invisibilizada. O cuidado, nesse contexto, não é abstrato: ele se materializa nas mãos que cortam, cozinham, temperam e servem. Essas mãos produzem alimento, mas também memória, aprendizado e continuidade.



Figura 2 – Alimentos rituais como tecnologias ancestrais de cuidado

Fonte: Acervo da pesquisa (2025)

O corpo feminino negro, frequentemente associado a estereótipos de servidão ou invisibilidade, emerge aqui como agente central de produção de conhecimento. Essa centralidade confronta narrativas coloniais que separam saber e corpo, pensamento e prática. Nos terreiros, saber é fazer, é repetir, é sentir, é errar e ser corrigido. Trata-se de um conhecimento encarnado, que não se dissocia da experiência vivida. O corpo, nesse processo, é simultaneamente meio e fim do cuidado. É por ele que se aprende, que se transmite e que se experiencia o ritual. O cansaço do trabalho coletivo, o calor do fogo, os cheiros dos alimentos, os sons dos cantos e dos atabaques produzem uma experiência sensorial que não pode ser reduzida à descrição verbal. Essa dimensão sensível é constitutiva da prática de cura e não um elemento acessório. Ao mesmo tempo, os corpos envolvidos nessas práticas estão atravessados por relações de poder que extrapolam o espaço do terreiro. A valorização interna desses saberes contrasta com sua deslegitimação externa, produzindo uma tensão constante entre reconhecimento comunitário e negação social. O racismo estrutural opera não apenas na violência direta, mas na recusa institucional em reconhecer essas práticas como legítimas formas de cuidado e produção de saúde. Essa tensão evidencia que o cuidado, nesses contextos, é também uma prática política. Sustentar redes de cuidado coletivo em uma sociedade que historicamente nega direitos às populações negras exige organização, resistência e negociação permanente. O cuidado não aparece como resposta pontual a uma crise, mas como trabalho contínuo de recomposição da vida diante da precariedade imposta.

Compreender essas práticas como tecnologias ancestrais de saúde permite deslocar leituras folclorizantes ou espiritualizadas que despolitizam o ritual. O que está em jogo não é apenas a manutenção de uma tradição religiosa, mas a produção cotidiana da vida em contextos marcados pela exclusão. O cuidado, aqui, não é apenas gesto de acolhimento, mas forma concreta de enfrentamento à violência estrutural. Essa perspectiva prepara o terreno para o relato etnográfico da seção seguinte, no qual essas dimensões se tornam visíveis de forma particularmente intensa. Ao acompanhar os acontecimentos vividos durante o campo, será possível observar como cuidado, corpo e política se entrelaçam diante de situações concretas de racismo religioso, revelando os limites e as potências dessas práticas na sustentação da vida coletiva.

Relato de campo *Corpo negro em circulação urbana - O racismo estrutural durante o campo*

Chegar ao momento central da celebração não significa adentrar um evento pronto. Trata-se de ingressar em um processo que já está em curso há dias, semanas e, em muitos sentidos, anos. O corpo percebe essa temporalidade antes mesmo de qualquer elaboração racional: o ritmo do espaço se altera, os silêncios se tornam mais densos, os gestos passam a obedecer a outra lógica. Estar em campo, nesse contexto, implica reconhecer que aquilo que se convencionou chamar de “evento” é, na verdade, a culminância de um trabalho cotidiano contínuo.

A nossa presença no campo, em 2023-2025, não se deu como observadora externa. Eu estava implicada nos afazeres, nos deslocamentos, nos cuidados e nas tensões que atravessavam aquele território. O corpo da pesquisadora era também corpo da comunidade, submetido aos mesmos preceitos, às mesmas exigências rituais e às mesmas vulnerabilidades. Essa condição não produziu confusão metodológica, mas aprofundou a compreensão do campo como espaço relacional, no qual as fronteiras entre observar e participar são constantemente negociadas. Nos dias que antecederam a celebração, o espaço foi marcado por intensa circulação. Pessoas chegavam, saíam, retornavam. Cada uma trazia algo: alimentos, utensílios, tempo de trabalho, conhecimentos específicos. As hierarquias estavam presentes e eram respeitadas, mas não se manifestavam de forma autoritária. Havia quem orientasse, quem executasse, quem observasse e quem aprendesse. O silêncio, em muitos momentos, era tão significativo quanto a palavra. Aprender a calar, ali, mostrou-se parte fundamental da experiência de campo.



Figura 3 – Espaço do terreiro como território de cuidado e convivência

Fonte: Acervo da pesquisa (2023).

A organização dos corpos seguia regras precisas. Havia posições que não se ocupavam, gestos que não se realizavam, trajetos que não se cruzavam. Esse aprendizado não ocorria por meio de instruções formais, mas pela observação atenta e pela correção cuidadosa dos mais velhos. Tratava-se de um conhecimento corporal que não se dissocia da experiência vivida. Como já indicava Durkheim (1996), os rituais produzem coesão social; nesse contexto, porém, essa coesão é profundamente incorporada, aprendida no corpo e pelo corpo. Foi nesse cenário de preparação intensa que ocorreu o episódio de racismo religioso que atravessou o campo de maneira abrupta. O deslocamento até a feira para a aquisição dos últimos itens necessários fazia parte dos fundamentos da celebração. Não se tratava de uma compra funcional, mas de um deslocamento ritual, que envolvia a circulação de pessoas, objetos e recursos coletivos. Estávamos caracterizados, portando vestimentas rituais, guias e objetos sagrados. Não havia tentativa de ocultação; estar ali fazia parte do processo.

A reação no espaço público foi imediata. Uma mulher aproximou-se quando terminamos de realizar as compras, proferindo ofensas que associavam as práticas de matriz africana à desordem moral, à destruição de famílias e à produção do mal. Suas falas reproduziam um imaginário colonial amplamente disseminado, no qual essas tradições são demonizadas e criminalizadas. O que marcou aquele momento foi a reação do entorno: algumas pessoas tentaram intervir em nossa defesa, enquanto outras minimizam a violência, atribuindo-a a supostos problemas individuais da agressora. A situação evidenciou o funcionamento cotidiano do racismo estrutural. A agressão não foi tratada como violação grave, mas como algo passível de relativização. O corpo negro, marcado por símbolos religiosos, tornou-se alvo legítimo de violência simbólica, enquanto qualquer reação

mais firme era desencorajada em nome da manutenção da “normalidade” do espaço público. Ainda que a situação tenha sido interrompida, seus efeitos permaneceram. A impossibilidade de registrar imediatamente uma denúncia revelou outra camada dessa violência. O espaço encontrava-se em preceito, e a liderança religiosa diretamente envolvida não poderia se deslocar até uma delegacia sem comprometer fundamentos essenciais. Além disso, dezenas de pessoas estavam envolvidas nos preparativos finais, dependendo da condução daquele processo. O dilema era concreto: acionar um sistema institucional historicamente pouco responsivo ou preservar o cuidado coletivo e o compromisso com a celebração. Ao retornar, o episódio foi compartilhado entre as pessoas presentes. Houve indignação, tristeza e revolta, mas também uma decisão coletiva orientada por uma ética ancestral de cuidado. A prioridade naquele momento foi a continuidade do trabalho coletivo e a responsabilidade com todos os envolvidos. Essa escolha não se deu por submissão, mas por uma compreensão profunda de que sustentar a vida coletiva, naquele contexto, exigia outras formas de enfrentamento.

Essa decisão atravessou profundamente minha experiência enquanto pesquisadora. Tornou-se evidente que o campo não é apenas espaço de produção de conhecimento, mas lugar onde se vivenciam os limites concretos do acesso a direitos. O racismo religioso opera não apenas na agressão direta, mas na dificuldade estrutural de reivindicar proteção sem comprometer práticas fundamentais de pertencimento e cuidado. Horas depois, o espaço estava cheio. Os alimentos foram servidos, os cantos entoados, os corpos reorganizados em torno da partilha. O que poderia ser interpretado como superação da violência é, na verdade, algo mais complexo: a capacidade coletiva de recompor-se e de insistir na continuidade da vida, mesmo diante da hostilidade estrutural.



Figura 4 – Partilha dos alimentos e recomposição coletiva durante a cerimônia

Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

Essa experiência dialoga diretamente com as reflexões de Krenak (2019), ao evidenciar que práticas coletivas de cuidado constituem formas concretas de enfrentamento à lógica de destruição que marca a modernidade colonial. A celebração não apaga a violência, mas cria condições para que a vida siga sendo produzida e protegida. O relato aqui apresentado não busca espetacularizar o sofrimento, mas evidenciar como o racismo atravessa o cotidiano das comunidades de matriz africana e como essas comunidades respondem por meio da organização coletiva, do cuidado e da recomposição contínua da existência. Existir, nesses contextos, é negociar constantemente, sustentar vínculos e afirmar a continuidade da vida diante das violências que insistem em negá-la.

Cartografia, imagens e narrativas: produzir sentido, disputar memória

A produção deste artigo não se apoia exclusivamente na escrita como forma de registro e análise da experiência etnográfica. Ao longo dos anos de pesquisa em comunidades tradicionais de matriz africana, tornou-se evidente que imagens, mapas e registros visuais constituem modos fundamentais de produção de sentido, memória e afirmação espacial. Fotografias e cartografias não aparecem aqui como ilustrações acessórias, mas como dispositivos narrativos e políticos que disputam formas de ver, reconhecer e legitimar esses espaços.



Figura 5 – Entorno do terreiro e circulação cotidiana no território urbano

Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

A cartografia social, empregada em diferentes momentos da trajetória de campo, revelou-se uma ferramenta central para compreender o terreiro como espaço vivido. Diferentemente de mapas técnicos, que frequentemente apagam a dimensão simbólica e relacional da vida comunitária, a cartografia construída em diálogo com as próprias comunidades evidencia trajetos cotidianos, afetos, memórias e usos do espaço. Mapear, nesse contexto, configura-se como um ato político: afirmar existência, reivindicar pertencimento e produzir visibilidade para práticas historicamente marginalizadas. As imagens produzidas ao longo do trabalho de campo, do entorno, do preparo dos alimentos, dos gestos cotidianos ou dos momentos coletivos do ritual, operam como dados etnográficos. Elas registram aspectos que muitas vezes escapam à escrita: a corporalidade do

cuidado, a centralidade das mãos no fazer ritual, os tempos do silêncio, a organização dos corpos no espaço. Ao serem inseridas no corpo do texto, essas imagens não reiteram o que já foi dito, mas ampliam a compreensão do leitor sobre a complexidade sensorial e relacional da experiência vivida.



Figura 6 – Corpo coletivo, memória e continuidade da vida comunitária

Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

Assumir a imagem como narrativa implica reconhecer que toda produção visual é atravessada por disputas de poder. Historicamente, comunidades de matriz africana foram fotografadas, mapeadas e descritas a partir de olhares externos, muitas vezes exotizantes ou criminalizantes. Ao produzir imagens desde dentro, em diálogo ético com a comunidade, este trabalho se insere em uma perspectiva que compreende o registro visual como parte da responsabilidade da pesquisa, e não como mera técnica. Dessa forma, cartografia e imagem operam neste artigo como extensões da etnografia encarnada. Elas reafirmam que o conhecimento produzido não se limita à palavra escrita, mas se constrói na articulação entre corpo, espaço, memória e narrativa. Incorporar esses registros é também uma forma de garantir que os saberes e práticas aqui descritos permaneçam acessíveis, circulantes e reconhecidos para além do espaço acadêmico.

Considerações finais — corpo, memória e responsabilidade

Ao longo deste artigo, procurei demonstrar que a experiência etnográfica vivida em 2025, no Ilê Axé Omo Xaxará de Prata, não pode ser compreendida de forma isolada, mas como parte de um processo contínuo de existência, cuidado e produção de conhecimento em comunidades de matriz africana. Corpo em campo, cotidiano comunitário, organização espacial, alimentação ritual e enfrentamento ao racismo estrutural articulam-se como dimensões inseparáveis dessa experiência.

A centralidade do corpo — tanto da pesquisadora quanto das pessoas da comunidade — evidencia que o conhecimento antropológico é sempre situado. A etnografia encarnada aqui mobilizada não busca neutralizar a afetação, mas reconhecê-la como condição de possibilidade da análise. É no corpo que se inscrevem os aprendizados, os limites, as tensões e as responsabilidades do campo. Ignorar essa dimensão significaria reproduzir uma lógica colonial que separa conhecimento e vida.



Figura 7 – Cuidar coletivo
Fonte: Acervo da pesquisa (2025)

A memória, entendida como prática viva e cotidiana, atravessa todo o texto. Ela se manifesta nos gestos reiterados, nos saberes transmitidos oralmente, na preparação dos alimentos, na organização do trabalho coletivo e nas decisões éticas tomadas diante da violência sofrida. Essa memória não é estática; ela se atualiza constantemente, garantindo a continuidade da comunidade mesmo em contextos marcados pela desigualdade e pela negação de direitos. O Olubajé revelou-se, assim, uma prática que sintetiza múltiplas camadas de existência: cuidado coletivo, tecnologia ancestral de saúde, afirmação territorial e resposta cotidiana ao racismo estrutural. Longe de ser apenas uma celebração religiosa, apresenta-se como prática política de continuidade da vida, sustentada por redes de pertencimento, responsabilidade e reciprocidade.



Figura 8 – Tecnologia ancestral de cuidado

Fonte: Acervo da pesquisa (2025)

Ao finalizar este trabalho, retorno à pergunta que atravessou toda a escrita: o que estamos fazendo com aquilo que nos faz ser quem somos? A resposta permanece aberta, mas este artigo afirma que escrever, registrar e partilhar essas experiências constitui um gesto ético. Trata-se de contribuir para a circulação dos saberes produzidos nas comunidades de matriz africana, sem apropriação, silenciamento ou exotização. Mais do que produzir um relato acadêmico, este texto sustenta a possibilidade de uma antropologia comprometida com a vida — uma antropologia que reconhece a comunidade como produtora de conhecimento, o cuidado como princípio organizador e a escrita como prática de responsabilidade. É nessa direção que este trabalho se insere, entendendo que garantir a permanência e a circulação desses saberes é também uma forma de reparação e de aposta no futuro.

Financiamento e aspectos éticos da pesquisa

A pesquisa que fundamenta este artigo foi financiada por recursos oriundos de emenda parlamentar, sob responsabilidade da GEREb, garantindo as condições institucionais necessárias para o desenvolvimento das atividades de campo, sistematização dos dados e produção acadêmica.

O projeto de pesquisa foi submetido e aprovado por Comitê de Ética em Pesquisa, em conformidade com as normativas vigentes para pesquisas envolvendo seres humanos, assegurando

os princípios éticos de respeito, consentimento, confidencialidade e responsabilidade no trabalho com comunidades tradicionais de matriz africana. A realização do trabalho de campo contou ainda com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), devidamente assinado pelas autoridades religiosas responsáveis pelos territórios pesquisados, bem como pelas pessoas participantes da pesquisa, respeitando os acordos coletivos, as hierarquias internas e os princípios éticos próprios das comunidades envolvidas.

Referências

AUTORA. A memória viva do cotidiano. Manuscrito autoral, s.d.

AUTORA; COAUTORA. A força do território: as Yabassés e o corpo feminino de resistência na cerimônia de Olubajé num terreiro de Umbanda no Distrito Federal, Brasil. *Revista Mosaico – Revista de História*, v. 17, n. 1, p. 32–46, 2024. DOI: 10.18224/mos.v17i1.13908.

AUTORA; COAUTORA. Alimentação como construção coletiva para promoção da saúde nos territórios de matriz africana. *Revista de Alimentação e Cultura das Américas*, v. 6, n. 1, p. 42–70, 2025. DOI: 10.35953/raca.v6i1.224.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura. 3. ed. rev. ampl. e atual. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2017.

MONTANARI, Massimo. Comida como cultura. São Paulo: Senac São Paulo, 2008.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. São Paulo: União dos Coletivos Pan-Africanistas, 2018.

SANTOS, Milton. O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. São Paulo: Edusp, 2004.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. Comida de santo e comida de branco. Salvador: EDUFBA, 2004.