

OCUPAÇÕES TRADICIONAIS E INFÂNCIAS DE TERREIRO: EXPERIÊNCIAS DE VIDA E CUIDADO EM RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Traditional occupations and childhoods in the *terreiro*: life experiences and care in African-based religions

Ocupaciones tradicionales e infancias en el *terreiro*: vivencias y cuidados en las religiones de matrices africanas

Ellis, L. C., Correia, R. L., Costa, S. L. & Carvalho, S. B. (2021). Ocupações tradicionais e infâncias de terreiro: experiências de vida e cuidado em religiões de matriz africana. *Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup.*, 4(5), 563-583. DOI: 10.47222/2526-3544.rbto41874

Ellis Lopes Cordeiro 

<https://orcid.org/0000-0001-8802-5605>

Centro de Estudos e Fisioterapia para Funcionalidade e Integração (CENEFFI) e Clínica TODOS. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Ricardo Lopes Correia 

<https://orcid.org/0000-0003-3108-2224>

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Faculdade de Medicina. Departamento de Terapia Ocupacional. Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Samira Lima da Costa 

<https://orcid.org/0000-0003-4891-0436>

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Faculdade de Medicina. Departamento de Terapia Ocupacional. Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Silvia Barbosa de Carvalho 

<https://orcid.org/0000-0003-3533-9859>

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Seção de Prevenção e Promoção da Saúde do Trabalhador. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Resumo

Introdução: Há distintas perspectivas sobre a infância. Assim, é necessário alargar os conhecimentos em Terapia Ocupacional a respeito dos cotidianos de crianças (Erês), sobretudo as de terreiro, que imprimem formas de envolvimento sagrado, baseado nas ocupações tradicionais, onde o dentro e o fora do terreiro possuem limites muito tênues. **Objetivo:** Compreender o envolvimento em ocupações tradicionais e os sentidos e implicações que estas exercem na vida cotidiana mais ampla de crianças de terreiro. **Método:** Foram conduzidas atividades dialogadas, durante o desenvolvimento de uma pesquisa qualitativa e exploratória em Terapia Ocupacional, com abordagem da pesquisa-participante, junto a sete crianças de um terreiro de candomblé na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brasil, entre outubro e novembro de 2016. **Resultados:** Foram produzidas atividades dialogadas, que facilitaram a produção de narrativas das crianças, sobre o cotidiano de terreiro. Um mural serviu de síntese das narrativas e identificação de quatro temas, que oportunizaram a discussão sobre ocupações tradicionais na infância, a saber: 1) Minha vida no terreiro; 2) Ser criança no terreiro; 3) Ser criança de terreiro fora do terreiro; e 4) O projeto Erê Yá L'omi. **Discussão:** Os temas destacam os sentidos de pertencimento, a construção identitária e as formas de lidar com as violências da intolerância religiosa na vida social mais ampla. **Considerações finais:** A tradição e a ancestralidade constituem elementos fundamentais do envolvimento ocupacional de crianças e jovens de terreiro. Este envolvimento se refere a uma tessitura intergeracional, pois estão intimamente coligadas à (re)existência e às funções e aprendizagens no terreiro.

Palavras-chave: Ocupações tradicionais. Infância. Povos de terreiro. Comunidades. Terapia Ocupacional.

Abstract

Introduction: There are different perspectives on childhood. Thus, it is necessary to expand the knowledge in Occupational Therapy regarding the daily lives of children (Erês), especially those in the terreiro, which print forms of sacred involvement, based on traditional occupations, where the inside and outside of the terreiro have very tenuous limits. **Aim:** To understand the involvement in traditional occupations and the meanings and implications that these have in the wider daily life of children in the terreiro. **Method:** Dialogue activities were conducted during the development of a qualitative and exploratory research in Occupational Therapy, with a participant-research approach, with seven children from a candomblé terreiro in the city of São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brazil, between October and November 2016. **Results:** Graphic activities were produced that composed the children's narratives about the daily life of the terreiro. A mural served as a synthesis of the narratives and identification of four themes that made it possible to discuss traditional occupations in childhood, namely: 1) My life in the terreiro; 2) Being a child in the terreiro; 3) Being a child in a terreiro outside the terreiro; and 4) The Erê Yá L'omi project. **Discussion:** The themes highlight the senses of belonging, the identity construction and the ways of dealing with the violence of religious intolerance in the broader social life. **Final considerations:** Tradition and ancestry are fundamental elements of the occupational involvement of children and young people from the terreiro. This involvement refers to an intergenerational fabric, as they are closely linked to (re) existence and to the functions and learning in the terreiro.

Keywords: Traditional occupations. Childhood. Terreiro's folk. Communities. Occupational Therapy.

Resumen

Introducción: Existen diferentes perspectivas sobre la infancia. Así, es necesario ampliar los conocimientos en Terapia Ocupacional sobre la vida cotidiana de los niños (Erês), especialmente los del terreiro, que imprimen formas de implicación sagrada, basadas en ocupaciones tradicionales, donde el interior y el exterior del terreiro tienen muchos límites tenues. **Objetivo:** Comprender la participación en las ocupaciones tradicionales y los significados e implicaciones que estas tienen en la vida cotidiana más amplia de los niños del terreiro. **Método:** Las actividades de diálogo se realizaron durante el desarrollo de una investigación cualitativa y exploratoria en Terapia Ocupacional, con un enfoque de investigación participante, con siete niños de un terreiro de candomblé en la ciudad de São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brasil, entre octubre y noviembre 2016. **Resultados:** Se produjeron actividades gráficas que componían las narrativas infantiles sobre la vida cotidiana del terreiro. Un mural sirvió como síntesis de las narrativas e identificación de cuatro temas que permitieron discutir ocupaciones tradicionales en la infancia, a saber: 1) Mi vida en el terreiro; 2) Ser un niño en el terreiro; 3) Ser niño en un terreiro fuera del terreiro; y 4) El proyecto Erê Yá L'omi. **Discusión:** Los temas destacan los sentidos de pertenencia, la construcción de la identidad y las formas de abordar la violencia de la intolerancia religiosa en la vida social más amplia. **Consideraciones finales:** La tradición y la ascendencia son elementos fundamentales de la participación ocupacional de los niños y jóvenes del terreiro. Esta implicación se refiere a un tejido intergeneracional, ya que están estrechamente vinculados a la (re)existencia ya las funciones y aprendizajes en el terreiro.

Palabras clave: Ocupaciones tradicionales. Infancia. Pueblos de terroro. Comunidades. Terapia Ocupacional.

1. Introdução

Este artigo aborda o envolvimento de crianças em ocupações tradicionais de terreiro. O terreiro, também chamado "Casa de Santo", "roça", "Asê" ou "Ylê", é o lugar, tanto físico quanto simbólico, no qual se reúnem e se organizam as práticas diárias e os cuidados voltados aos santos de religiões de matriz africana no Brasil. De acordo com Carvalho (2019), o nome terreiro também pode ser dado a uma comunidade que vive essa mesma fé; neste sentido, cada comunidade de terreiro pode ter várias casas que a representa, segundo uma determinada linhagem. Discutir "infâncias de terreiro" trata, portanto, de compreender um cotidiano específico, marcado por uma hierarquia civilizatória, de produção identitária e de memórias intergeracionais. Neste sentido, o envolvimento em ocupações tradicionais do terreiro sinaliza a importância, para a Terapia Ocupacional, de conceber outras perspectivas sobre as infâncias, para além das identidades fixas modernas e eurocentradas.

As atividades religiosas e os valores espirituais envolvidos na produção do cotidiano de terreiro compreendem dimensões materiais e simbólicas afro-brasileiras, que oportunizam o envolvimento ocupacional, baseado na tradição e na memória. Esta perspectiva se mostra interessante à Terapia Ocupacional no alargamento de noções e práticas de cuidado, bem como na produção de conhecimentos sobre temas que interessam às finalidades da área e das demandas da sociedade, como as infâncias de terreiro, ainda pouco reconhecidas em suas diferenças.

Para tanto, propõe-se uma pesquisa qualitativa em Terapia Ocupacional socialmente engajada, junto a crianças de terreiro, triangulando abordagens de cuidado, produção de identidade e de conhecimento na área. Os dados desta pesquisa foram produzidos junto a Erês (crianças) candomblecistas do Projeto "ERÊ YÁ L'OMI", uma atividade proposta pelo terreiro Ilê Asê T'ogum Lomi Efon, no estado do Rio de Janeiro, que se caracteriza como um espaço potencializador de diálogo, de contracolonialidade (Grosfoguel, 2006,

2008) e cuidado para crianças de povos de terreiro, através do envolvimento em ocupações tradicionais. Foi utilizado o recurso de atividades dialogadas, como método-intervenção em Terapia Ocupacional, a fim de compreender a construção e as vivências em ocupações tradicionais no cotidiano destes Erês. Os dados produzidos foram analisados a partir da abordagem descritiva e da teoria fundamentada em dados.

Neste sentido, localizamos, em Costa et al. (2021) e Ramugondo & Kronenberg (2015), a ancoragem teórica para compreendermos as ocupações como tudo aquilo o que as pessoas realizam em sua vida cotidiana. Para as autoras e autores, as ocupações participam do processo de individuação e sociabilidade dos seres humanos, constroem e modificam o espaço e o tempo, produzem e expressam significados culturais e colaboram para a inserção e participação na vida social mais ampla.

Desta forma, a ocupação nos serve como uma categoria sócio-histórico-político-cultural para desvelar alguma compreensão da experiência humana individual e coletiva, em busca de maneiras de significar a vida através da participação social. Assim, ousamos em afirmar, ao menos em nossas experiências teórico-práticas, neste sentido, a ocupação compreende expressões da participação social (Costa et al., 2021, p.489).

Os significados sobre as ocupações, nas quais as pessoas, grupos e populações se envolvem cotidianamente, é resultado, ou expressão, de uma trama complexa de saberes, locais que são vividos e compartilhados intergeracionalmente, através de processos de aprendizagem, baseados nas próprias ocupações cotidianas.

Desta forma, deve-se considerar que os terreiros se constituem como locais de resistência cultural negra e como polos de difusão de informações e trocas de saberes, cuja vida social, atividades socioeconômicas, políticas e culturais se referem à memória e práticas de cultos afro-brasileiros (Leite, 2006). Segundo Silva (2007a), há séculos, são espaços de cura, acolhimento e aconselhamento, sendo considerados importantes para a inclusão de grupos historicamente excluídos. As práticas ritualísticas e as relações interpessoais estabelecidas nestes espaços possibilitam trocas afetivas, a produção de conhecimento e o cuidado com seus adeptos intergeracionalmente, estendendo-se a todos aqueles que os procuram. As Religiões de Matriz Africana fazem parte de um legado de resistência e salvaguarda dos mitos, valores e crenças da população negra de diferentes países do continente africano.

Considerando o exposto, a ocupação tradicional seria então aquilo que Costa (2012, p. 44) apresenta, sob dois sentidos distintos e complementares.

Por um lado, a ocupação tradicional entendida como prática significante e produtora de patrimônio (material e imaterial), caracterizada pelo trabalho como mediador entre o ser humano e a natureza. Por outro lado, a ocupação tradicional entendida como apropriação e uso do solo e dos recursos naturais, na vida contrária à lógica da ocupação de territórios para o uso privado, hegemônica na construção capitalista das relações sociais.

A ocupação tradicional é, então, um conceito que permite uma leitura epistêmica para cotidianos específicos, compreendidos como aqueles que desviam a lógica eurocentrada e capitalista-moderna. Trata-se de um conceito que ilumina a memória e a tradição como elementos fundantes e organizadores de um tecido social, que permite a inserção, participação e senso de comunidade entre os diversos sujeitos que dele fazem parte. Desta forma, o conceito de ocupações tradicionais se coloca como emergente às práticas da Terapia Ocupacional, sobretudo, como as destacadas aqui, relacionadas às infâncias de terreiro.

Sobre isso, há diferentes apontamentos sobre os conceitos de infância e as relações sociais. Para a construção teórica do presente artigo, parte-se da teoria de Ariès (1981), que retrata as relações e os sentimentos da infância, a partir do século XII, apontando as suas particularidades, que não serão exercidas por todas as crianças. Existem, segundo o autor, diferentes conceitos e formas de infância, que estão relacionadas historicamente às suas condições econômicas, sociais e culturais. O conceito e a relação com "ser a criança" que existe na atualidade são muito diferentes do existente antes do século XVII, quando as crianças eram tidas como um adulto em miniatura e a infância, como um estágio imaturo e insignificante.

Destarte, pensar a infância afrodescendente é discutir e retomar historicamente a ancestralidade dos povos africanos desde suas origens. Santos (2006) nos alerta para o risco de conceituar a infância (ou criança) afrodescendente na dimensão moderna de identidade, partindo do princípio de que "estamos nos referindo a um grupo étnico constituído a partir de uma pluralidade cultural e biológico/racial que, por si, já desloca a fixidez identitária para o plano da alteridade" (p.40).

Patriota (2002) ressalta que esta identidade não é algo natural, geneticamente herdada, ela é construída. Assim, nas particularidades da infância afrodescendente de terreiro, encontramos questões envolvendo as tradições, bem como o estigma e preconceito, que se propagam por meio de discursos fundamentalistas.

Ao discorrer sobre a infância afro-brasileira, Santos (2006) afirma que as questões relacionadas à vida e à cultura de sua etnia devem fazer parte de sua formação como seres humanos, para que possam compreender, crítica, interativa e conflitivamente, quem é o outro e de que forma esse outro também se constitui como ser humano, buscando participação social, emancipação, inclusão social e cidadania.

O público infantil afrodescendente, neste contexto, torna-se singular aos modos de ser, ver, agir e ensinar das religiões de matriz africana, sendo constituintes primordiais para existência e manutenção da memória e tradição. As crianças estão presentes em diferentes contextos dentro do terreiro, sendo filhos de santo, iniciados ou não, filhos ou parentes de filhos de santo; podem também ser da vizinhança ou estarem presentes no contexto espiritual. Não obstante, a figura das crianças no contexto espiritual nas Religiões de Matriz Africana também sofreu influências católicas. Geralmente referenciados aos santos São Cosme e Damião, usando, inclusive, de sua data comemorativa, 27 de setembro, os Erê, Nvunji, Ibejis, que acabam sendo confundidos durante essa trajetória (Dias, 2014).

Assim, o objetivo deste artigo é compreender o envolvimento das crianças de religiões de matriz africana em ocupações tradicionais do terreiro e os sentidos e implicações que estas exercem em sua vida cotidiana mais ampla. O estudo foi realizado a partir da condução de atividades dialogadas, durante o desenvolvimento de uma pesquisa participante em Terapia Ocupacional.

2. Método

Trata-se de uma pesquisa social qualitativa e descritiva com abordagem participante¹. A pesquisa Participante, para Pedro Demo (1995), é aquela que desmonta o sentido neutro do estudo social, desmascarando também a falácia da relação binária entre quem pesquisa e quem é pesquisada, marcada pelo par pesquisador-objeto no circuito conservador da pesquisa social. Propõe, deste modo, que a pesquisa participante se coloca como ferramenta para a produção de soluções contra hegemônicas, na produção de conhecimento.

A pesquisa participante aqui desenhada se apoia fortemente na produção de narrativas como sentido de produção de si no ato de narrar. A possibilidade do trabalho com narrativas, preservando seus aspectos estruturantes pautados na transmissão oral dos ensinamentos, é contribuir para a construção de memórias e manutenção de um patrimônio imaterial de alta influência para o contexto social. Essas vozes, embora silenciosas por muitos mecanismos, são também vozes silenciosas, as chamadas memórias clandestinas, que, conforme nos aponta Pollak (1989), desestabilizam, definem novos contornos, promovem outros relevos, às memórias hegemônicas, que se apresentam através do discurso oficial, como representantes de uma identidade nacional única. Para ele, "mesmo em nível individual, o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida" (Pollak, 1989, p.15).

Considerando que cada grupo constrói um discurso sobre si e sobre o mundo que lhe é característico, a narrativa é sempre uma ferramenta potente para a construção de memórias a partir do encontro. A busca por caminhos narrativos, que possam deixar que essas vozes tomem forma no discurso corrente, nos remete aos estudos de Sarlo (2013) sobre a forma como os grupos sobrevivem no tempo com suas tradições revitalizadas e atualizadas, em movimentos constantes de tensão entre o velho e o novo, como formas de pensar a tradição e suas matizes, num movimento "no qual o velho perdura como ruína e o novo emerge como fragmento" (Sarlo, 2013, p.56), impulsionando a potência das muitas memórias que surgem na interface desses encontros.

Esse encontro, no qual se produzem as narrativas, foi profundamente estudado por Benjamin, em especial, no que se refere ao valor de seu caráter "artesanal de comunicação", pois segundo Benjamin (1994, p. 205), "Ela não está interessada em transmitir o "puro em si" da coisa narrada como uma informação ou um relatório". É matéria viva e pulsante, que depende da condição de quem narra e de quem ouve.

¹ Os dados deste estudo fazem parte da pesquisa "Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro". Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup., 4(5), 563-583, 2021.

Refletindo sobre os elementos que possibilitam o diálogo e as condições de produção de narrativas, nas quais narradores e ouvintes se reconheçam produzindo algo novo, do grupo, no grupo, com o grupo, Costa (2007) reconhece, neste processo, as bases para escapar às tentações de um roteiro prévio, no qual o entrevistado já conhece a constelação de interesses do entrevistador. Neste processo de encontro, através da narrativa livre, apresentam-se os fundamentos do que considerou as potências da narrativa. Ao apresentar o método desenvolvido por Walter Benjamin, Sarlo (2013, p. 35) demonstra como o autor, através de um método próprio e extremamente minucioso, dedica-se ao estudo das narrativas e suas nuances, valorizando cada detalhe como absolutamente importante no processo de apreensão de um fenômeno. A autora o descreve como:

“O método poético em ação: Benjamin é sensível ao aspecto mais estranho, excepcional, fortemente individual da experiência; descobre no incomum o significado geral, em vez de buscar o geral no habitual e na acumulação do mesmo. Seu olhar é fragmentário, não por renunciar à totalidade, mas por procurá-la nos detalhes quase invisíveis”.

Essa concepção auxiliou na construção da proposta deste trabalho, na medida em que a possibilidade de olhar o peculiar, o pequeno, o sutil, aquilo que não aparece como discurso oficial, pode ser fator de análise potente dos grupos sociais de uma forma mais ampla.

Desta forma, a pesquisa foi conduzida no terreiro “*Ilê Asè T’Ogum Lomi Efon*”, filial do *Asé N’La Odé*, entre outubro e novembro de 2016, no município de São Gonçalo, no estado do Rio de Janeiro, Brasil. O terreiro foi fundado em 1990 e compreende uma comunidade de Matriz Africana da nação Efon, com algumas representações de umbanda, que realiza, além de seus cultos, projetos e ações nas áreas de saúde, cultura, cidadania, educação e meio ambiente.

O “*ERÊ YÁ L’OMI*” é um projeto voltado para as crianças e jovens deste terreiro e tem como foco a interação e o desenvolvimento deste público e o contexto da resistência e existência, buscando manter a vertente de patrimônio material e imaterial, cuidado, defesa e participação dos povos de terreiro de Matriz Africana na vida social mais ampla.

A pesquisa contou com a participação de sete *Erês* do projeto “*ERÊ YÁ L’OMI*”, que foram convidados a participar do estudo e a se envolverem na proposta metodológica das atividades dialogadas².

As atividades dialogadas compreendem um método de intervenção e pesquisa, que se caracteriza pela realização de atividade (individual ou coletiva) de reflexão temática e produção manual de produto, seguida ou permeada de diálogo em torno do tema e daquilo que vai sendo produzido (Moriyama, 2010).

A atividade dialogada foi proposta enquanto procedimento investigativo terapêutico-ocupacional, junto às crianças que estavam presentes no terreiro, uma vez por semana, durante o período de realização da

² As atividades foram autorizadas pelos responsáveis pelo terreiro e também pelos pais ou responsáveis pelas crianças participantes.

pesquisa, compreendendo oito encontros de uma hora e meia, em média. Foi elaborado um roteiro com perguntas temáticas, adaptado ao longo do processo, a fim de iniciar e sustentar o diálogo com as crianças em torno do tema de pesquisa – o envolvimento em ocupações tradicionais no cotidiano de terreiro. De forma geral, as perguntas se remeteram ao que era ser criança de terreiro - no terreiro e fora do terreiro - e o que era o projeto "ERÊ YÁ L'OMI". Foram utilizados diferentes materiais (papéis de diferentes cores, tamanhos e texturas, canetas e lápis), que serviram de suporte para a expressão da atividade dialogada, em forma de desenhos, escritas, dobraduras e conversas. Buscou-se, como desfecho das produções, a construção de um mural com as informações que estavam sendo construídas a respeito do cotidiano no terreiro. Para a construção do mural, foram surgindo temas-chave, a saber: Quem sou eu; Minha vida no terreiro; Ser criança de terreiro no terreiro; Ser criança de terreiro fora do terreiro; e o projeto "ERÊ YÁ L'OMI".

Foram feitos registros fotográficos autorizados, além da produção de diário de campo para o registro das falas dos Erês participantes, comportamentos e eventos aleatórios, bem como as percepções das pesquisadoras ao longo do processo. Os registros serviram de fonte de memória para a contextualização e análise dos dados produzidos.

Para preservar a identidade das crianças, as chamaremos durante o desenvolvimento do trabalho de "ERÊ". Esta pesquisa foi aprovada pelo comitê de ética do Centro de Filosofia e Ciência Humanas (CFCH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, CAAE nº 54203016.6.0000.5582, na qual todos os procedimentos éticos exigidos com os participantes foram tomados.

3. Resultados

Compreendendo que os *Erês* têm papel fundamental para a origem e oferta do projeto em estudo, além de serem protagonistas para as transmissões intergeracionais, buscou-se entender, a partir de suas opiniões e ideias-chaves, os fatores inerentes ao "ser criança de terreiro".

Quem sou eu?

Esta pergunta teve como intuito conhecer melhor os *Erês* que estavam participando da atividade, era uma forma de apresentação. A única orientação dada foi de que "fingissem" estar conversando com alguém ou utilizando uma rede social, fazendo uma espécie de "quem sou", mas articulado a "o que acho importante sobre mim e acredito que as pessoas devam saber?".

As respostas foram postas em papeis e, após cada um preencher, deu-se início a leitura dos mesmos, o que foi facilitando o diálogo e a interação, ao mesmo tempo em que criávamos uma atividade visual. A figura 1 apresenta uma visão geral sobre as informações que surgiram desta primeira atividade. As informações se apresentam combinadas, e não individualizadas, para que seja possível entender os *Erês* enquanto grupo, mesmo que composto de individualidades.

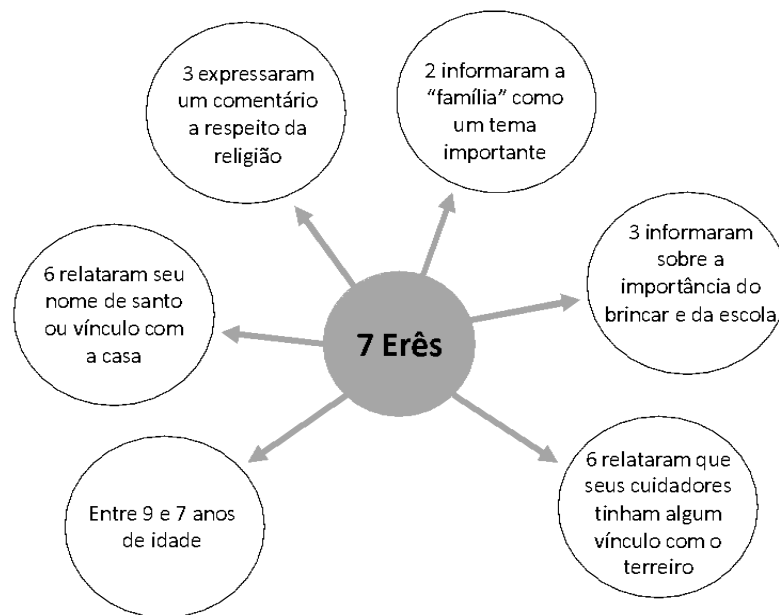


Figura 1: Informações produzidas pelos Erês na Atividade "Quem sou eu?"

As faixas de idade dos erês participantes do estudo variou entre 9 e 17 anos, o que os classificaram como crianças e adolescentes. Segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei 8.069/1990, é considerado "criança" o cidadão que tem até 12 anos incompletos e adolescentes com idade entre 12 e 18 anos. Para o terreiro, entretanto, essa diferenciação não existe, sendo todos chamados de *Erês*.

Torna-se relevante ressaltar a idade, visto que a escola e o brincar emergiram como temas referentes ao cotidiano das crianças e adolescentes. Todos os *Erês* estão na escola, sendo esse um requisito apontado pelos adultos como parte importante para que possam estar envolvidos nas atividades do projeto. O brincar como uma ocupação própria da criança foi mencionado apenas pelos mais novos, como em uma fala do *Erê* do projeto: "*Eu gosto de estudar e minha vida é assim aqui. Gosto de andar de bicicleta*" (*Erê do projeto*). O "aqui" retratado faz alusão ao terreiro.

A maioria dos *Erês* revelaram o seu nome de santo ou o vínculo que tem com a casa. Tais informações vão ao encontro das relações de identidade cultural e pertencimento, uma vez que expressam o simbolismo sobre os adeptos da religião e sua vinculação com o terreiro.

Por outro lado, há memórias que também se fazem presentes como elementos da violência, que imprimem sentidos na identidade, enquanto reflexos do período colonizador, tema que também foi expresso pelos *Erês*, como exemplificado nas falas a seguir:

Eu, um jovem que procura ser respeitado, tolerado pela sociedade, quero andar na rua com o meu branco e minhas guias, sem se sentir oprimido pela sociedade preconceituosa (*Erê do projeto*).

Dentro do terreiro, eu vivencio muitas coisas boas, que faz com que eu seja uma pessoa melhor. Muitas vezes sou ensinada a ter educação e respeito às religiões alheias. E, fora do terreiro, eu acabo sendo um pouco fechada quando o assunto é RELIGIÃO porque as pessoas acham que apenas a religião (delas) é válida e é claro que eu não concordo. Hoje faço parte de um grupo de dança referente a minha religião e, a cada apresentação, eu quero que as pessoas entendam e respeitem, a cada passo meu, porque sou coberta de asé e exijo respeito. (Erê do projeto).

É importante ressaltar que o terreiro também é trazido como forma de aprendizagem. Os *Erês* demonstram o projeto e suas ações como formas de resistência frente às questões de intolerância. O terreiro, então, é retratado e reafirmado como local privilegiado de cuidado inerente à tradição.

A tradição, a partir desses primeiros dados, é reforçada pela presença dos *òrisàs*, da dança, do respeito e da educação. Ressalta-se que dos sete *Erês* acompanhados, apenas um não foi iniciado na religião, processo pelo qual também descrevemos um caminho frente à resistência e que possibilita adentrar a hierarquia de forma mais participativa.

Refletindo sobre essas questões, observa-se um sentimento de comunidade tecido pelo envolvimento nas ocupações tradicionais e aquelas propostas pelo projeto, nomeadas como “família”, que foi enunciada em duas das falas dos *Erês*. A “família” aqui mencionada é a de santo – e, em muitos casos, coincide com a sanguínea – o que, durante o diálogo, pode ser melhor entendida.

[...]eu amo a minha religião porque aqui eu encontrei a família que lá fora eu não tinha. [...]minha família é tudo pra mim, é minha vida, que é a minha família dentro do terreiro, aqui eu fiz amigos que eu quero levar a minha vida toda. (Erê do projeto)

No presente terreiro, todos os *Erês* têm algum vínculo com a casa, seja espiritual ou sanguíneo, sendo que cinco relataram terem algum cuidador principal com vínculo próximo à casa. Enquanto dialogávamos sobre este assunto, um dos *Erês* concluiu: “(...) mas aqui é tudo família, quem não é irmão de santo, é tio, se não é primo de sangue. É tudo família! (Erê do projeto)”.

Minha vida no terreiro

A segunda pergunta elaborada pelo roteiro tinha como objetivo entender o que era ser criança de terreiro. Com toda simbologia inerente ao tempo nessas religiões, nos indagamos se não seria melhor entender antes o que era para eles “o terreiro”. Assim, notou-se que o melhor caminho seria entender primeiro o que é a “minha vida no terreiro...”.

Das respostas obtidas, destacam-se, além de ações práticas, os ensinamentos da religião:

Minha vida no terreiro é um grande aprendizado, aprendemos a ver o ser humano por dentro, respeitar a natureza, amar e respeitar o próximo. O importante é ter caráter e dignidade (Erê do projeto)

Minha vida no terreiro é muito boa, pois dentro dele eu aprendi a valorizar mais a natureza e aqui eu tenho muita responsabilidade, adoro dar defumador, a cultuar os òrisàs, estar em um solo de Candomblé, cantando e festejando aquela entidade ou òrisà. Eu adoro dar de comer as entidades etc. (Erê do projeto)

Eu danço, brinco e sou feliz porque, mesmo tendo que ter um certo sigilo e respeito com o que aqui nós fazemos (que não pode ser falado), sempre tem aquele momento de brincadeira entre todos, amo dançar minhas cantigas e cantá-las, pois, isso me deixa feliz. (Erê do projeto)

Minha vida no terreiro é super legal, aqui eu aprendi a cuidar, amar e respeitar. Eu gosto de tudo e de todos aqui no meu terreiro, eu sou uma pessoa feliz por saber que aqui eu tenho uma família para me apoiar e que está comigo a todo momento. (Erê do projeto)

Durante a conversa os Erês faziam “brincadeiras”, que demonstravam a participação delas em algumas dessas atividades, explicando melhor o que eram as suas funções: “Gosto mesmo é de fazer uns ebós, matar as galinhas...” (Erê do projeto). “Tocar atabaque!” (Erê do projeto).

Ao mesmo tempo em que os Erês se entrosavam, realizavam comentários quanto o “saber e executar”: “Na discussão sobre “Minha Vida no Terreiro”, um Erê disse: Eu gosto de dançar. Enquanto uns riam, outros falavam: *Tudo bem, ela disse que gosta, ela não disse que sabe!* (Nota de diário de campo, 26/11/2016).

Aproveitamos o momento para perguntar então quem seria, ou quais seriam, as pessoas responsáveis por ensinar as danças, as cantigas, as rezas, na perspectiva delas: “*Quem ensina são os mais velhos, o Erê, mas também aprendemos juntos. Ficamos olhando, participando, falando um para o outro*” (Erê do projeto).

Entendendo que compreender a opinião das crianças para esse questionamento se torna parte fundamental para a compreensão das dinâmicas intergeracionais no terreiro.

Ser criança no terreiro

A partir da atividade dialogada, as relações de responsabilidade são logo evidenciadas: “*Ser jovem de terreiro é ter responsabilidade como adulto e saber brincar na hora certa e saber respeitar os adultos e também saber se defender a si e aos irmãos.*” (Erê do projeto). “*Ser jovem de terreiro é, como todos, carregar uma responsabilidade que você tem que ter muito grande [...] e a hora de brincar, e a hora de se concentrar nas funções.*” (Erê do projeto).

Ao mesmo tempo, o fator social também aparece como ponto importante: “*Ser uma criança de terreiro é uma responsabilidade imensa, pois temos que fazer nossas coisas aqui dentro e lá fora, temos que estudar, mas é uma coisa que eu adoro. Asé, Asé e Asé!*” (Erê do projeto). “*Os adultos têm mais responsabilidade. Não que jovens e crianças não tenham, temos sim, só que o adulto, além deles ter responsabilidade com o terreiro, tem com nós jovens.*” (Erê do projeto).

Buscando compreender as particularidades do "lá fora" e do "ser exemplo" para a criança, chegamos a nossa quarta questão.

Ser criança de terreiro fora do terreiro

Ao serem questionados sobre como é ser criança de terreiro "fora do terreiro", a intolerância religiosa é trazida novamente em quase todas as falas:

Ser criança de terreiro fora do terreiro é saber lidar com as pessoas e amigos porque, quando contei para os meus amigos que eu era espírita, muitos deles viraram as costas para mim e até hoje implicam, mas eu não ligo e não vou mudar minha religião por causa de ninguém. Eu também pude ver quem são os amigos verdadeiros, muitos que diziam ser meu amigo hoje não falam mais comigo, mas eu não me importo, o que eles falam só me fortalece a conhecer mais a minha religião. (Erê do projeto).

Ser uma criança de terreiro fora do terreiro, no começo, foi difícil porque muitas pessoas que diziam ser meus amigos me desprezaram, me chamaram de macumbeiro e só faltaram pôr a mão na minha cabeça e começa a orar, eu tinha medo de sair na rua caracterizado porque as pessoas me mandavam piadinha, quando eu passava saíam da rua. Mas, hoje, eu participando de muitas palestras, eu vou de branco e, se alguém vim de graça, eu vou reagir e lutar até o fim. (Erê do projeto).

Os Erês têm na escola um território importante, sendo citada por eles:

(Ser criança de terreiro fora do terreiro) É fazer uma apresentação escolar referente à minha religião e as pessoas agirem com maldade, as pessoas falam para procurar Deus. Gente, eu não só procuro Deus, mas vivo com ele e tudo que vem dele porque òrisá é isso, é tudo base do que Deus criou. As pessoas te julgam e te atiram pedras, às vezes, só por você estar de branco e me pergunto 'cadê Deus no coração dessas pessoas?'. Muitas vezes, fui julgado sem elas saberem o que é a minha religião e isso é muito triste, mas tenho fé em Deus e nos meus òrisàs que isso vai mudar e eu vou ser respeitado, independente da minha religião. (Erê do projeto).

Eu lembro muito bem de quando tinha acabado de dar minha obrigação de três anos, ia para a escola todo paramentado, de quelê... um menino, todo dia, ficava jogando bolinhas de papel em mim, ficava implicando. E, antes de me ver assim, não era algo que ele fazia. Eu aturei calado, não podia me estressar ou fazer nada. Você sabe que não pode! E aí, quando tirei o quelê, eu fui resolver isso. Eu só pedi para que ele não fizesse isso mais, eu não era lixeira e, como ele, eu queria respeito também. Acho que ele esperava outra atitude, mas parou. (Erê do projeto).

Identificamos, nas falas acima, a forte presença de estigma, preconceito e intolerância, praticados, já desde a infância, por outras crianças da convivência diária dos Erês.

Durante o diálogo acerca da intolerância, começamos a direcionar a atividade para as formas de enfrentamento: se há e quais são as formas de enfrentamento. Quase em um senso comum, responderam que o respeito é um caminho, o silêncio e pedido (a seres superiores) para que isso pudesse ser resolvido e a demonstração do que era a religião seriam caminhos possíveis. A exemplo de ações práticas do que estavam falando citam o projeto do qual participam e as ações integradas a ele.

O projeto *ERÊ YÁ L'OMI*

Indagados sobre o que seria então o projeto em suas vidas cotidianas, responderam que era, na verdade, uma forma de aprender e ensinar. Aprender, pois conheciam novas pessoas, conheciam as danças e outras características, de outros *òrisàs*, diferentes dos que foram iniciados e são donos de sua cabeça. Além disso, citam o fato de conhecerem locais que não conheciam. Têm, no ensinar, um “novo olhar sobre a religião”.

Perguntados sobre como colocar isso no mural de imagens e textos que estavam criando, na proposta da atividade dialogada, optaram por colocar, então, o que seria a “força” do projeto, o “*asé*”. A palavra, então, é destacada bem grande no meio do mural e, em seu entorno, como descrito por eles, “o projeto é tudo isso que falamos e desejamos”. Assim, um compilado de palavras tomou conta do papel, rodeado pelas mãos que eram desenhadas, como forma de enfatizar a quem pertencia àquelas declarações.

Desta forma, sabendo das particularidades de povos e comunidades, pode-se apontar que o envolvimento em ocupações tradicionais dos *Erês*, participantes desta pesquisa, se retrata a partir das funções e aprendizados, pautados na tradição e nos processos de identidade, baseados na memória e na hierarquia transgeracional.

4. Discussão

Considerando que cada grupo constrói um discurso sobre si e sobre o mundo que lhe é característico, a narrativa é sempre uma ferramenta potente para a construção de memórias a partir do encontro.

A busca por caminhos narrativos, que possam deixar que essas vozes tomem forma no discurso corrente, nos remete aos estudos de Sarlo (2013) sobre a forma como os grupos sobrevivem no tempo com suas tradições revitalizadas e atualizadas, em movimentos constantes de tensão entre o velho e o novo, como formas de pensar a tradição e suas matizes, num movimento “no qual o velho perdura como ruína e o novo emerge como fragmento” (Sarlo, 2013, p.56), impulsionando a potência das muitas memórias, que surgem na interface desses encontros.

As Religiões de Matriz Africana são importantes demonstrações de resistência e salvaguarda aos cultos ancestrais, tendo, nos terreiros, uma construção concreta e subjetiva, acerca da sua ancestralidade, dos direitos, dos valores, do cuidado com as divindades e para com os outros, construindo papéis ocupacionais específicos e buscando a participação social e inclusiva para seus adeptos.

Desta forma, os terreiros são, por excelência, um espaço da pedagogização do candomblé e locais de produção de identidade cultural afro, onde se aprende a viver, segundo as práticas da comunidade religiosa, conhecendo seus preceitos, tecendo e aprofundando os vínculos com a família-de-santo, oportunizando o conhecimento sobre a luta e histórias de seus descendentes, possibilitando a construção de uma identidade cultural própria (Oliveira, 2014).

Hall (2000) afirma que o conceito de identidade cultural está vinculado, também, a um sentimento de pertencimento a uma comunidade ou território. Pollak (1992) acrescenta a sua relação com a memória, como fator importante dessa construção identitária.

Para Freire (2004, p.41), “ensinar exige o reconhecimento e a assunção da identidade cultural”. No terreiro, este processo se dá através do vínculo do sábio e educador, na figura do mais velho. Freire (2004) ressalta ainda a importância de o ensino estar baseado na valorização da integralidade dos sujeitos, seus processos históricos, culturais e influenciadores da construção identitária.

A tradição e os processos de construção de identidade também se fazem presentes, e únicos, quando relacionados aos seus impactos com/no cotidiano dos povos e comunidades de terreiro de Candomblé. Tendo, na relação com os *òrisàs* e das demandas de um processo colonizador, papéis ocupacionais muito específicos, dentro e fora do terreiro, além das relações interpessoais, intrinsecamente pautadas no respeito e no cuidado, mas, principalmente, de resistência.

Neste sentido, conforme as experiências narradas pelos *Erês* participantes desta pesquisa, por meio das atividades dialogadas, eles podem ser vistos como os mediadores entre a divindade e o recém iniciado, sendo o ponto de contato entre os dois mundos. São responsáveis por transmitir as mensagens da divindade e por ensinar e aprender as rezas, cantigas e danças. Podem ser vistos, também, como “[...] uma qualidade infantil do Orixá e um intérprete do santo” (Goldman, 1984, p.123).

Desta forma, o cotidiano de *Erês* no terreiro compreende o envolvimento em uma série de ocupações tradicionais orquestradas pela hierarquia civilizatória, que organizam e dão sentidos às formas de transmissão de conhecimento, e pelas memórias que oferecem estrutura para os rituais e os papéis desempenhados cotidianamente. Este cotidiano, estruturado pelas ocupações, é tecido a partir das tradições de cada nação de Matriz Africana.

Dos diferentes povos africanos, que aportaram violentamente no Brasil para serem escravizados, destacavam-se os Ewe-Fon, os Yorubás e os Bantus. “Cada ramo étnico deu origem a uma forma de culto, conhecidos como nações, que se distinguem através de aspectos como o conjunto de divindades veneradas, a musicalidade e a língua ritual” (Filho, 2009, p.17).

As nações advindas dos Ewe-Fon, dos Yorubás e dos Bantus são as nações de Jeje, Ketu e Angola, respectivamente, sendo conhecidas como as nações propulsoras do Candomblé no Brasil. As divindades cultuadas no Jeje são os *voduns*, no Ketu, os *òrisà* e, na Angola, os *jinkisi* (*nkisi*).

As nações têm em comum a noção de tempo, saber, aprendizagem e autoridade como sendo os pilares do poder sacerdotal, estabelecido a partir do processo iniciativo (Prandi, 2001). O tempo de iniciação de cada membro distingue os cargos e funções, individuais ou coletivos, dentro da casa de santo. Assim, nem sempre o mais velho em idade cronológica é tido como uma autoridade. Há crianças que ocupam cargos maiores que pessoas mais velhas cronologicamente, por terem um tempo de iniciação maior, como é destacado nas experiências do Erês desta pesquisa.

Os cargos e funções são confirmados a partir dos jogos divinatórios, pelas divindades de culto e/ou apontadas por cargos mais altos na hierarquia do terreiro. Esses cargos e funções são transgeracionais. Assim, uma criança e um adulto podem ter papéis muito parecidos. As crianças no Candomblé participam das funções e festas enquanto visitantes, mas também como iniciados, representando e agindo em altos cargos dentro do culto. Há, ainda, os casos dos *àbíkú* e *àbiàse*, que, desde muito cedo, já têm uma vida dentro da religião.

Caputo (2007) afirma que a participação das crianças nas atividades do terreiro se dá como modo de preparo, para que, no tempo adequado, possam tomar posse de seus cargos na hierarquia do culto, ao mesmo tempo em que possibilitam participar de outras funções que advêm com a posição que tomam com isso.

Evidencia-se, assim, uma troca de ensinamentos e aprendizagem, mas tendo, na figura do mais velho, o respeito enquanto à hierarquia. Mas, se a criança também é feita e tem o mesmo tempo de santo, ou mais, prevalece a hierarquia do sagrado ou a de caráter social? Esta questão também é levantada por Kramer (2000, p.155 como citado em Caputo, 2007, p. 96) sobre a necessidade de repensarmos a infância: "Como deixar de ser in-fan (aquele que não fala), como adquirir voz e poder"?

Assim, corroboramos com Caputo (2012), ao afirmar que:

As crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros. Devem, sim, muito respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antiguidade iniciática é superior à idade civil. Por exemplo, se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode perfeitamente ser responsável por lhes passar os ensinamentos (Caputo, 2012, p.72).

A participação na vida do terreiro engloba uma gama de ocupações coletivas imprescindíveis (Prandi, 2001), geralmente ligadas às funções e definidas pela participação, enquanto filho de santo. Há ainda responsabilidades individuais, que são os cargos que fazem alusão à divindade pessoal ou por herança familiar, embora existam exceções. As denominações e ações práticas são diferenciadas de acordo com cada nação e pelo funcionamento de cada terreiro.

No que tange às experiências do Erês desta pesquisa, os mais novos na religião são ensinados a como dançar, cultuar com bebidas, comidas e rezas e os cantos. Tendo, nas divindades cultuadas, uma aproximação que se relaciona aos processos de construção de uma identidade e pertencimento, coletivos

e individuais. Os frequentadores dos terreiros se identificam e buscam essa identidade a partir das características das suas divindades de cabeça ou que estejam em seus caminhos como protetores.

Através do conhecimento das características e da personalidade de cada divindade, que é passado através das danças, cantos e das oferendas, dá-se, então, o processo de construção da identidade. Esta é possível através da memória ancestral, da diáspora africana e das vivências e experiências pessoais e coletivas.

É na etapa da iniciação propriamente dita que o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que o transe implica. O iniciante fica recolhido por cerca de 21 dias, que são decisivos na sua trajetória religiosa. Durante este período, passado todo ele no *roncó*, a clausura, os contatos com o mundo exterior cessam. [...] Na iniciação, o *iaô*, ou quase *iaô*, aprende a dançar, aprende toda a coreografia da festa pública que encerra o recolhimento, aprende os gestos e posturas do orixá no barracão (Prandi, 1991, p.177).

Podemos correlacionar a feitura (ritual descrito como iniciação) e o transe inicial com a chegada e descoberta na religião. Há correlação com *abiãs* e afrodescendentes que estão em processo de identificação e (re) conhecimento, que vão além do terreiro, fazendo alusão à identificação social e cultural.

Contudo, ainda que com características bastante delimitadas, mas outras muito próximas, as entidades infantis se apresentam como primordiais no culto e na tradição, assim como as crianças encarnadas. Desta forma, observa-se a importância do envolvimento de crianças em ocupações tradicionais de terreiro e a atenção que terapeutas ocupacionais precisam ter para este tipo de cotidiano, a fim de desenvolver práticas realmente responsivas e atreladas ao sistema de significados, baseados nos modos civilizatórios das Religiões de Matriz Africanas, como o candomblé.

Observa-se, então, que, nos terreiros, os processos identitários levam as crianças e jovens, como adeptos, a novos modos de articulação entre suas origens e a complexidade das relações no mundo, que influenciam, como argumentam França, Queiroz & França (2016), em seus modos de ser e agir. Na presente pesquisa, o terreiro retrata essa questão diante da luta de direitos e resistência em prol da tradição, da ancestralidade e da cidadania, sobretudo, como enunciado pelos Erês, os conflitos e enfrentamentos com o preconceito e a violência religiosa.

Se por um lado esse tipo de violência está ligado à escravidão e a toda memória social, hoje encontramos um forte apoio da propagação e influência das religiões neopentecostais. Os neopentecostais acreditam que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, tendo como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha ou, até mesmo, como espaços privilegiados da ação dos demônios, os quais se "disfarçariam" em divindades cultuadas nesses sistemas (Silva, 2007b).

Tais relações com as Religiões de Matrizes Africanas se dão a partir das concepções de que as divindades cultuadas pelos povos de santo são “demônios”, principalmente aqueles relacionados aos povos de rua (*exus e pombo giras*), *eguns*, as incorporações, acusações de feitiçaria e falsa medicina e o uso de animais em algumas das religiões, como o candomblé.

Buscando entender a natureza e a extensão dos casos de ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras, Silva (2007b) classificou os atos como:

1. Ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo;
2. Agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros;
3. Ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços;
4. Ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras;
5. Ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos; e, finalmente,
6. As reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras (Silva, 2007b, p. 216).

Caputo (2012) destaca que, diante das pressões que as crianças e adolescentes de Religiões de Matrizes Africanas sofrem por parte da sociedade, principalmente na escola, os caminhos adotados por elas é, na maioria das vezes, o silêncio. A autora ainda reforça que:

Nos terreiros, as crianças e os adolescentes sentem orgulho de sua fé, são tratados com respeito, recebem cargos como adultos na hierarquia do culto e aprendem, entre outras coisas, um vocabulário imenso em yorubá. Já na escola, eles escondem a fé e inventam formas de invisibilidade para não serem discriminados (Caputo, 2012, p.186).

No contrapasso, há mecanismos públicos e jurídico-institucionais que visam não somente oferecer visibilidade à existência e participação das religiões de Matriz Africana na cultura brasileira, mas também mecanismo de proteção a seus adeptos. Sobre isso, a Resolução n. 68/237 da ONU (2013) proclamou a Década Internacional de Afrodescendentes, de 2015 a 2024, tendo como temática: “Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, com objetivo de promover o respeito à proteção e efetivação dos direitos constatados na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Tal ação reforça a importância de se compreender as formas de cuidado, acolhimento e participação a que as crianças estão sujeitas, a fim de dar visibilidade ao assunto e possibilitar a reflexão acerca do combate ao racismo, a discriminação e intolerância em nossa sociedade.

É, no espaço de terreiro, onde o cuidado e a ancestralidade se fazem presentes, mas que ainda sofre forte preconceito social e racial. Na Constituição Federal brasileira de 1988, no art. 5º, inciso VI, encontra-se: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. No inciso VIII: “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta, e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”.

Refletindo acerca dos resultados da pesquisa, as ocupações tradicionais permitem, portanto, traçar uma forte relação com as questões inerentes à cidadania e à articulação com diferentes dimensões, como a saúde, o social, a educação, a cultura e o meio ambiente, como demonstrados na importância do projeto *ERÊ YÁ L'OMI*. Estas questões dizem respeito às potencialidades de promoção de cotidianos, que sustentam modos de vida diversos, bem como rupturas e fragilidades do tecido social. Assim, tais questões devem estar postas nos processos terapêutico-ocupacionais, independente de qual campo de atuação.

Podemos entender, assim, com Costa (2012; 2016), a equivalência acerca da tradição, enquanto constituição de antiguidade e permanência de determinadas práticas coletivas, produzidas e produtoras de identidade comunitária, que são experienciadas desde a infância. No entanto, essa "antiguidade" pode estar pautada na necessidade de afirmar as identidades coletivas, desenhando fronteiras entre a comunidade e o de fora, entre a tradição e o que não é tradicional, enquanto elementos fundantes na prática social cotidiana. Assim, segundo a autora, as ocupações tradicionais precisam ser compreendidas como aquelas práticas que são produzidas e significadas coletivamente e que, portanto, devem ser tomadas como direito social, a fim de assegurar determinados modos de existência.

Torna-se importante ressaltar que, mesmo que o presente modelo de campos de atuação e conhecimento tenha forte embasamento na teoria de Pierre Bourdieu, este se mostra limitado ao tentar definir, por leis científicas, os campos a partir de fronteiras entre si, perdendo de vista a complexidade das sobre-bordas ou das bordas borradas. Além de não apresentar as questões pertinentes a crenças, a se incluir a religião e a espiritualidade como campos que compõem a vida cotidiana, baseados em outros saberes para além do científico.

Contudo, considerando a importância da ancestralidade, memória e tradições na constituição cotidiana de crianças de Religiões de Matriz Africana, que encontramos, no envolvimento ocupacional, uma unidade de análise importante, para que terapeutas ocupacionais, e áreas afins, possam alargar os fundamentos da área e basear os seus processos de intervenção em busca da realização das ocupações, de forma autônoma e interdependente, a fim de garantir a participação social e a cidadania.

5. Considerações Finais

A tradição e a ancestralidade constituem elementos fundamentais do envolvimento ocupacional de crianças e jovens de terreiro. Este envolvimento se refere a uma tessitura intergeracional, pois estão intimamente coligadas à (re)existência e às funções e aprendizagens no terreiro. Neste sentido, o projeto *ERÊ YÁ L'OMI* se mostra como um importante investimento, que amplia os cuidados inerentes aos conhecimentos e ensinamentos da religião, para uma visão integral e de seus impactos sobre o cotidiano de seus adeptos, promovendo também a consciência de cidadania.

As violências cometidas com os povos escravizados vindos da África durante a colonização se perpetuam nos dias atuais. As Religiões de Matriz Africana ainda sofrem com a intolerância, a perseguição, o racismo

e o preconceito plantados naquele período e cultivados ao longo dos séculos. Os resultados desta pesquisa trazem narrativas e expressões que demonstram formas de resistência e existência diante de situações em que o “negro” e/ou sua cultura são postos como minoritários ou inferiores.

Questionar a história dita oficial, narrada sob o olhar do colonizador, torna-se importante tanto para os povos que socialmente sofrem e sofreram, como enquanto influência nos meios acadêmicos e científicos. Cavas & Neto (2015) descrevem os estudos pós-coloniais e contracoloniais como uma disciplina que contribui para a discussão do interculturalismo, entendido como forma de administrar as diferenças e focar a identidade como uma construção histórica social.

Compreender as motivações de intolerância e racismo a que estão sujeitos os negros e suas tradições nos dias atuais é refletir acerca de um passado sem direitos e um futuro impreciso. Essa violência a qual o negro no Brasil esteve, e permanece, submetido não é apenas a da força bruta. Ela é exercida, antes de tudo, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro (Vilhela, 2006).

Ampliando-se o olhar, toma-se a escola como local importante, onde a criança aprende, interage e, poucas vezes, tem relações de troca de conhecimentos. Um modelo cartesiano é imposto, onde suas subjetividades não têm relevância. Diante do ensino de africanidades e afrodescendência, busca-se essa forma de enfrentamento, mas também de conhecimento e reconhecimento de um olhar contracolonial. Os *Erês* do projeto trouxeram em suas falas a relação da intolerância e da falta de respeito que esses espaços, muitas vezes, propagam.

Desta forma, evidencia-se não só a importância do cuidado prestado pelos e nos terreiros, mas também a construção de redes intersetoriais, formais e informais, como estratégia de construção e valorização da memória e tradição como aspectos da cidadania do povo de terreiro.

Por fim, os resultados possibilitam refletir sobre o compromisso político e social da Terapia Ocupacional, junto a povos de terreiro – no caso específico aqui tratado, para os *Erês*, alargando compreensões sobre os envolvimento ocupacionais cotidianos específicos. A garantia, para as crianças e jovens do acesso, do respeito e da valorização das ocupações tradicionais e, em muitos casos, também sagradas, pelos povos de terreiro, implica diretamente na defesa de direitos sociais, que asseguram a identidade cultural por meio de atividades e ações significantes, individual e coletivas.

Referências

Ariès, P. (1981). *História social da criança e da família*. Guanabara, 2^a ed.

Brasil. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. (2003). Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm

Brasil, Ministério da Saúde. *Estatuto da Criança e do Adolescente*.

http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/estatuto_crianca_adolescente_3ed.pdf.

Banjamin, W. (1994). *O narrador. Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 7ª ed. SP: Brasiliense, obras escolhidas, v.1, p. 197-221.

Caputo, S.G. (2007). Cultura e Conhecimento em Terreiros De Candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Revista Currículo sem Fronteiras*, 7 (2).

<https://www.curriculosemfronteiras.org/vol7iss2articles/caputo-passos.pdf>

Caputo, S.G. (2012). *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Pallas.

Cavas, C.D.S.T. & Neto, M.I.D'Á. (2015). Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, 6(2), 52-70. <http://doi.org/10.5212/Rlagg.v.6.i2.0004>

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (2007). (40ª ed.). Saraiva.

Costa, S. L. da, Correia, R. L., & Faria, R. da S. de. (2021). Ocupações tradicionais e Terapia Ocupacional. In F. N. G. de Oliveira, B. A. Takeiti, & C. R. A. de Carvalho (Eds.), *Terapia ocupacional, saberes e fazeres* (1st ed., Vol. 1). Brazil Publishing. <https://doi.org/10.31012/978-65-5861-381-7-24>

Costa, S.L (2012). Terapia Ocupacional Social: dilemas e possibilidades da atuação junto a Povos e Comunidades Tradicionais. *Cad. Ter. Ocup. UFSCar*, 2(1), p. 44. <http://dx.doi.org/10.4322/cto.2012.005>.

Costa, S.L. (2016). Tradição, território e ocupação: construções teórico-metodológicas na perspectiva da pesquisa colaborativa intepistêmica. [Projeto de pesquisa, Universidade de Brasília]. <http://www.dan.unb.br/component/content/article/14-ppgas/146-colaboradores-pos-doutorado>

Covre, M.D.L.M (1991). *O que é Cidadania?* Coleção Primeiros Passos. São Paulo-SP. Editora brasiliense.

Demo, P. (1995). *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo, Ed Atlas.

Dias, J.C.T. (2014). "Doce de Cosme e Damião: Considerações Sobre um Caso de Sincretismo". *Diálogos*, (11). https://www.revistadiálogos.com.br/Dialogos_11/pdf/Cosme_Damiao_julio.pdf

Filho, V.D.M. (2009). Estratégias de enfrentamento do povo de santo frente às crenças socialmente compartilhadas sobre o candomblé. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia]. https://pospsi.ufba.br/sites/pospsi.ufba.br/files/valter_da_mata.pdf

França, M. M. L.; Queiroz, S. B. & Bezerra, W. C. (2016). Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível?. *Cad. Ter. Ocup. UFSCar*, 24 (1), 105-116. <http://dx.doi.org/10.4322/0104-4931.ctoAO0583>

- Freire, P. (2004). *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo. Paz e Terra.
- Godoy, A.S. (1995). Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *Revista de Administração de Empresas*, 35(2), 57-63. <https://doi.org/10.1590/S0034-75901995000200008>
- Goldman, M. A. (1984). Possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. [Dissertação de Mestrado, Museu Nacional (UFRJ)].
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamento fronteirizo y colonialidad global. *Tabala Rasa*, 4, 17-48. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos da economia política e os estudos póscoloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147. <https://doi.org/10.4000/rccs.697>
- Hall, S (2000). Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Vozes, 103-133.
- Leite, V.F (2006). Candomblé e educação: dos ilês as escolas oficiais de ensino. [Dissertação de Mestrado, Universidade São Marcos].
- Moriyama, I.N.H (2010). Crianças e adolescentes em abrigo provisório – a perspectiva da terapia ocupacional. [Monografia, Universidade Federal de São Paulo].
- Oliveira, A (2014). *Corpo, Brincadeira e Aprendizagem entre Crianças de Candomblé*. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia.
- Organização das Nações Unidas. (2013). *Proclamação da década internacional dos povos afrodescendentes. Sexagésima oitava sessão*. Item 67 da agenda – Eliminação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas: a implementação completa da Declaração e do Programa de Ação de Durban. Original em inglês. Acessado em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2015/07/N1362881_pt-br.pdf
- Patriota, L.M (2002). Cultura, identidade cultural e globalização. *Caos - Revista Eletrônica do Centro de Ciências Sociais*, 1(4). <http://dx.doi.org/10.18391/qualitas.v1i1.8>
- Pollak, M (1992). Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, 5(10), 200-212. <http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos históricos*, 2 (3), 3-15. https://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf
- Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup., 4(5), 563-583, 2021.

Prandi, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*; HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo.

Prandi, R. (2001). O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16 (47), 43-58.

<https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>

Ramugondo, E. L., & Kronenberg, F. (2015). Explaining Collective Occupations from a Human Relations Perspective : Bridging the Individual- Collective Dichotomy. *Journal of Occupational Science*, 22(1), 3-16. <https://doi.org/10.1080/14427591.2013.781920>

Santos, A.K.A.D. (2006). *Infância e afrodescendente: epistemologia crítica no ensino fundamental*. EDUFBA

Contribuição dos autores: todos os autores foram responsáveis pela elaboração, formatação e revisão do texto.

Recebido em: 08/03/2021

Aceito em: 05/07/2021

Publicado em: 09/11/2021

Editor(a): Marina Di Napoli Pastore