

O FAZER COMO PRODUÇÃO DA VIDA: COTIDIANO, BEM VIVER E TERAPIA OCUPACIONAL EM UMA COMUNIDADE INDÍGENA KIRIRI

DOING AS PRODUCTION OF LIFE: DAILY LIFE, WELL-BEING, AND OCCUPATIONAL THERAPY IN A KIRIRI INDIGENOUS COMMUNITY

EL HACER COMO PRODUCTO DE LA VIDA: VIDA COTIDIANA, BUENA VIDA Y TERAPIA OCUPACIONAL EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA KIRIRI

 <https://doi.org/10.56238/arev8n2-135>

Data de submissão: 28/01/2026

Data de publicação: 28/02/2026

Bianca Ribeiro Santos

Terapeuta Ocupacional

Instituição: Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Endereço: Sergipe, Brasil

E-mail: ribeirobianca777@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-0669-660X>

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5537317471251737>

Fernando José Ferreira Aguiar

Doutor em Educação

Instituição: Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Endereço: Sergipe, Brasil

E-mail: doctufs@academico.ufs.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4052-1495>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2399116468481215>

Raphaela Schiassi Hernandes

Doutora em Saúde Coletiva

Instituição: Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Endereço: Sergipe, Brasil

E-mail: rapha_to@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9290-1003>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8796075177402052>

RESUMO

No cotidiano das comunidades indígenas, as práticas artísticas, os trabalhos manuais e as expressões corporais constituem modos fundamentais de produção da vida, transmissão de saberes e afirmação cultural. Na comunidade indígena Kiriri, essas práticas expressam formas próprias de organização social, política e simbólica, alinhadas à perspectiva do Bem Viver e à resistência frente a processos históricos de silenciamento e hierarquização cultural. Este estudo teve como objetivo compreender, a partir da perspectiva dos próprios integrantes da comunidade Kiriri, como se configura o “fazer” no cotidiano e quais relações sociais são produzidas e sustentadas nessas práticas. Trata-se de uma pesquisa de caráter exploratório, fundamentada na abordagem da pesquisa participante, que possibilitou a inserção da pesquisadora no cotidiano comunitário, respeitando os modos locais de produção de conhecimento. A produção dos dados ocorreu por meio de conversas informais, diário de campo e registros fotográficos, sendo a análise realizada a partir da Análise de Conteúdo das narrativas

dos participantes. Os resultados evidenciam que o cotidiano indígena se organiza segundo uma lógica distinta do produtivismo hegemônico, orientada por um “fazer” que articula dimensões humanas e não humanas, sustentado pela afetividade, pela coletividade e pela relação com o território. Esse modo de viver revela práticas de (re)existência que produzem sentido, identidade e continuidade cultural, dialogando com princípios da Terapia Ocupacional ao compreender o fazer cotidiano como espaço de produção de vida, vínculos, cuidado e participação social, tanto no âmbito individual quanto coletivo.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Cotidiano. Terapia Ocupacional.

ABSTRACT

In the daily lives of indigenous communities, artistic practices, handicrafts, and specific bodily expressions are fundamental modes of life production, knowledge transmission, and cultural affirmation. In the Kiriri indigenous community, these practices express unique forms of social, political, and symbolic organization, aligned with the perspective of Good Living (Buen Vivir) and resistance against historical processes of silencing and cultural hierarchization. This study aimed to understand, from the perspective of the Kiriri community members themselves, how "doing" is configured in daily life and what social relations are produced and sustained in these practices. This is an exploratory study, based on the participatory research approach, which allowed the researcher to be immersed in the community's daily life, respecting local modes of knowledge production. Data production occurred through informal conversations, field diaries, and photographic records, with analysis performed using content analysis of the participants' narratives. The results show that indigenous daily life is organized according to a logic distinct from hegemonic productivism, guided by a "doing" that articulates human and non-human dimensions, sustained by affectivity, collectivity, and the relationship with the territory. This way of living reveals practices of (re)existence that produce meaning, identity, and cultural continuity, engaging with principles of Occupational Therapy by understanding daily doing as a space for the production of life, bonds, care, and social participation, both individually and collectively.

Keywords: Indigenous Peoples. Daily Life. Occupational Therapy.

RESUMEN

En la vida cotidiana de las comunidades indígenas, las prácticas artísticas, el trabajo manual y la expresión colectiva constituyen modos fundamentales de producción de vida, transmisión de conocimiento y afirmación cultural. En la comunidad indígena Kiriri, estas prácticas expresan sus propias formas de organización social, política y simbólica, alineadas con la perspectiva del Buen Vivir y la resistencia a los procesos históricos de silenciamiento y jerarquización cultural. Este estudio busca comprender, desde la perspectiva de dos miembros de la comunidad Kiriri, cómo se configura la vida cotidiana y qué relaciones sociales se producen y sustentan mediante actividades prácticas. Se trata de una investigación exploratoria, basada en un enfoque participativo, que permite la inserción de la investigación en la vida cotidiana de la comunidad, respetando los métodos locales de producción de conocimiento. La producción de datos se obtiene a través de conversaciones informales, diarios de campo y registros fotográficos, con un análisis realizado mediante el análisis de contenido de las narrativas de los participantes. Los resultados muestran que la vida cotidiana indígena se organiza según una lógica distinta al productivismo hegemónico, guiada por un factor que articula las dimensiones humanas y no humanas, sustentada por la afectividad, la comunidad y la relación con el territorio. Esta forma de vida revela prácticas de (re)existencia que generan sentido, identidad y continuidad cultural, a través de los principios de la Terapia Ocupacional para comprender o experimentar la vida cotidiana como un espacio de producción de vida, vínculos, cuidados y participación social, tanto individual como colectiva.

Palabras clave: Pueblos Indígenas. Vida Cotidiana. Terapia Ocupacional.

1 INTRODUÇÃO

A vida cotidiana das comunidades indígenas é atravessada por práticas simbólicas, corporais e produtivas que articulam modos próprios de existência, organização social e produção de sentido. Nessas comunidades, a arte, os trabalhos manuais e as práticas corporais não se configuram como atividades dissociadas da vida social, mas como expressões constitutivas do viver coletivo, da transmissão de saberes ancestrais e da manutenção dos vínculos com o território, a natureza e a espiritualidade. Tais práticas sustentam processos de resistência histórica frente às dinâmicas coloniais, capitalistas e homogeneizadoras que, ao longo do tempo, buscaram silenciar e subalternizar os povos originários.

Nesse contexto, o presente estudo tem como objetivo compreender e analisar as percepções e os significados atribuídos pelos integrantes da comunidade indígena Kiriri às práticas cotidianas relacionadas à arte, aos trabalhos manuais e às expressões corporais, investigando como esses fazeres contribuem para a produção de sentidos, o fortalecimento identitário e os processos de (re)existência coletiva. Busca-se, ainda, estabelecer um diálogo entre essas experiências e os princípios da Terapia Ocupacional, profissão que reconhece o fazer humano e o cotidiano como dimensões fundamentais de sua prática e de sua reflexão teórica.

A Terapia Ocupacional, especialmente em sua vertente social, cultural e comunitária, compreende o cotidiano como espaço privilegiado de produção de vida, subjetividade e participação social, reconhecendo que os fazeres cotidianos são atravessados por relações de poder, cultura, história e território. Assim, ao aproximar-se dos modos de vida indígenas, torna-se fundamental adotar uma perspectiva que valorize a autonomia, o protagonismo coletivo e a diversidade sociocultural, em consonância com concepções ampliadas de saúde e com o princípio do Bem Viver.

Nesse sentido, compreender os modos de vida indígenas a partir de seus próprios referenciais culturais não apenas contribui para o reconhecimento de suas formas singulares de existir, mas também amplia o campo de reflexão da Terapia Ocupacional, ao tensionar modelos hegemônicos de produção, produtividade e cuidado, e ao afirmar o cotidiano como espaço político, ético e estético de resistência e criação.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 COMUNIDADE INDÍGENA, BEM VIVER, RELAÇÕES SOCIAIS E COTIDIANO

De acordo com os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o Brasil possui aproximadamente 1,7 milhão de pessoas indígenas, pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas, vivendo tanto em terras indígenas quanto em contextos urbanos (IBGE, 2023). Esses

números expressam não apenas a diversidade étnica e cultural dos povos originários, mas também a persistência histórica de suas existências, apesar dos sucessivos processos de violência, apropriação territorial e apagamento cultural iniciados com a colonização.

Os povos indígenas da América Latina habitavam esses territórios muito antes da invasão europeia, desenvolvendo formas próprias de organização social, econômica, política e simbólica. O processo colonial implicou genocídios, etnocídios e a desestruturação de modos de vida inteiros; contudo, mesmo diante desse cenário, as populações indígenas mantiveram e reinventaram suas culturas, afirmando-se como sujeitos políticos e coletivos por meio de rituais, práticas cotidianas, saberes tradicionais e papéis sociais historicamente construídos (Potiguara, 1989; Krenak, 2020).

Essa resistência não se dá apenas como oposição direta, mas como produção contínua de vida. Alcântara e Sampaio (2017) destacam que as lutas indígenas se fundamentam em conhecimentos ancestrais, populares e espirituais que escapam à lógica do cientificismo eurocêntrico, sustentando modos próprios de existir e de se relacionar com o mundo. Tais modos de vida encontram ressonância no conceito de Bem Viver, amplamente difundido nos debates latino-americanos contemporâneos.

O Bem Viver, conforme discutido por Boff (2010) e Acosta (2016), contrapõe-se à lógica do “viver melhor” associada ao progresso ilimitado, à acumulação de bens e à competitividade capitalista. Enquanto o “viver melhor” pressupõe que poucos vivam bem à custa da precarização da vida de muitos, o Bem Viver se fundamenta na centralidade do coletivo, na reciprocidade, no equilíbrio entre necessidades humanas e recursos naturais e na convivência harmônica entre seres humanos e não humanos. Trata-se de uma ética relacional que inclui a natureza como parte constitutiva da vida social, rompendo com a separação entre sociedade e ambiente.

Nessa perspectiva, o Bem Viver orienta práticas comunitárias baseadas na solidariedade, na simetria das relações e na valorização de todas as formas de vida (Acosta, 2016). As relações estabelecidas no cotidiano indígena, entre sujeitos, coletividades, território e natureza, configuram-se como dimensões centrais desse modo de vida, subvertendo a lógica individualista e produtivista dominante. Como apontam Alcântara e Sampaio (2017), a vida, nesse horizonte, não é medida prioritariamente por indicadores econômicos, mas por fatores relacionados à harmonia, ao pertencimento, à comunidade cultural e à produção de sentidos.

Corroborando, Acosta (2016) traz que o Bem viver “nutre-se dos aprendizados, das experiências e dos conhecimentos das comunidades indígenas, assim como de suas diversas formas de produzir conhecimentos” (p.74). O cotidiano, nesse contexto, assume papel fundamental como espaço onde se manifestam e se atualizam valores, saberes, práticas e relações sociais. Para Netto e Carvalho (2000), é no cotidiano que se organizam os papéis sociais, se constroem pertencimentos e se

legitimam práticas culturais. Na terapia ocupacional, o cotidiano é compreendido como uma categoria analítica que ultrapassa a noção restrita de atividade de vida diária, incorporando dimensões subjetivas, históricas e socioculturais do viver (Galheigo, 2003). Assim, compreender o cotidiano indígena implica reconhecer os fazeres como práticas políticas, identitárias e produtoras de vida.

Dessa forma, o Bem Viver tem sua relevância não apenas pelos aspectos filosóficos que os povos indígenas utilizam para orientar suas ações que os envolvem com a natureza, mas também, orienta as práticas coletivas de vida comunitária. Assim, o Bem Viver não seria um conceito acabado ou fechado, pois caminha como a vida em comunidade e as relações cotidianas que estão sempre sendo construídas e em transformação contínua, de acordo com as necessidades e demandas de cada contexto cultural, histórico e ambiental.

2.2 “O FAZER”: A EXPRESSÃO DE SENTIDOS E FORMA DE (RE)EXISTÊNCIA

Os fazeres cotidianos das comunidades indígenas podem ser compreendidos como práticas de (re)existência, conceito que amplia a noção clássica de resistência ao deslocar o foco da simples oposição às estruturas opressoras para a criação contínua de modos de viver, produzir sentido e sustentar a vida frente às adversidades históricas. Feitosa e Bomfim (2020), ao dialogarem com Gois (2012) e com a filosofia de Spinoza, destacam que, mesmo em contextos marcados pela violência estrutural, pela expropriação territorial e pela negação de direitos, os sujeitos e coletividades produzem forças criativas capazes de afirmar a vida e reinventar o existir. Nessa perspectiva, os afetos, compreendidos como dimensão constitutiva do ser humano, assumem centralidade nos processos de (re)existência, na medida em que impulsionam ações, fortalecem vínculos e ampliam a potência de agir e existir no mundo.

A noção de (re)existência permite, assim, compreender que os povos indígenas não apenas resistem às violências coloniais, capitalistas e assimilacionistas, mas produzem formas próprias de habitar o mundo, sustentadas por redes de pertencimento, pela relação com o território e por práticas culturais transmitidas entre gerações. Trata-se de um movimento ativo de produção de vida, no qual o fazer cotidiano assume papel fundamental na manutenção da identidade coletiva e na continuidade histórica dos povos originários. Nesse sentido, o Bem Viver pode ser compreendido como um campo ético-político de criação coletiva, no qual os fazeres cotidianos, artesanais, corporais, rituais, se configuram como espaços privilegiados de produção de sentido, pertencimento e afirmação cultural (Feitosa; Bomfim, 2020).

O fazer indígena, portanto, não se orienta por uma lógica utilitarista ou produtivista, mas por uma racionalidade própria, na qual o valor das práticas está intrinsecamente ligado às relações sociais,

à ancestralidade, à espiritualidade e ao cuidado com a vida em suas múltiplas dimensões. Nessa lógica, o fazer é, simultaneamente, meio e fim. Meio de transmissão de saberes, de fortalecimento dos laços comunitários e de organização social; e fim enquanto expressão de uma forma de existir que se sustenta na coletividade e na reciprocidade.

A arte, compreendida como produção cultural, ocupa lugar central nos processos de (re)existência. Conforme Wagner (2012) e Vidal (1992), o fazer artístico envolve a necessidade humana de criar e se constitui como forma de interação, comunicação e experimentação do mundo e de si. Nas comunidades indígenas, a arte não se configura como uma esfera separada do cotidiano, mas integra as práticas de vida, manifestando-se no artesanato, na pintura corporal, na música, na dança e nos objetos de uso cotidiano, articulando estética, funcionalidade, memória e espiritualidade.

Nesse contexto, as expressões artísticas ultrapassam a dimensão meramente estética e assumem significados profundos relacionados à cosmologia, à organização social e à relação com o território. Ao produzir seus artefatos, o artesão indígena não apenas cria um objeto, mas atualiza conhecimentos ancestrais, reafirma pertencimento e inscreve sua história no presente. Conforme apontam Castilho et al. (2017), o fazer artesanal expressa um conhecimento acumulado historicamente, transmitido entre gerações que marca a singularidade cultural e territorial de cada grupo. Trata-se de um saber tácito, incorporado ao corpo e ao gesto, que não se separa da vida comunitária.

Desta forma, a arte indígena pode ser compreendida como uma linguagem viva, dinâmica e processual, profundamente vinculada às relações sociais e à construção contínua da identidade étnica (Souza; Cândido; Curado, 2017). Ao contrário de uma concepção estática de cultura, nessas práticas evidenciam que a identidade indígena se constrói e se reconstrói no cotidiano, por meio dos fazeres, das narrativas, dos rituais e das experiências compartilhadas. O fazer artístico, assim, torna-se espaço de memória, criação e reinvenção, funcionando como refúgio frente às adversidades e como estratégia de afirmação coletiva.

Portanto, compreender o fazer indígena como prática de (re)existência implica reconhecer que essas ações cotidianas são atravessadas por dimensões políticas, afetivas e simbólicas. São fazeres que produzem vida, sustentam vínculos e afirmam modos próprios de existir, resistindo às tentativas de apagamento cultural e reafirmando a centralidade do coletivo, da ancestralidade e da relação com a natureza.

2.3 “O FAZER” PELO OLHAR DA TERAPIA OCUPACIONAL

A Terapia Ocupacional constitui-se historicamente como um campo de saber e prática que reconhece o fazer humano e o cotidiano como eixos estruturantes de sua atenção profissional. Diferentemente de abordagens centradas exclusivamente na normalização funcional ou na adaptação individual, a terapia ocupacional compreende o fazer como uma experiência complexa, situada histórica, social, cultural e politicamente, na qual se produzem sentidos, identidades, vínculos e modos de existir (Barros; Ghirardi; Lopes, 1999; Galheigo, 2003).

Nessa perspectiva, o fazer não se reduz à execução de tarefas ou ao desempenho funcional, mas se configura como produção de vida, atravessada por afetos, valores, crenças, saberes tradicionais e relações sociais. O cotidiano, entendido como categoria central da Terapia Ocupacional, é o espaço no qual se expressam tanto as possibilidades quanto as restrições impostas aos sujeitos e coletividades. É nele que se evidenciam desigualdades, mas também potências, sendo, portanto, um campo privilegiado de intervenção, criação e transformação (Galheigo, 2003).

Ao aproximar-se das comunidades indígenas, essa compreensão do cotidiano adquire especial relevância. Os fazeres cotidianos, como o artesanato, as práticas corporais, os rituais, as danças e os modos de produção coletiva, não se dissociam da vida comunitária, da relação com o território e da espiritualidade. Nesses contextos, o fazer não pode ser interpretado a partir de parâmetros ocidentais de produtividade, eficiência ou utilidade econômica, sob risco de reproduzir lógicas coloniais e etnocêntricas que desconsideram a diversidade dos modos de viver.

A Terapia Ocupacional, especialmente a partir de suas vertentes social, cultural e comunitária, tem tensionado esses modelos hegemônicos, defendendo uma prática comprometida com a ampliação da participação social, o reconhecimento da diversidade cultural e a valorização dos modos singulares de viver (Barros, 2004; Lopes; Malfitano, 2016). Nesse horizonte, os fazeres cotidianos são compreendidos não apenas como atividades, mas como atos políticos, formas de resistência e afirmação identitária, em profunda consonância com as experiências dos povos indígenas.

Essa concepção dialoga com o Método Terapia Ocupacional Dinâmica, que compreende o encontro entre sujeito, terapeuta e atividades como uma relação triádica voltada à construção compartilhada de sentidos no cotidiano e não à adaptação passiva a modelos normativos. O fazer, nesse contexto, configura-se como espaço de expressão, elaboração simbólica e transformação da realidade vivida (Benetton, 2012).

Nas comunidades indígenas, essa mediação assume características próprias, uma vez que os fazeres estão profundamente enraizados em saberes ancestrais e em uma lógica coletiva de existência. O fazer artesanal, corporal ou ritual deve ser reconhecido como prática viva, produtora de sentido,

pertencimento e continuidade histórica. As práticas artísticas e expressivas, nesse sentido, possibilitam a ressignificação do cotidiano, especialmente em contextos marcados por silenciamentos, desigualdades e restrições de expressão, atuando como linguagens sensíveis capazes de acessar dimensões subjetivas, simbólicas e coletivas da experiência humana (Nascimento, 2018).

A terapia ocupacional, ao incorporar essas linguagens em suas práticas, potencializa processos de fortalecimento das relações sociais, ampliação do protagonismo e promoção da autonomia e da participação social. Esses elementos dialogam diretamente com os modos de organização comunitária indígena, nos quais o coletivo ocupa lugar central e os fazeres são compartilhados como forma de transmissão de saberes, cuidado e fortalecimento da identidade cultural.

Além disso, a terapia ocupacional compreende o cuidado como um processo que ultrapassa a dimensão clínica individual, envolvendo aspectos territoriais, culturais e políticos. A prática profissional orienta-se, assim, pela defesa da vida em sua diversidade, reconhecendo os sujeitos como produtores de cultura e não apenas como usuários de serviços (Barros, 2004). Tal perspectiva é fundamental no trabalho com povos indígenas, pois implica reconhecer sua autonomia, seus saberes e suas formas próprias de cuidado.

O acompanhamento do fazer exige, portanto, do terapeuta ocupacional, uma postura ética de abertura ao outro, às incertezas e às singularidades de cada contexto. O valor do processo terapêutico reside menos no produto final e mais nas transformações que ocorrem ao longo do percurso, nos afetos mobilizados e nos sentidos produzidos no encontro (Martini; Carvalho Filho; Menta, 2002). Esse entendimento é particularmente relevante ao se considerar o fazer indígena como prática de (re)existência, sustentada por vínculos comunitários, pela memória coletiva e pela relação com a natureza.

Assim, ao dialogar com os modos de vida indígenas, a Terapia Ocupacional amplia seu próprio campo epistemológico, reafirmando o cotidiano como espaço de cuidado, criação e resistência. O fazer, nesse horizonte, passa a ser compreendido como expressão de vida, produção de identidade e afirmação coletiva, em consonância com os princípios do Bem Viver e com uma prática profissional comprometida com a diversidade cultural e a justiça social.

3 PERCURSO METODOLÓGICO

O percurso metodológico desta pesquisa orienta-se por uma abordagem exploratória, por possibilitar maior aproximação entre o pesquisador e participantes e favorecer a compreensão aprofundada do contexto investigado, de suas dinâmicas cotidianas e de seus significados socioculturais (Gonsalves, 2001). O estudo foi desenvolvido junto aos integrantes de uma comunidade

indígena do povo Kiriri, localizada na região de Mirandela, no município de Banzaê, no interior do estado da Bahia, considerando-se as especificidades históricas, territoriais, culturais e simbólicas que atravessam os modos de vida dessa população.

Como estratégia metodológica, adotou-se a pesquisa participante, caracterizada pela presença ativa do pesquisador em um campo de investigação constituído pela vida cotidiana de indivíduos e comunidades, na qual a produção do conhecimento ocorre a partir do envolvimento, da convivência e do diálogo estabelecido no próprio contexto pesquisado (Schmidt, 2008). Nessa perspectiva, o pesquisador não assume uma posição externa ou distanciada, mas se insere no cotidiano da comunidade, construindo relações que permitem aos participantes ocuparem diferentes lugares no processo investigativo, como informantes, colaboradores ou interlocutores. Tal deslocamento implica uma postura ética e metodológica sensível, que exige do pesquisador a disposição para mobilizar seus próprios modos de viver, pensar e sentir, a fim de encontrar e compreender os modos próprios de viver, pensar e sentir do outro, aspecto fundamental em pesquisas desenvolvidas em contextos comunitários e interculturais (Schmidt, 2008).

A comunidade investigada está situada no território do sertão baiano, em área caracterizada pelo bioma da Caatinga, cujas condições ambientais e climáticas influenciam diretamente os modos de vida, as formas de organização social e as práticas cotidianas do povo Kiriri. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população Kiriri é composta por aproximadamente 3079 integrantes autodeclarados, em sua maioria aldeados e concentrados na localidade de Mirandela. Entre as principais expressões culturais da comunidade destacam-se o Toré, o artesanato e as atividades agrícolas, práticas que se articulam à vida comunitária, à espiritualidade e à relação ancestral com o território. Atualmente, a língua falada é o português, resultado de um processo histórico de apagamento da língua originária Kipeá, inserido em um contexto mais amplo de colonização, expropriação territorial e imposição cultural vivenciado pelos povos indígenas no Brasil.

Foram convidados a participar da pesquisa todos os integrantes da comunidade com idade igual ou superior a 18 anos, independentemente de gênero. Compuseram o grupo de análise aqueles que manifestaram concordância em participar do estudo e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), respeitando-se os princípios éticos que regem pesquisas com seres humanos. O estudo foi desenvolvido em conformidades com as diretrizes éticas vigentes, tendo seu início condicionado à aprovação pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe e pela Comissão Nacional de Ética e Pesquisa (CONEPE-BRÁSÍLIA) sob o Parecer 5.946.410/ CAAE 65700822.0.0000.0217. Todos os participantes foram devidamente informados sobre os objetivos da pesquisa, os procedimentos de coletas de dados, os possíveis riscos e benefícios, bem como sobre a

garantia de anonimato, confidencialidade e o direito de recusa ou desistência a qualquer momento, sem qualquer prejuízo. Considerando o desenvolvimento da pesquisa em contexto indígena, foram observados princípios éticos adicionais relacionados ao respeito à autonomia coletiva, aos saberes tradicionais, às formas próprias de organização comunitária e aos modos de vida da comunidade, buscando-se sustentar uma postura ética, dialógica e intercultural ao longo de todo o processo investigativo.

A produção dos dados ocorreu em diferentes etapas. Inicialmente, realizou-se um levantamento bibliográfico com o objetivo de subsidiar reflexões teóricas sobre os temas abordados no estudo, a partir da literatura acadêmica científica, bem como de materiais publicados direta ou indiretamente sobre a comunidade, como apresentações institucionais e matérias veiculadas em sites de notícias. Após essa etapa e a aprovação ética, foi realizado o trabalho de campo, que compreendeu um período de permanência na comunidade de uma semana (sete dias), acrescido do Dia dos Povos Indígenas, totalizando oito dias de convivência, observação e interação no território.

Durante o trabalho de campo, utilizou-se a observação participante, também denominada observação ativa, compreendida como uma técnica que possibilita o conhecimento da vida de um grupo a partir de seu interior, por meio da inserção do pesquisador em suas práticas cotidianas (Gil, 2008). A observação do cotidiano foi articulada à realização de conversas livres, em grupos e de forma individual, com os integrantes da comunidade que aceitaram participar da pesquisa. Essas conversas foram conduzidas a partir de perguntas norteadoras, voltadas à compreensão das atividades realizadas no dia a dia, dos significados atribuídos a essas atividades e dos benefícios percebidos pelos participantes em relação às práticas desenvolvidas na comunidade.

As conversas foram gravadas, mediante autorização dos participantes, e posteriormente transcritas na íntegra, visando garantir maior fidelidade às falas e subsidiar a análise qualitativa dos dados. Para o registro sistemático das experiências vivenciadas em campo, utilizou-se também o diário de campo, instrumento amplamente empregado em pesquisas de inspiração antropológica, que possibilita o registro detalhado das observações, impressões, reflexões e situações observadas ao longo do contato presencial com os participantes (Triviños, 1987). Complementando, foram realizados registros fotográficos, respeitando-se os limites éticos acordados com a comunidade.

A análise dos dados fundamentou-se na análise qualitativa de conteúdo das conversas realizadas e dos registros produzidos no diário de campo. As transcrições foram lidas de forma cuidadosa e interpretativa, articulando-se as falas dos participantes, as percepções do pesquisador e o diálogo com a literatura pertinente. Tal abordagem busca compreender aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-se na interpretação da dinâmica das relações sociais, dos sentidos

atribuídos às práticas cotidianas e dos modos de vida construídos coletivamente no território (Gerhardt; Silveira, 2009).

4 DISCUSSÃO E RESULTADOS

Durante o processo analítico, os participantes foram identificados por meio de numeração, com o objetivo de preservar sua identidade e garantir anonimato, em conformidade com os princípios éticos da pesquisa.

4.1 O COTIDIANO COMO BEM VIVER: FAZER, COLETIVIDADE E TERRITÓRIO

Os modos de viver, pensar e produzir a existência entre os povos indígenas constituem-se de forma singular, indissociáveis de suas cosmologias, de seus territórios e das relações que estabelecem com a natureza e entre si. Conforme aponta Krenak (2020), a existência indígena se sustenta em escolhas éticas que não colocam em risco a vida, humana ou não humana, e afirmam uma convivência respeitosa com os seres que compartilham o território. Essa perspectiva atravessa as narrativas dos participantes, nas quais o cotidiano é descrito como profundamente permeado pelo “fazer”, entendido não apenas como atividade produtiva, mas como expressão de valores, afetos, espiritualidade, pertencimento e resistência cultural.

Essa compreensão se evidencia quando o Participante 0 associa o trabalho à cultura, ao amor e à relação espiritual com a terra, indicando que o fazer se orienta por uma ética do cuidado e do respeito ao território:

“[...] para trabalhar, é necessário amor, para todos, pois o trabalho é feito na cultura, a cultura de nós, da gente, porque a cultura vem da mata e da mata a gente tem o protetor que ensina o caminho do ruim e do bom, para quem quer acompanhar o ruim acompanha, mas o caminho do bom, de nós índio é o caminho que anda no amor, no amor a Deus e o nosso protetor da terra, de todos. É somente dessa forma que podemos trabalhar com respeito a todos e, principalmente, a natureza que nos dá e mostra muita coisa [...]” (Participante 0).

Pensar esse modo de viver e fazer implica dialogar com o conceito Bem Viver, compreendido como princípio ético-político e projeto de vida coletiva sustentado pela convivência equilibrada entre os seres humanos e destes com a natureza (Rosa, 2019; Acosta, 2016). Ao contrapor-se à lógica da acumulação e da exploração, o Bem Viver valoriza a reciprocidade, cuidado, respeito aos ciclos naturais e centralidade das relações. Nessa direção, o fazer cotidiano pode ser compreendido, também, como produção de sentido e humanização, aproximando-se do que Pilan (2010) discute sobre a arte

enquanto manifestação humana que mobiliza emoções, produz e acompanha as pessoas ao longo da história.

A articulação entre fazer, subsistência e cuidado com o território, aparece de forma recorrente nas falas sobre a agricultura. O Participante 2 descreve um modo de produção orientado pela sobrevivência e pela preservação animal, e não pelo excesso:

“[...] nosso dia a dia é baseado na atividade do plantio [...] nosso plantio não tem intenção de plantar muito, mas para termos nossa sobrevivência [...] **nosso foco é nossa sobrevivência e a preservação da natureza, um equilíbrio positivo entre todos**. Se sobrar um pouco vendemos, mas não é prioridade [...]” (Participante 2).

Essa perspectiva dialoga com Alencar (2009 apud ROSA, 2019), ao afirmar que o Bem Viver se vincula à consciência indígena e à relação ancestral com a terra, compreendida não como recurso a ser exaurido, mas como fonte de vida, cuidado e pertencimento. Diferentemente da racionalidade capitalista, retira-se da terra apenas o necessário, respeitando seus ciclos e seu tempo. Esse princípio se expressa quando o Participante 2 destaca a ética do “esperar” e do respeitar os períodos da natureza, inclusive no que se refere à caça:

“[...] nós trabalhamos de acordo com o período, pensando na nossa sobrevivência, não almejamos o exagero, esperamos o tempo nosso e o tempo da natureza. Agora não podemos caçar, pois eles estão reproduzindo [...] essa é a importância da tradição indígena, preservar, ter a paciência para entender o processo, os períodos [...] aprender a esperar o tempo [...]” (Participante 2).

Ao reconhecer a natureza como sujeito de direitos, o Bem Viver se opõe ao individualismo e implica uma relação de corresponsabilidade com o ecossistema (Alcântara; Sampaio, 2017; Acosta, 2016). Nessa concepção, o território não é cenário, mas condição de existência, espaço de vida, memória e identidade, como evidencia o Participante 1.

“Nosso objetivo principal é a preservação de nosso território, da nossa terra. [...] nós índios preservamos a natureza, pois dentro dela temos a alimentação e muitas outros benefícios [...]” (Participante 1).

O cotidiano Kiriri aparece, assim, organizado por um conjunto de fazeres que se revezam conforma o tempo da natureza, produzindo ritmos próprios de vida e trabalho, como expressa o Participante 3:

“[...] os afazeres vão se revezando no decorrer do ano, época de chuva vou para a roça, época do verão faço meus jarros [...] o importante é saber o tempo de cada coisa, o tempo da natureza e não o nosso tempo [...]” (Participante 3).

Essa relação intensa com o território sustenta a produção de saberes enraizadas nas vivências diárias, transmitidas de geração em geração por meio da oralidade, pela experiência e pelo próprio fazer (Diegues et al., 2000). Os participantes ressaltam a responsabilidade coletiva de ensinar às crianças e aos mais jovens os conhecimentos relacionados à terra, às plantas, aos animais e às práticas culturais:

“[...] vivemos, aprendemos e ensinamos aos mais novos [...] todo esse ensinamento e sabedoria de lidar com a terra, respeitar todos os seres, a natureza, o meio em que vivemos, lembramos que a ciência é muito importante, já sabemos, mas, principalmente, não podemos esquecer dos ensinamentos que tivemos da outra geração, além do amor, amor por tudo e por todos, sem ele nada se constrói, só se perde, tudo se acaba [...]” (Participante 1).

Nesse sentido, os fazeres cotidianos configuram-se como dispositivos de ensino e aprendizagem, nos quais o conhecimento é produzido e compartilhado no próprio ato de fazer:

“[...] nossa teoria, nosso conhecimento, é passado no verso, por exemplo, cantar a roda, juntar as crianças e fazer aquela roda grande, ensinando [...]” (Participante 0).

“[...] vim acompanhando o processo do meu pai na agricultura, fui aprendendo com ele e agora vou passando para os meus filhos, fazendo e mostrando como se faz [...]” (Participante 2).

Esses fazeres não se realizam de forma isolada, são atravessados pelas relações, pela vida em coletividade e pela comunhão entre os membros da comunidade, dimensões centrais do Bem Viver. O Participante 2 explicita que a “vida boa” e longa depende de vínculos verdadeiros e afetivos, sustentando o cotidiano como experiência relacional:

“[...] as nossas atividades são feitas quase todas em comunhão, nas relações. As relações são muito importantes. Pode viver todo mundo junto, mas, sem ter uma relação verdadeira um com o outro. Não podemos isso. Precisamos lembrar que a vida é desfecho, então, para termos uma vida longa, uma vida feliz, temos que estar um para o outro, sem as relações e afetos não é possível viver uma vida longa e boa [...]” (Participante 2).

A união aparece ainda como base de fortalecimento comunitário e articulação como políticas públicas, como destaca o Participante 4:

“[...] nós estamos muito unidos, assim estamos conseguindo mais coisas para a comunidade [...] depende de união e confiança entre nós, em tudo o que fazemos e realizamos (Participante 4).

Nesse sentido, o Bem Viver implica defender cotidianamente a identidade, os direitos e o território, sustentando modos próprios de existir que não se submetem a expectativas externas de adequação. Essa autonomia do modo de ser é afirmada quando o Participante 2 recusa a viver conforme os padrões impostos de fora:

“[...] às vezes, o povo chega aqui e fala que tenho que ser de uma forma ou de outra. Eu digo que não, pois é o meu modo de viver [...] não funcionamos da forma com que os outros querem, mas com a nossa forma de ser [...]” (Participante 2).

Outro aspecto central do cotidiano Kiriri refere-se aos saberes tradicionais de cuidado e saúde, compreendidos como conhecimentos que antecedem os livros e se sustentam na sabedoria transmitida pelas gerações:

“[...] o saber como um conhecimento que precisa vir antes dos livros, que para aprender é preciso sabedoria, para que, assim, os valores essenciais da vida não se percam” (Participante 7).

O uso de plantas medicinais aparece como prática recorrente nos momentos de adoecimento, sendo reconhecido como primeira forma de cuidado, inclusive em situações recentes como a pandemia da COVID-19:

“[...] quando sentimos mal, buscamos as plantas, primeiro nosso conhecimento, depois os outros [...]” (Participante 2).

Essas práticas articulam cuidado, espiritualidade e cultura, compreendida como força vital da comunidade:

“Somos primeiramente tementes a Deus e a nossa cultura, nossa cultura é a nossa força [...]” (Participante 0).

Os fazeres também se expressam por meio da arte, do artesanato, das pinturas corporais, das danças e dos rituais, que assumem função simbólica, identitária e política. O Licuri surge como elemento central da sobrevivência e da resistência do povo Kiriri:

“Licuri é a fonte da sobrevivência da gente, até a roupa que nós usamos é feita da fibra do licuri, é a fibra da resistência dos povos, dos 500 anos de resistência, então, é essa que é a nossa história [...]” (Participante 8).

A tentativa de apagamento identitário, como a substituição do nome tradicional “Saco dos Morcegos” por “Mirandela”, é percebida como violência simbólica (Feitosa; Bomfim, 2020), como expressa o Participante 4:

“[...] não vejo como Mirandela, vejo como Saco dos Morcegos [...]” (Participante 4).

Nesse contexto, o fazer cotidiano se converte em linguagem de resistência e consciência política, reafirmando a etnia e os direitos do povo Kiriri. Essa dimensão aparece de forma potente na fala do Participante 1: *“a minha arma é o arco, flecha, o cocar e o maracá”*. A afirmação desloca a ideia de “arma” para o campo simbólico-cultural, evidenciando que a resistência se dá na manutenção cotidiana de saberes, práticas, objetos, cantos e rituais que sustentam a continuidade da vida e da identidade indígena.

Nesse processo, memória e identidade assumem papel fundamental na afirmação cultural e política da comunidade, fortalecendo o reconhecimento de si e do território como espaços de resistência (Souza; Cândido; Curado, 2017). A memória, acionada nas narrativas e nos fazeres tradicionais, sustenta a transmissão dos saberes ancestrais e reafirma a pertença coletiva, enquanto a identidade se constrói e se atualiza na relação com o território, com a história e com as experiências compartilhadas.

A arte, o artesanato, as pinturas corporais, as danças, o Toré e mesmo práticas contemporâneas, como o futebol, integram o cotidiano Kiriri como expressões vivas de identidade, coletividade e pertencimento. O Toré, por exemplo, é descrito como canto sagrado que articula espiritualidade, natureza e união comunitária, constituindo-se como prática central de reafirmação cultural:

“O Toré é canto sagrado, envolve a união, a força, pra sustentar sua cultura, envolvendo as artes, a natureza, a água, o fogo, os animais pequenos, os grandes. É puxado pelo mestre do canto [...]” (Participante 1).

As pinturas corporais, por sua vez, expressam resistência e esperança, transformando o corpo em território simbólico e político, no qual se inscrevem valores, histórias e pertencimentos (Velthem, 2010).

“[...] existem vários significados em questão da pintura, mas para nós o que significa mais é nossa resistência, e a esperança [...]” (Participante 5).

Além disso, elementos contemporâneos, como o futebol, não substituem as tradições, mas se articulam a elas, produzindo processos de ressignificação e hibridização cultural (Canclini, 2003). Essa prática emerge como espaço privilegiado de encontro, convivência e fortalecimento comunitários:

“[...] o futebol é muito importante para a gente aqui, todos nós gostamos de jogar, dos mais novos aos mais velhos. Até times de mulher tem [...] é um momento de grandes relações. Pois, das poucas atividades, talvez, essa seja a única que todos participam, seja assistindo, torcendo ou jogando. É um momento de estarmos todos juntos” (Participante 2).

Assim, o cotidiano da comunidade Kiriri é atravessado por múltiplos fazeres, agricultura, artesanato, práticas corporais, rituais, jogos e trabalhos coletivos, que, embora distintos em forma e finalidade, compartilham um mesmo sentido: a produção da vida em coletividade, a transmissão dos saberes tradicionais e a afirmação da identidade indígena. Alguns desses fazeres geram renda, outros não, mas todos são essenciais para a manutenção da existência, da cultura e da resistência do povo Kiriri.

4.2 DO “FAZER” À PRODUÇÃO DE VIDA: TERAPIA OCUPACIONAL, BEM VIVER E (RE)EXISTÊNCIA NO COTIDIANO

De acordo com Elmesany (2010, p. 39) a terapia ocupacional se inscreve no campo da saúde com um compromisso de atenção integral e humanizada, tendo como foco o fazer humano e a ampliação de projetos de vida diante de limitações e rupturas de cotidiano. Nessa direção, o fazer não é tomado como simples execução de tarefas, mas como via de expressão e elaboração de emoções, de comunicação e de reorganização das experiências, permitindo que demandas do dia a dia sejam vividas de modo significativo e que novas possibilidades de existir e participar socialmente sejam construídas para além do diagnóstico e da doença.

Essa dimensão aparece nas narrativas quando o reconhecimento do que se produz reafirma capacidade, valor e protagonismo, como explicita o Participante 8:

“[...] é muito bom quando vendo essas coisas que eu faço, pois, as pessoas admiram e gostam, você se sente importante, capaz [...]” (Participante 8)

Ao discutir a cerâmica indígena, Castilho et al. (2017) destacam que se trata de uma forma de identidade cultural e memória étnica, funcionando como “instrumento de ser e viver o cotidiano da aldeia” (p. 191). Nas falas, o fazer se vincula ao reconhecimento social e à dignidade, dimensões que Benetton, Tedesco e Ferrari (2003) compreendem como sustentadas pelo caráter social das atividades,

na medida em que a experiência e a ação cotidiana podem ser reconstruídas e valorizadas. Essa percepção também é reafirmada pelo Participante 6:

“[...] o trabalho, estas atividades que você fala, é gratificante para nós [...] quando as pessoas elogiam nosso trabalho, nossa criatividade, nossa habilidade [...] quando compram é uma forma de elogiar o que fizemos [...]” (Participante 6).

Nessa perspectiva, a cultura não se reduz a um traço identitário abstrato, ela produz pertencimento, gratificação, compartilhamento de valores e pode, inclusive, operar como elemento de agregação social e dimensão econômica (Castilho et al., 2017). Para a terapia ocupacional, essa compreensão é decisiva, porque sustenta práticas que se voltam ao contexto social e cultural do sujeito, promovendo diálogo entre vida cotidiana, comunidade e território. Como afirmam Castro et al. (2001, p. 55), “o sentido fundamental das atividades é ampliar o viver e torná-lo mais intenso, nunca diminuí-lo ou esvaziá-lo” (Castro et al., 2001, p. 55).

É nessa perspectiva que o *setting* da terapia ocupacional pode ser compreendido como espaço promotor do fazer humano sustentado na relação triádica (terapeuta ocupacional – sujeito – atividades), mantendo-se aberto para que o sujeito entre e dele saia, conforme seus ritmos, desejos, necessidades e possibilidades (Ferrari, 2008). As atividades, nesse encontro, são entendidas como construções sócio-históricas e relacionais, atravessadas por experimentações conjuntas e por processos de aprender e ensinar possibilidades de fazer que ampliem espaços saudáveis. A fala do Participante 2 ajuda a exemplificar essa dimensão de aprendizagem situada e, ao mesmo tempo, a necessidade de preservar raízes e tradições:

“Vieram técnicos da Funai nos ensinar a plantar, por exemplo, a Manaíba. Eu lembro de tudo isso. A agricultura mostra muito do nosso crescimento, desenvolvimento e aprendizagem, uma transformação que conquistamos, assim, conseguimos aprender muita coisa com eles. Mas, o importante, também, é preservar e manter nosso costume, nossas raízes, nossas tradições [...]. Aprender muito, mas preservar sempre [...]” (Participante 2).

Por isso, tanto nos fazeres comunitários quanto nos encontros terapêuticos, torna-se fundamental não perder a sensibilidade de reconhecer a essência de quem está presente, evitando deslocar a condição viva do sujeito para uma posição fechada, passiva ou normalizadora, sobretudo quando isso implica impor modo de ser que não faz parte de sua identidade, subjetividade, cultura e contexto. A terapia ocupacional, nesse ponto, se alinha a uma ética do cuidado que acolhe a vida como ela é, com limites, contradições, alegrias e dores. As falas indicam que, na comunidade, os afetos não são negados, mas sim, vividos e elaborados com sinceridade e intensidade, como revela o Participante 4:

“[...] problemas, tristezas, dificuldades, nós temos. Quem não tem? O que importa é o que vamos fazer com tudo isso [...] não dá para ficar sentado de braço cruzado, esperando cair do céu [...]” (Participante 4).

Feitosa e Bomfim (2020) contribuem ao mostrar que, nesses espaços, os sentimentos se vinculam à vivência coletiva da espiritualidade “implicando os medos e a potencialidade da dança, do rito e do saber-se amparados por seres encantados, os quais são considerados espíritos em certo nível de evolução, que tornam-se guardiões dos territórios e das pessoas vivas, contribuindo para o bem da coletividade” (p. 727). Em contraste, a sociedade contemporânea frequentemente reprime afetos e patologiza a vida, sustentando a expectativa de uma felicidade plena e irreal. A fala do Participante 6 explicita uma ética da vida possível, feliz, mas não perfeita, que se aproxima daquilo que a terapia ocupacional busca acolher no cotidiano:

“[...] lembrando que a felicidade nem sempre é o que queremos, na família teremos raivas, nem tudo que queremos iremos ter, não vamos viver apenas com sentimentos bons, teremos momentos ruins, faz parte de nossa existência [...]. Portanto, não deixem de procurar ter uma vida feliz, mas nunca perfeita [...]” (Participante 6).

Assim, na terapia ocupacional não se trata de produzir sujeitos “perfeitos” ou de restaurar um ideal anterior ao sofrimento; trata-se de trabalhar com o presente, único tempo onde a vida pode ser construída, reconhecendo potências e fragilidades, acolhendo necessidades, sonhos, medos, desejos e alegrias. Nessa direção, Cardinalli e Silva (2021, p. 11) tensionam a pergunta “*a quem serve a terapia ocupacional?*”, defendendo um compromisso ético-político-cultural orientado a reverter lógicas capitalistas, coloniais e patriarcais, com foco nas atividades humanas e na problematização dos efeitos do poder sobre elas, o que atravessa “práticas de cuidado, produção de conhecimentos, cultura e vida”.

A aproximação com o Bem Viver, nesse sentido, amplia a compreensão do fazer como produção de vida e (re)existência, não negando a realidade, mas transformando afetos e adversidades em potência, por meio da relação com os outros, com o contexto e com a preservação cultural (Feitosa; Bomfim, 2020). Em Castro e Silva (2002), o fazer se articula a dois níveis, prático e espiritual, ao mesmo tempo em que permite ao sujeito transformar a realidade e expressar-se por uma linguagem própria, produzindo reconhecimento e comunicação. Essa dinâmica aparece quando o Participante 6 enfatiza que mudar é parte do processo, sem que isso signifique perder a identidade.

“[...] temos muitas dificuldades e problemas, mas, não podemos ficar sentados, temos que se mexer, mudar sempre. Aprender todos os dias, cada dia somos diferentes, mudar não é perder nossas tradições, nossa identidade, é transformador [...]” (Participante 6).

É precisamente esse deslocamento da passividade para o protagonismo que atravessa o cuidado da terapia ocupacional. Elmesany (2010) afirma que o terapeuta ocupacional atua na desconstrução e enfrentamento de problemas, na produção de vida e na reestruturação de atividades significativas, ampliando o viver e sustentando sentido mesmo em meio as limitações. Esse processo se dá na relação triádica, em que o sujeito, terapeuta e atividades compõem uma dinâmica de trocas; e, nessa dinâmica, a atenção se volta menos ao resultado final e mais ao processo e ao que essa relação constrói. Como apontam Matana, Carlesso e Morgenstern (2022), há aspectos comunicativos próprios nos elementos envolvidos, e a arte também comunica subjetividade, o que exige do terapeuta atenção aos gestos, às escolhas e aos significados construídos no encontro. As falas expressam, de modo direto, essa defesa de modos próprios de viver e de fazer, ancorados no possível e no alcance de cada um:

“[...] eu só boto o chapéu, onde o braço alcança, é o meu modo de viver, é o que eu posso”
(Participante 1).

Ao mesmo tempo, elas demarcam o cuidado com a identidade cultural, alertando para o risco de reforçar valores em detrimento do que é próprio:

“[...] se eu uso a cultura do outro, eu não estou reforçando a minha cultura, estou reforçando a cultura do outro [...]” (Participante 1).

Neste percurso, Elmesany (2010) observa que o sujeito desenvolve potencialidades de enfrentamento e produz sentidos cotidianos moldáveis em atividades significativas, amplia espaços saudáveis, mas também reconhece limites. A autora denomina de resiliência essa possibilidade de enfrentar adversidades e reconstruir significados sobre a experiência vivida. E, como lembram as narrativas, esse processo exige tempo, tempo do sujeito, tempo da vida, tempo do encontro. O próprio Participante 2 sintetiza essa ética do tempo: “*[...] o importante é saber o tempo de cada coisa, o tempo da natureza e não somente o nosso tempo [...] precisamos saber esperar, não podemos seguir atropelando as coisas*”.

Diante de um presente marcado por aceleração, saturação de informações e automatização das relações, a terapia ocupacional e os ensinamentos do Bem Viver apontam para uma direção ética: reconectar corpo, afetos, território e relações para sustentar vidas possíveis, com sentido, participação e pertencimento. Em saúde coletiva, isso significa reconhecer que produzir cuidado não é apenas ofertar procedimentos, mas fortalecer modos de vida, redes de apoio, identidades e práticas cotidianas que protegem a vida, humana e não humana, e resistem às formas de esvaziamento do viver. Pensar o Bem Viver indígena, nesse contexto, convoca também uma reflexão sobre nossa própria finitude e

sobre como temos vivido o cotidiano: não como corrida permanente, mas como espaço real de experiência, vínculo e produção de vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência de campo, aliada ao diálogo com a literatura, permitiu compreender que, no contexto Kiriri, o “fazer” ultrapassa a noção de atividade ou ocupação isolada, configurando-se como linguagem de pertencimento, prática cotidiana de cuidado e eixo de sustentação da vida coletiva. Ao articular território, memória, relações, espiritualidade e trabalho, o fazer emerge como força de fortalecimento e resistência étnica, capaz de afirmar identidades e reinscrever, cotidianamente, o existir como povo Kiriri.

Nesse horizonte, o fazer revela-se como uma verdadeira política da vida. Ele organiza tempos e ritmos, ensina a esperar o tempo da natureza, sustenta saberes transmitidos entre gerações e transforma a existência em experiência compartilhada. É no cotidiano, atravessado por afetos, reciprocidade e responsabilidade com o território, que o ancestral não é aprisionado no passado, mas atualizado, reinventado e mantido vivo como condição de continuidade histórica e cultural.

Ao aproximar essas compreensões do campo da Terapia Ocupacional, este estudo reafirma que o fazer, quando tomado em sua dimensão ética, cultural e relacional, pode operar como via de ampliação do viver. Na relação triádica, o fazer não se apresenta como instrumento de adequação a modelos normativos, mas como possibilidade de reconhecimento do sujeito em sua singularidade, em suas potências e fragilidades, produzindo sentidos no presente e reconstruindo projetos de vida possíveis. Sustentar um “fazer de direito” significa, portanto, defender o direito de existir na própria forma de ser, sem reduzir a vida à passividade, ao estigma ou à expectativa de perfeição.

Nessa direção, a pesquisa evidencia que resistir não é permanecer imóvel. Assim como nos modos de vida indígenas, a resistência se constrói como (re)existência: movimento contínuo de criar, preservar e transformar, sem romper com as raízes que dão sustentação ao viver. O Bem Viver, enquanto concepção e prática, aparece como horizonte ético-político que inspira formas mais cuidadosas de habitar o mundo, nas quais a vida humana não se separa da vida da terra e em que saúde se afirma como inseparável de território, vínculos, cultura e participação.

Por fim, reconhece-se que esta produção expressa apenas uma parcela dos aprendizados possíveis a partir da vivência na comunidade Kiriri. Ainda assim, ela aponta para a urgência de ampliar investigações que visibilizem modos de vida e práticas de cuidado capazes de tensionar a racionalidade produtivista e as lógicas que empobrecem o cotidiano. Em tempos marcados por aceleração, isolamento e enfraquecimento dos vínculos, os ensinamentos do Bem Viver e a ética do

fazer, na comunidade e na Terapia Ocupacional, nos convocam a perguntas que ultrapassam o campo acadêmico: como temos sustentado a vida no cotidiano? Que relações temos cultivado com o outro, com o território e com o tempo? Retomar essas questões não é apenas um exercício teórico, mas um gesto ético e político em direção a uma cultura de promoção da vida, na qual o cuidado se reconheça como compromisso com o presente, com a diversidade dos modos de existir e com a continuidade do mundo que compartilhamos.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016.
- ALCÂNTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver: uma perspectiva (des) colonial das comunidades indígenas. **Revista Rupturas**, 7 (2), Costa Rica, 2017.
- BARROS, D. As atividades humanas como instrumento terapêutico. In: CAVALCANTI, Alessandra; GALVÃO, Cláudia (Orgs.). **Terapia ocupacional: fundamentação e prática**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 45–55, 2004.
- BARROS, D. D.; GHIRARDI, M. I. G.; LOPES, R. Es. **Terapia ocupacional e sociedade**. Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo, v. 10, n. 2/3, p.69-74, 1999.
- BENETTON, M. J. A narrativa clínica do Método Terapia Ocupacional Dinâmica. **Revista do Centro de Especialidades em Terapia Ocupacional**, v. 13., n. 13, 2012.
- BENETTON, M. J.; TEDESCO, S.; FERRARI, S. Hábitos, cotidiano e Terapia Ocupacional. **Revista CETO**, São Paulo, v. 8, n. 8, 2003.
- BOFF, Leonardo. **Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- CANCLINI, N. G. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CARDINALLI, I.; SILVA, C. R. Atividades humanas na terapia ocupacional: construção e compromisso. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, 29, 2021.
- CASTILHO, M. A. et al. Artesanato e saberes locais no contexto do desenvolvimento local. **Revista Interações**, Campo Grande, v. 18, n. 3, p. 191-202, 2017.
- CASTRO, E. D. et al. Atividades humanas e terapia ocupacional. In M. M. R. P. Carlo & C. C. Bartalotti (Eds). **Terapia ocupacional no Brasil: fundamentos e perspectivas**. São Paulo: Plexos, 2001.
- CASTRO, E. D.; SILVA, D. M. Habitando os campos da arte e da terapia ocupacional: percursos teóricos e reflexões. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, v. 13, n. 1, 2002.
- DIEGUES, A. C. et al. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal COBIO-coordenadoria da Biodiversidade. NUPAUB – Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – Universidade de São Paulo, 2000.
- ELMESCANY, E. N. M. A arte na promoção da resiliência: um caminho de intervenção terapêutica ocupacional na atenção oncológica. **Revista do Nufen**, v. 01, n. 02, 2010.

FEITOSA, M. Z. S.; BOMFIM, Z. A. C. Povos originários em contextos de desigualdade social: afetividade e bem viver como modos de (re)existência ético-política. *Revista Psicologia Política*, v. 20, n. 49, 2020.

FERRARI, S. M. L. Análise de atividades. **Revista CETO**, São Paulo, v. 11, n. 11, 2008.

GALHEIGO, S. M. O cotidiano na terapia ocupacional: cultura, subjetividade e contexto histórico social. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**. São Paulo, v. 14, n. 3, p. 104-9, set./dez. 2003.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (organizadores). **Métodos de Pesquisa**. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e SEAD/UFRGS. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. Ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOIS, C. W. L. **Psicologia clínico-comunitária**. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2012.

GONSALVES, E. P. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas: Alínea, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE).
Censo Demográfico 2022: **Povos indígenas – primeiros resultados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOPES, R. E.; MALFITANO, A. P. S. **Terapia Ocupacional Social**: desenhos teóricos e contornos práticos. São Carlos: EduFSCar, 2016.

MARTINIE, J. M. T.; CARVALHO FILHA, M. T. J.; MENTA, S. A. Arteterapia: recurso terapêutico ocupacional na terceira idade. **Revista Multitemas**, n. 25, 2002.

MATANA, C.; CARLESSO, J. P. P.; MORGENSTERN, J. M. A arteterapia em Jung e o seu potencial terapêutico como estratégia de intervenção humanizada no contexto escolar de jovens no ensino médio. **Research, Society and Development**, v. 11, n. 1, 2022.

NASCIMENTO, B. S. O uso da arte no trabalho do terapeuta ocupacional: uma revisão integrativa da literatura. Trabalho de Conclusão de Curso da Universidade de Brasília – Faculdade de Ceilândia. 34p. 2018.

PILAN, H. C. Arte, uma necessidade vital. **Trama Interdisciplinar**, Ano I, v. 2, 2010.

POTIGUARA, E. **A terra é a mãe do índio**. Rio de Janeiro: Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), 1989.

ROSA, L. C. D. Bem vive e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa. **Educação** (Porto Alegre), v. 42, n. 2, 2019.

SOUZA, G. L.; CÂNDIDO, G. V.; CURADO, M. E. Arte Indígena Karajá como linguagem de resistência cultural e afirmação identitária. **Revista de Educação, Linguagem e Literatura**, v. 9, n. 3, Inhumas-Goiás, 2017.

SCHMIDT, M. L. S. Pesquisa participante e formação ética do pesquisador na área da saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, 13(2), 2008.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

VELTHEM, L. H. V. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 7, n.1, p. 19-2, 2010.

VIDAL, L. **Grafismo indígena**. São Paulo: Edusp, 1992.