



# anuário antropológico

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

**Dossiê “O Cuidado e suas Matérias: diálogos entre  
a antropologia do cuidado e os estudos sociais da  
ciência e tecnologia”**

**PPGAS/UnB, 50 Anos**

**Cuidados**

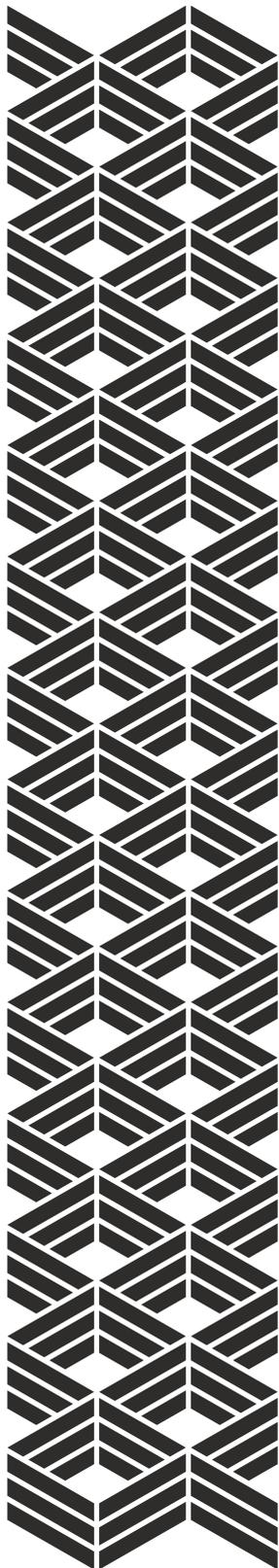
**Epistemologias**

**Metodologias**

**Psicoativos**

**Violências**

ISSN 2357-738X



# anuário antropológico

v. 48 • nº 1 • janeiro/abril • 2023.1

**Dossiê “O Cuidado e suas Matérias: diálogos  
entre a antropologia do cuidado e os estudos  
sociais da ciência e tecnologia”**

**PPGAS/UnB, 50 Anos**

**Cuidados**

**Epistemologias**

**Metodologias**

**Psicoativos**

**Violências**

ISSN 2357-738X

## **Linha editorial**

**Anuário Antropológico** é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

## **Equipe Editorial**

**Kelly Silva (Editora-Chefe)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)**

*Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid, España*

**Henyo Trindade Barretto Filho (Editor Associado)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

## **Conselho Editorial**

**Andréa de Souza Lobo**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carla Costa Teixeira**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carlos Emanuel Sautchuk**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Christine de Alencar Chaves**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Cristina Patriota de Moura**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Daniel Schroeter Simião**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Guilherme José da Silva e Sá**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Henyo Trindade Barretto Filho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**João Miguel Sautchuk**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**José Antônio Vieira Pimenta**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**José Jorge de Carvalho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Juliana Braz Dias**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Kelly Cristiane da Silva**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luis Abraham Cayón Durán**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luís Roberto Cardoso de Oliveira**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luiz Eduardo de Lacerda Abreu**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Marcela Stockler Coelho de Souza**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Sílvia Maria Ferreira Guimarães**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Soraya Resende Fleischer**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Stephen Grant Baines**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Wilson Trajano Filho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

## **Conselho Científico**

**Alicia Barabas** (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

**Antônio Augusto Arantes Neto** (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

**Carmen Rial** (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

**Cecília Maria Vieira Helm** (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

**Claudia Fonseca** (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

**Cristina Sánchez-Carretero** (*CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha*)

**Francisco Ferrándiz Martín** (*CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha*)

**João de Pina Cabral** (*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

**Josildesth Gomes Consorte** (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

**Luiz Fernando Dias Duarte** (*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

**Mara Viveros** (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

**Mariza Peirano** (*Universidade de Brasília, Brasil*)

**Michael Fischer** (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

**Miguel Bartolomé** (*Instituto Nacional de Antropología e História, México*)

**Myriam Jimeno** (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

**Raimundo Heraldo Maués** (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

**Roberto DaMatta** (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

**Roberto Motta** (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

**Rosana Guber** (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

**Satish Deshpande** (*University of Delhi, Índia*)

**Virgínia García Acosta** (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

## **Revisão**

**Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva**

## **Secretaria Executiva**

**Laise Tallmann**

## **Projeto gráfico**

**Laila Santanna**

**Pedro Joffily de Araújo**

## **Diagramação**

**Áporo Editorial**

## **Diagramação em Open Edition**

**Stefano Alfarelos**

## **Supervisão editorial**

**Editoras do Anuário Antropológico**

**Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29**

**Instituto de Ciências Sociais**

**Universidade de Brasília**

**70910-900 – Brasília, DF**

**Fone: (61) 3107-1560**

**revista.anuario.antropologico@gmail.com**

## Nominata de pareceristas

**1. Antónia Pedroso de Lima**

*Instituto Universitário de Lisboa – Portugal*

**2. Camila Pierobon**

*Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Brasil*

**3. Débora Allebrandt**

*Universidade Federal de Alagoas – Brasil*

**4. Edward McRae**

*Universidade Federal da Bahia - Brasil*

**5. Juliana Gonçalves Melo**

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil*

**6. Lucas Faial Songhet**

*Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil*

**7. Márcia Reis Longhi**

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil*

**8. Marcos Freire de Andrade Neves**

*Freie Universität Berlin – Alemanha*

**9. Renata Albuquerque de Moraes**

*Faculdade Cásper Líbero - Brasil*

**10. Rosamaria Giatti Carneiro**

*Universidade de Brasília – Brasil*

**11. Roselene Alencar**

*Universidade Federal da Bahia - Brasil*

**12. Ricardo Urquizas Campello**

*Universidade Estadual de Campinas – Brasil*

**13. Sara Araújo**

*Universidade de Coimbra – Portugal*

**14. Sílvia Garcia Nogueira**

*Universidade Estadual da Paraíba - Brasil*

**15. Tatiane dos Santos Duarte**

*Universidade de Brasília – Brasil*

**16. Thiago Mota Cardoso**

*Universidade Federal do Amazonas - Brasil*

## sumário

PPGAS 50 ANOS

<b>Apresentação</b>	<b>09</b>
<i>Comitê Editorial do Anuário Antropológico</i>	
<b>Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela ainda será a mesma?</b>	<b>11</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>Indigenous intellectuals embrace Anthropology. Will it remain the same?</b>	<b>28</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>“Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?” Um debate necessário</b>	<b>45</b>
<i>Gersem Baniwa</i>	
<b>“Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?” A needed debate</b>	<b>53</b>
<i>Gersem Baniwa</i>	
<b>Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade</b>	<b>61</b>
<i>Felipe Tuxá</i>	
<b>Indigenous anthropologies and the issue of positionality</b>	<b>67</b>
<i>Felipe Tuxá</i>	
<b>Com os indígenas, uma Antropologia mais atraente</b>	<b>73</b>
<i>Francisco Sarmiento</i>	
<b>With the indigenous, a more attractive Anthropology</b>	<b>78</b>
<i>Francisco Sarmiento</i>	
<b>Réplica</b>	<b>83</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>Reply</b>	<b>90</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	

DOSSIÊ

<b>Apresentação do Dossiê: “O Cuidado e suas Matérias: diálogos entre a antropologia do cuidado e os estudos sociais da ciência e tecnologia”</b>	<b>97</b>
<i>Cíntia Engel e Helena Fietz</i>	

# anúário antropológico

v. 47 • nº 3 • setembro-dezembro • 2022.3

**O pensamento disruptivo do cuidado** 108  
*Maria Puig de la Bellacasa*

**Resgatando cuidado em um terreno tóxico** 134  
*Helena Patini Lancellotti e Claudia Lee Williams Fonseca*

**Os fins do cuidado: processos de tomada de decisão, suportes avançados de vida e cuidados paliativos** 153  
*Lucía Copelotti*

**Manter-nos juntos: casa, corpo e cuidado em diferentes arranjos** 171  
*Natália Helou Fazzioni*

**“Pesquisadora-mãe”: articulações e praticidades em uma pesquisa sobre cuidado** 189  
*Daniela Dalbosco Dell’Aglío*

**“Mother-researcher”: Articulations and practicalities in a research on care** 205  
*Daniela Dalbosco Dell’Aglío*

## ENTREVISTA

**Etnografia de Retalhos: diálogos, dilemas e perspectivas metodológicas feministas para a antropologia** 220  
*Renata Albuquerque, Gökçe Günel, Chika Watanabe, Ana Carolina S. Teixeira e Diego Netto*

## ARTIGOS

**Moderation and Coexistence with Psychoactive Substances Use: Approaching a Drug Consumption Room in France** 237  
*Natália Heringer Mendonça*

**A judicialização da violência doméstica em perspectiva comparada entre Brasil e Timor-Leste: dilemas de justiça, reconhecimento e modernização** 249  
*Miguel dos Santos Filho*

**A doce sedução do ouro de Atahualpa: traições e desacordo sobre a voracidade das lagoas em Cajamarca, Peru** 269  
*Adriana Paola Paredes Peñafiel*

**The sweet seduction of Atahualpa’s gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru** 286  
*Adriana Paola Paredes Peñafiel*

## table of contents

### PPGAS 50 ANOS

<b>Apresentação</b>	<b>09</b>
<i>Comitê Editorial do Anuário Antropológico</i>	
<b>Indigenous intellectuals embrace Anthropology. Will it remain the same?</b>	<b>11</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>Indigenous intellectuals embrace Anthropology. Will it remain the same? (English)</b>	<b>28</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>“Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?” A needed debate</b>	<b>45</b>
<i>Gersem Baniwa</i>	
<b>“Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?” A needed debate (English)</b>	<b>53</b>
<i>Gersem Baniwa</i>	
<b>Indigenous anthropologies and the issue of positionality</b>	<b>61</b>
<i>Felipe Tuxá</i>	
<b>Indigenous anthropologies and the issue of positionality (English)</b>	<b>67</b>
<i>Felipe Tuxá</i>	
<b>With the indigenous, a more attractive Anthropology</b>	<b>73</b>
<i>Francisco Sarmiento</i>	
<b>With the indigenous, a more attractive Anthropology (English)</b>	<b>78</b>
<i>Francisco Sarmiento</i>	
<b>Reply</b>	<b>83</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	
<b>Reply (English)</b>	<b>90</b>
<i>Alcida Rita Ramos</i>	

### SPECIAL ISSUE

<b>Presenting the Special Issue “Care and its Matters: dialogues between the anthropology of care and the social studies of science and technology”</b>	<b>97</b>
<i>Cíntia Engel e Helena Fietz</i>	

# anuario antropológico

v. 47 • n° 3 • setembro-dezembro • 2022.3

- The disruptive thinking of care** **108**  
*Maria Puig de la Bellacasa*
- Reclaiming care in toxic terrains** **134**  
*Helena Patini Lancellotti e Claudia Lee Williams Fonseca*
- The ends of care: decision-making processes, advanced life support and palliative care** **153**  
*Lucía Copelotti*
- Keeping us together: home, body and care in different arrangements** **171**  
*Natália Helou Fazzioni*
- “Mother-researcher”: Articulations and practicalities in a research on care** **189**  
*Daniela Dalbosco Dell’Aglío*
- “Mother-researcher”: Articulations and practicalities in a research on care (English)** **205**  
*Daniela Dalbosco Dell’Aglío*

## INTERVIEW

- Patchwork Ethnography: Feminist dialogues, dilemmas and methodological perspectives for anthropology** **220**  
*Renata Albuquerque, Gökçe Günel, Chika Watanabe, Ana Carolina S. Teixeira e Diego Netto*

## ARTICLES

- Moderation and Coexistence with Psychoactive Substances Use: Approaching a Drug Consumption Room in France (English)** **237**  
*Natália Heringer Mendonça*
- Dilemmas on the judicialization of domestic violence in comparative perspective between Brazil and East-Timor** **249**  
*Miguel dos Santos Filho*
- The sweet seduction of Atahualpa’s gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru** **269**  
*Adriana Paola Paredes Peñafiel*
- The sweet seduction of Atahualpa’s gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru (English)** **286**  
*Adriana Paola Paredes Peñafiel*



# PPGAS 50 anos

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

## Apresentação

Em 2022, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília completa meio século de existência. Criado em 1972, como mestrado, sob a liderança de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1981 ele passou a formar também doutores e doutoras.

A tônica de seus primórdios – protagonismo em novas áreas de estudo etnográfico, excelência na produção intelectual e cultivo de colaboração com centros de pesquisa nacionais e internacionais – segue marcando suas atividades de pesquisa e de ensino até o presente. Sob esta tônica e ao longo de quase cinco décadas, o corpo docente e as linhas de pesquisa do PPGAS/UnB variaram e se renovaram.

Com o objetivo de realizar um balanço crítico das principais contribuições do PPGAS/UnB à nossa disciplina, tal como percebidas por seus próprios agentes, o *Anuário Antropológico* publica, a partir a partir do vol 47.(2), a seção “PPGAS/UnB - 50 anos”. Dela farão parte artigos que sistematizam proposições teóricas, metodológicas e etnográficas elaboradas por seus professores e professoras, e seus respectivos grupos de pesquisa. Tais artigos são problematizados por comentadores e comentadoras, a fim de tornar ainda mais densas as mediações analíticas necessárias para melhor expressar e conhecer os desafios que marcam a construção de saberes no país e no mundo contemporâneos.

Neste número contamos com o artigo de Alcida Rita Ramos, que é comentado por Gersen Baniwa, Felipe Tuxá e Francisco Sarmento. Nos próximos números, seremos brindados e brindadas com artigos de Stephen Baines, Gustavo Lins Ribeiro, Lia Zanotta Machado e demais colegas cujas contribuições ao PPGAS e à antropologia são indisputáveis.

Certos do caráter edificador das críticas, esperamos que esta seção opere como um espaço de registro histórico e aprimoramento de alguns dos desafios que caracterizam nosso ofício no primeiro quartel deste século.

## Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?

*Indigenous intellectuals embrace Anthropology. Will it remain the same?*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10471>

**Alcida Rita Ramos**

Universidade de Brasília – Brasil

ORCID: 0000-0002-1107-9688

[alcidaritaramos@gmail.com](mailto:alcidaritaramos@gmail.com)

Professora Titular Emérita da Universidade de Brasília e Pesquisadora Sênior 1A do CNPq. Dedicou-se à pesquisa empírica entre os Sanumá, subgrupo Yanomami, desenvolveu o projeto “Indigenismo Comparado”, focalizando Brasil, Argentina e Colômbia, e atualmente aborda o tema “Realidades Indígenas, Utopias Brancas”. Acompanha a trajetória de intelectuais indígenas, especialmente no Brasil. Com mais de uma centena de artigos, publicou também o opúsculo *Sociedades Indígenas* (Ática, 1988) e os livros *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), ambos pela University of Wisconsin Press, e organizou os volumes *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (Hucitec, 1980) e *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (UFMG, 2012), também em espanhol (Universidad del Cauca, 2014).

11

Com o ingresso crescente de indígenas nos cursos de pós-graduação em antropologia, está-se gestando uma ala de intelectuais indígenas que, portadores de seus próprios saberes, têm grande potencial de desafiar as certezas da disciplina e influir no traçado de seus rumos. Espera-se que a adesão indígena ao campo antropológico contribua para expor ilusões, falácias, cegueiras e contradições e tirá-lo de seu atual estado letárgico, provocando uma guinada para uma “antropologia ecumênica”, capaz de acolher e se beneficiar de saberes que atualmente são apenas matéria-prima para teorias nem sempre pertinentes.

*Educação Superior; estudantes indígenas; Antropologia Ecumênica.*

The growing number of indigenous students enrolled in graduate programs in anthropology is spawning a grouping of indigenous intellectual who, bringing their own knowledge to academia, have great potential to challenge the discipline’s convictions and open new vistas. One hopes the arrival of indigenous scholars in anthropology will expose its illusions, fallacies, blind spots, and contradictions and retrieve it from its present lethargy. The diversity of indigenous knowledge ought to provoke a shift toward an “ecumenical anthropology” willing to embrace new knowledge forms and contents, and benefit from them on equal terms rather than continuing to use them as mere raw material for often idle theories.

*Higher Education; indigenous students; Ecumenical Anthropology.*

Alcida Rita Ramos

## Elogio a Abya Yala

Este texto é menos um produto da minha imaginação antropológica do que do meu entusiasmo por aqueles que, durante mais de um século, amargaram o papel de meros objetos de estudo da antropologia. Refiro-me aos indígenas das Américas em geral – o Grande Continente Abya Yala – e, mais especificamente, do Brasil. Embora outros contextos do continente me inspirem muito, focalizo a situação atual da intelectualidade indígena neste país, em particular, no campo da antropologia. Defendo a proposta de que, como sujeitos plenos no campo antropológico, os indígenas “indigenizem” a antropologia, contribuindo para a sua urgente renovação. E não falo apenas da formulação de novas abordagens – muitas vezes pomposamente chamadas de teorias – ou de novas problemáticas empíricas e espaços de investigação. Falo também da possibilidade de os indígenas antropólogos provocarem no *establishment* acadêmico novas atitudes, olhares desarmados e disposição para a construção do que tenho chamado de *antropologia ecumênica* (Ramos 2014) e que Paul Little descreve como *intercientificidade* (2010, Bergamaschi 2014). Uma antropologia ecumênica seria aquela que se faz com a heterogenia de fundamentos epistemológicos. O ecúmeno antropológico conteria o acervo de ideias acumuladas sobre a alteridade, desde a criação do que Trouillot denominou de *savage slot* (1991) até as mais recentes releituras sobre como interpretar o mundo humano e, *data venia*, o não humano. Mas, e mais importante, abrigaria a grande constelação de pensamentos humanos sobre o mundo, *em igualdade de condições*, pois não é porque o conhecimento gestado na academia se autodenomina ciência que ele é superior, mais abrangente ou mais universal do que aquele gerado nas aldeias indígenas há muito mais tempo do que a invenção do *savage slot*.

Por sua vez, a intercientificidade, cunhada por Little, ao agregar as “formas de interação entre os sistemas de conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna” (2010, 20), enfatiza o elemento ciência, que é sistematicamente negado aos indígenas quando seus conhecimentos são curiosamente chamados de “ciências do concreto” (Lévi-Strauss 1962), ou de cosmologias, termo habitual nas “exo-etnografias”, aquelas produzidas por antropólogos não indígenas.

### À espera do ecúmeno

Se consultarmos o Google, encontraremos esta caracterização de ecumênico: “*princípio* utópico, que crê ser possível a convivência fraterna de todas as identidades que constroem a oikouméné”. Na Grécia antiga, o termo significava o mundo conhecido habitado e habitável, quer dizer, um espaço reconhecível como humano. Se, com alguma licença poética, aplicarmos essa noção ao espaço da antropologia, veremos que todo ele é habitado por humanos, humanos diferentes, mas equivalentes em sua humanidade. O ecúmeno antropológico, por ora utópico, refere-se, portanto, à “convivência fraterna de todas as identidades” que ocupam esse espaço. Ou seja, a convivência, nem paterna nem materna, mas *fraterna*, de todos os saberes desenvolvidos nessa grande espaço de alteridades equivalentes.

12

Alcida Rita Ramos

Assim sendo, o imaginado ecúmeno antropológico tem a propriedade de conectar num mesmo espaço virtual, mas não apenas imaginado, a coletividade de antropólogos não indígenas e indígenas (falar de antropólogos indígenas é quase uma redundância), cujo denominador comum é a busca de compreensão de si e dos outros. A exemplo da lusotopia, um ecúmeno que agrega os lugares geograficamente dispersos onde se fala português (Pina-Cabral 2010), poderíamos designar, mesmo ferindo a elegância estilística, como antropotopia, esse campo americano – que, do ponto de vista geodésico, é rigorosamente ocidental – de pensar e viver a alteridade e a autoalteridade, esse aparente oxímoro (como em “os gritos do silêncio”) que aflige quem se sente estranho quando em terra estranha. É ver-se a si mesmo sendo visto pelo Outro e gerenciar as impressões recebidas, à moda de Erving Goffman (1959), se quiser criar algum vislumbre de *rapport* interpessoal e intercultural. Nessa imaginadíssima comunidade (mais imaginada do que a imaginada por Benedict Anderson [1983]), tanto por ainda ser apenas pensada, quanto por ser altamente desejada, não haveria objetos e sujeitos de investigação, ou melhor, todos seriam potencialmente objetos e sujeitos de investigações de todos os outros. Como uma imensa sala de espelhos, essa província antropotópica seria habitada por indígenas e não indígenas, com suas respectivas tradições intelectuais. Nessa arena comum, eles se mirariam, se estranhariam e debateriam diferenças e semelhanças numa contínua rotação de perspectivas, como já havia dito o sábio Florestan Fernandes (2009, 36) há mais de meio século. Posso entrever, num belo exercício de *wishful thinking*, um constante exercício de argumentações cruzadas, desafiadoras e (...) democráticas, como soe acontecer entre os povos indígenas, célebres praticantes da política do consenso, enxertado no pomar da academia.

Essa utópica antropotopia pode nunca chegar a existir, mas, enquanto potencialidade, ajuda-nos a criar um horizonte de possibilidades. Chama a atenção, por exemplo, que, nos últimos anos, no Brasil e em outros países da América do Sul, o movimento de indígenas em direção às universidades tem suscitado análises alentadas sobre o que representa a presença de intelectuais indígenas na academia (Zapata Silva 2005, 2007, 2008, 2013). Ávidos por dominar o instrumental das ciências não indígenas, muitos o utilizam pragmaticamente em prol de suas comunidades, enquanto outros o tomam como modo de desvendar as razões e “desrazões” das sociedades que os dominam. Já outros, insatisfeitos com as imagens criadas, principalmente, por antropólogos e historiadores, tomam a si a tarefa de desafiar o *status quo* acadêmico. Por exemplo, na antropologia, não é raro encontrar comentários como este de Jósimo Constant, indígena puyunawa que cursou a graduação em ciências sociais na Universidade de Brasília: “Muitas coisas que professores achavam que sabiam sobre nós, indígenas, não eram bem assim” (2017). A antropologia é rejeitada por uns, que a associam ao colonialismo, e eleita por outros, que veem nela um dispositivo útil para divulgar corretamente o conhecimento sobre os povos indígenas e que poderá levá-los à autoafirmação e à busca por justiça interétnica.

Minha aposta é que a adesão indígena à antropologia terá o efeito de transformá-la, arrancá-la da sua zona de conforto, fazê-la ver suas ilusões, falácias, ceguei-

Alcida Rita Ramos

ras e contradições, mostrar-lhe os inconvenientes e a redução da vida intramuros e os méritos do campo aberto, *intellectual commons*, como disse Mary Louise Pratt (2011, 55) numa brilhante conferência em Buenos Aires em 2009.

## A caminho da universidade

No que tange a antropologia, é como se, do “ponto de vista nativo, (...) a etnografia fosse por demais importante para ser deixada nas mãos dos etnógrafos” (Ramos 2008, 476). Lancei esta provocação em 2008. Naquele tempo, há uma década e meia, os indígenas no Brasil começavam a frequentar o ensino superior. Enquanto em outras partes do mundo, há tempos eles já percorriam o caminho universitário (por exemplo, no México, Canadá, Estados Unidos, Nova Zelândia), no Brasil, esse escandaloso atraso na formação escolar – que, aliás, não se limita aos indígenas – deve-se a séculos de negligência e desprezo públicos pela educação universal de qualidade. Muito tardiamente, um número crescente de indígenas, mesmo enfrentando enormes obstáculos, passou a exercer o magistério nos níveis básicos do sistema escolar e, num prazo que me parece bastante curto, ingressavam nas universidades.

Se os analfabetos no Brasil correspondem a quase 9% da população adulta, entre os indígenas, essa taxa é três vezes maior. O número exato de indígenas no país nunca foi realmente acessado, estimando-se entre 750.000 e 900.000, ou talvez um milhão, os membros dos mais de 230 povos falantes de 180 línguas (Lima 2007, 1-2). Representam meros 0,4% dos 207 milhões de brasileiros (dados anteriores à pandemia de Covid-19, que matou mais de 680 mil pessoas entre 2020 e 2022). Apesar de demografia tão desproporcional, os índios brasileiros ocupam um espaçoso lugar no imaginário do país. Imagens, estereótipos, fantasias, amor e ódio constituem um tipo de indigenismo que faz jus ao epíteto de orientalismo brasileiro (Ramos 1998). Esses índios, que uns querem segregados na selva, outros querem assimilados à dita “comunhão nacional”, raramente, se tanto, tiveram sua voz ouvida sobre assuntos que lhes dizem diretamente respeito. Afetando igualmente os indígenas e as massas de brasileiros despossuídas, a falta de acesso à educação de qualidade tem sido o recurso centenário mais eficaz dos donos do poder para manter todos eles numa estratégica ignorância sobre os seus próprios direitos.

Não é que não houvesse escolas para os índios. Desde a colônia, missionários católicos criaram o ensino nas aldeias, enfatizando o aprendizado da língua portuguesa e assuntos alheios à vida indígena, incluindo a proibição de falar em suas próprias línguas. Essa tendência continuou depois da independência em 1822, agora com a intervenção do próprio Estado, já brasileiro. Por todo o século XIX e boa parte do XX, o objetivo sempre foi integrar os índios à nação sob a tutela estatal (Lima 1995, 2007, Ramos 2000, Baniwa 2012). Foi apenas depois que a ditadura militar (1964-1985) chegou ao fim e com a nova Constituição Federal de 1988 que os indígenas começaram a ter acesso aos cursos de nível superior. A demanda por professores nativos nas aldeias levou um número crescente de indígenas a se preparar para a carreira de professor. Com a exigência oficial do curso de licen-

Alcida Rita Ramos

ciatura para exercer o magistério, várias universidades abriram cursos dirigidos a esse público indígena. Como seria de esperar, a “ampliação da oferta do Ensino Fundamental e do acesso ao Ensino Médio resultou no crescimento da demanda pelo Ensino Superior” (Baniwa 2006, 162).

Em 2012, o estado brasileiro instituiu a Lei de Cotas que destinava um certo percentual de matrículas em instituições federais de ensino superior para negros e índios. A partir daí, o número de universitários indígenas cresceu a estimados 10 mil (Baniwa 2012), chegando, em 2019, a mais de 70 mil (Medaets, Arruti, e Longo 2022). Sem dúvida, as políticas de ação afirmativa muito contribuíram para esse aumento, pois “foram pouquíssimos os indígenas que acessaram universidades públicas antes de em algumas delas existirem *cotas*” (Lima 2007a, 19; ver também 2007b).

Antônio Carlos de Souza Lima, antropólogo do Museu Nacional do Rio de Janeiro, idealizador do Projeto *Trilhas de Conhecimentos: O ensino superior de indígenas no Brasil*, constata que os Programas de Educação Tutorial Indígena (conhecidos por PET-Indígena) chegaram tardiamente como iniciativas do Estado para compensar as deficiências educacionais impingidas aos indígenas. Apesar do número crescente de estudantes indígenas em todo o país beneficiado pelos PETs, é clara “a omissão sistemática e consciente de setores do Ministério da Educação (...) e de setores das próprias universidades” (Lima 2015, 8). Mesmo assim, os relatos dos próprios estudantes mostram que um pouco de esforço por parte da ordem pública pode ter resultados surpreendentes (Freitas 2015). O entusiasmo dos estudantes indígenas aparece claramente no comentário de Gersem Baniwa:

O interesse que os alunos indígenas apresentam pela sua formação acadêmica é sempre muito maior do que o interesse dos não índios. Eles querem ficar 4 ou 5 anos e aproveitar tudo que podem, porque têm na cabeça que tudo vai servir para ajudar a comunidade deles (2012, 140).

O ingresso nos cursos de pós-graduação seria apenas uma questão de tempo. A Universidade Federal de Goiás foi a primeira a adotar o sistema de cotas na pós-graduação ainda em 2015, seguida por várias outras, como a Universidade de Brasília, a Universidade Federal do Rio de Janeiro, de Minas Gerais, etc. Cinco anos depois, contavam-se 60 mil estudantes universitários indígenas (B. Baniwa et al. 2020), além de mais de duas dezenas de advogados indígenas, entre outros profissionais. É um número ainda modesto, mas, para esses milhares de indígenas, a sociedade nacional não é mais um mistério impenetrável e, sendo conhecida, pode ser, se não transformável, ao menos, gerenciável. A antropologia não foge a essa luta e eles sabem disso.

### **Antropologia na berlinda?**

Nessa corrida à universidade, como anda a Antropologia aos olhos dos estudantes indígenas? Tudo indica que não sai ilesa, mas, paradoxalmente, atrai muitos de-

Alcida Rita Ramos

les. Neste ponto, passo a palavra aos intelectuais indígenas que gentilmente atenderam ao meu pedido para se manifestar sobre isso e sobre tópicos correlacionados.

Felipe Sotto Maior Cruz, indígena Tuxá do Nordeste brasileiro, doutor em antropologia pela Universidade de Brasília e professor da Universidade Federal da Bahia, é franco ao declarar que nas preferências dos estudantes indígenas,

a antropologia tem ocupado um lugar ambíguo, porque, de fato, ela tem sido um dos campos disciplinares mais intimamente relacionados com o passado, presente e futuro da “questão indígena”... [E]m muitos contextos, esses profissionais são criticados por irem às comunidades indígenas fazer suas pesquisas de doutorado e mestrado, indo embora depois sem oferecer quase nenhum retorno à hospitalidade e boa vontade de seus anfitriões. (...) Por conta dessa ambiguidade, na prática, a antropologia não parece ser vista como o caminho mais apropriado para se obter os fins emergenciais característicos das realidades das vidas indígenas. Entre os estudantes indígenas são privilegiadas as carreiras nas áreas de saúde, educação e direito (Cruz 2017, 98).

Isto, aliás, reflete o quadro de preferências da sociedade majoritária para quem a antropologia ou é totalmente desconhecida, ou é um campo esotérico de erudição ociosa. O próprio Felipe expressa suas objeções à vida acadêmica: “A Universidade é um ambiente que divide e individualiza. Cria competição. Uma das piores experiências que passei na Universidade diz respeito aos processos seletivos, nos quais, por exemplo, tive que disputar uma vaga com outros parentes” (Entrevista, 30/06/2017). A faca de dois gumes do conhecimento antropológico não lhe passou despercebida. Por um lado, aprecia “a riqueza da experiência humana no mundo”; mas, por outro, deplora que “o denominador comum dessas histórias (...) é o potencial destruidor, altericida, genocida e etnocida do homem branco” (*idem*). Tendo nascido e crescido num contexto de espoliação exacerbada, Felipe vive intensamente a ambivalência do conhecimento antropológico e não esconde sua mágoa e frustração. Sobre o aprendizado de antropologia, diz:

Pode nos distanciar de nossas tradições e fazer com que nos voltemos contra o que nos foi ensinado em casa. [Mas, ao mesmo tempo], pode também nos fornecer ferramentas para que nós mesmos sejamos armas dentro da constante luta com os brancos (...) Eu quero que um dia em minha comunidade precisemos cada vez menos de serviços prestados pelos brancos. Que quando tivermos relações com os brancos seja mais por opção do que por necessidade (*idem*). E que os brancos ao dizerem que apenas o seu conhecimento é verdadeiro acabam por fazer coisas horríveis conosco violando nossas lembranças e direitos. Por isso entrei na Universidade (*idem*).

Ou seja, para combater o inimigo, nada melhor que usar as armas desse inimigo.

Quatro anos depois de Felipe me conceder essa entrevista, vemos um quadro de teses e dissertações defendidas por estudantes indígenas no país. De 15

Alcida Rita Ramos

disciplinas computadas, a antropologia surge no topo da lista com 28 diplomas, seguida de linguística e literatura com 21<sup>1</sup>. Para quem sustenta que a escrita é um entrave fatal à comunicação intercultural indígena, nada como a lógica cartesiana da estatística para provar o contrário!

Francisco Sarmiento, do povo Tukano, é doutorando de antropologia na Universidade de Brasília. Ponderado, Francisco traz consigo a marca da sabedoria e sensatez de seus ancestrais. Sobre a resistência que estudantes indígenas teriam à antropologia como possível carreira universitária, disse ele em entrevista à autora em agosto de 2017:

ainda pode ser vista hoje em diversos lugares como aquela que sempre retira, saqueia ou rouba as coisas dos indígenas, entre estas estão os conhecimentos mais caros para estas sociedades, que depois irão ser divulgados para o mundo de fora e enriquecer mais ainda suas ciências e culturas e, ainda, sem nenhum ganho para os povos dos quais foram retirados.

Porém, Francisco pondera:

a etnologia pode me fazer conhecer o que os ocidentais pensam ou buscam quando estudam os povos indígenas. Pode dizer como eles enxergam os indígenas (...) Por outro lado, (...) podemos também conhecer melhor nossas sociedades e ao mesmo tempo conhecer outras sociedades, como a eurocidental e demais. Pois parece ser [da natureza] de toda sociedade querer conhecer o Outro e, para mim, a etnologia não diz respeito somente aos povos indígenas (Entrevista 30/06/2017).

O lado redentor da antropologia seria para Francisco o fato de

ela e seus representantes demonstrarem ser os mais sensíveis do humanismo para buscar compreender as sociedades indígenas e quando estas estavam indicadas para serem eliminadas completamente, [os antropólogos] foram (...) dos poucos que resolveram estar do lado dos povos indígenas e acreditar que podiam continuar (Sarmiento 2018, 130).

Por isso, o modo como as relações interétnicas se deram na história exige que os povos indígenas “busquem a antropologia acadêmica. É importante saber de si próprio, mas é importante também saber do outro”. Portanto, Francisco vê a antropologia como capaz de se tornar, de possível predadora de realidades indígenas, a redentora de si mesma ao gerar conhecimentos apropriáveis pelos próprios indígenas. Em suas próprias palavras, “ela tem uma grande oportunidade de enriquecer e avançar. Pois é uma disciplina que pode criticar a si mesma” (Sarmiento 2018, 13).

Reforçando essa ideia, Gerssem Baniwa, experiente antropólogo indígena que abraçou incondicionalmente a antropologia, declara: “Considero a antropologia como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica (...) [ela] pode ofe-

1 [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia\\_das\\_publica%C3%A7%C3%B5esind%C3%ADgenasdoBrasil/Tesesedisserta%C3%A7%C3%B5es](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5esind%C3%ADgenasdoBrasil/Tesesedisserta%C3%A7%C3%B5es). Acessado em: 16 mar. 2022.

Alcida Rita Ramos

recer aos indígenas um bem precioso e complexo que é o conhecimento sobre o mundo do branco” (2015, 234). Anos antes, em 2008, Baniwa declarou:

A antropologia me abriu horizontes de compreensão do meu próprio mundo baniwa, aprofundando-o, valorizando-o e vivendo-o com mais intensidade e diminuindo meus próprios pré-conceitos e com isso, ampliando minhas possibilidades de contribuir para o tão necessário diálogo entre culturas, entre civilizações (2008, 3).

### A antropologia pelos caminhos que se bifurcam

Em 2008, eu advogava em prol do que chamei de autoetnografias, ao propor que o trabalho etnográfico realizado por um antropólogo indígena teria uma profundidade, sutileza e complexidade muito maiores do que poderia almejar um antropólogo não indígena, no espírito do que disse Jósimo, já citado: “Muitas coisas que professores achavam que sabiam sobre nós, indígenas, não eram bem assim”. Hoje eu talvez chamasse isso de etnografias próprias e defenderia a importância do olhar distanciado não indígena para revelar aspectos da vida indígena que muitas vezes, por hábito e intuição, lhes passam despercebidos. Um dos exemplos mais contundentes da força analítica desse olhar distanciado são as repercussões do trabalho de Alexis de Tocqueville ([1835] 2003) para o autoconhecimento dos norte-americanos desde que esse nobre francês satisfizes sua curiosidade sobre o que seria viver numa democracia, com seus prós e contras, sem a condução do povo por uma aristocracia, esclarecida ou não.

Mas, agora que assisto ao surgimento de uma crítica indígena da razão antropológica (Ramos 2018), vou mais além das vantagens que uma “antropologia indígena” pode trazer em termos de dar densidade e sutileza à etnografia. Veem-se cada vez mais menções ao possível impacto que os intelectuais indígenas podem ter no remoldar da antropologia. A começar pela própria presença física de estudantes indígenas num campus universitário, como aponta a doutora em Educação Maria Aparecida Bergamaschi:

Com o novo perfil de estudantes que “circulam” pelos *campi* (...) desde 2008, os olhares e as práticas vêm timidamente modificando o cenário acadêmico por meio desse convívio e da necessidade de aprender com o outro, instituindo assim outras formas de pensar e viver a academia (2014, 21).

Por sua vez, Felipe Cruz (2017) enfatiza a importância do espaço indígena construído no campus da Universidade de Brasília, a Maloca, onde os estudantes indígenas criam “verdadeiros laços de companheirismo” ao usá-lo como local de estudo, conversas, danças e músicas, o que não passa despercebido pelo resto da comunidade acadêmica. A mera presença cultural indígena já põe os não indígenas a pensar. Mas há dimensões mais transcendentais nos encontros entre

Alcida Rita Ramos

intelectuais indígenas e não indígenas do que o companheirismo, por mais importante que este seja. Interessa pensar nas repercussões da atuação indígena para o próprio campo do conhecimento, neste caso, a antropologia.

### **Educação, por que a queremos?**

Talvez a maioria dos estudantes indígenas almeje pôr os conhecimentos adquiridos na universidade a serviço de sua gente. Muitos são indicados pelas comunidades, justamente com esse propósito. Poderíamos ver aqui um tipo de intelectual orgânico, como proposto por Gramsci (1981). No entanto, Claudia Zapata, historiadora chilena que tem se debruçado com afinco sobre a questão dos intelectuais indígenas na América Latina, caracteriza-os como tradicionais, não no sentido gramsciano (o literato, o filósofo, o artista), mas “aquele cuja ação se desenvolve para dentro de sua comunidade” (2013, 71). Naturalmente, o caráter próprio da realidade indígena escapa à análise gramsciana, que focaliza o mundo profundamente desigual implantado na Europa. Mas enquanto modelo de análise, ajuda-nos a caracterizar e entender a formação dos intelectuais indígenas. Encontramos estudantes indígenas que expressam o desejo de construir uma carreira acadêmica independente das expectativas de seu povo, que estimula os jovens a estudar prioritariamente para lhe trazer benefícios. No entanto, o denominador comum que emerge de suas falas é evidente: estudar para defender; utilizar o instrumental da antropologia para penetrar na mente dos brancos; entender como o “branco” chega a conclusões sobre “nós”; entender o “branco” como o Outro, assim como os indígenas são entendidos como o Outro dos brancos. Que caminhos mentais percorrem uns e outros ao tentarem se aproximar do nexos social desses seus Outros? Uns mais céticos que outros, os estudantes indígenas com quem tenho convivido parecem depositar grandes esperanças no poder da comunicação intercultural, na capacidade humana de transpor barreiras culturais, na vontade de ir além, de apreender o essencial das interações interétnicas a partir de suas especificidades culturais. Como afirmou Gersem Baniwa num dos Seminários do DAN (Departamento de Antropologia da UnB) em dezembro de 2018, a antropologia é fundamental para perseguir essas questões.

É nesse sentido que pergunto se a antropologia permanecerá igual a sempre, aferrando-se a jogos de poder – poder irrisório e ocioso – que décadas de treinamento teórico e prático não conseguem superar completamente. Colegas recalcitrantes – fiéis escudeiros de uma tradição que, se não mudar, definha – ainda se recusam a abrir debates com estudantes indígenas quando estes desafiam, por exemplo, a sabedoria de um James Frazer quando confrontada com a sua própria tradição milenar, que é milenar, justamente, porque soube se transformar; ou quando esses estudantes sugerem leituras fora do cânone antropológico, numa tentativa de provocar discussões sobre o peso opressivo de ideias recebidas e sobre os méritos da multifocalidade. A força da autopreservação dos hábitos acadêmicos parece proteger alguns antropólogos contra esses desafios. Isto não significa abandonar os clássicos da antropologia, pois sem eles não haveria um campo

Alcida Rita Ramos

claramente identificado como antropologia com a vocação de abrir nossas mentes para a diversidade cultural. São os fundadores da disciplina, com seu trabalho de base há mais de um século, que nos permitem ampliar os horizontes ilimitados da experiência humana.

Não deixa de ser irônico que essa abertura sem reservas para compreender a razão do Outro seja cerceada por oficiais míopes demais, conservadores demais, tímidos demais, capazes de admirar Lévi-Strauss (1993) sem, no entanto, levar a sério as implicações de sua famosa máxima sobre a abertura dos indígenas para o Outro. (Um pequeno aparte para dizer que essa abertura ao mundo tem garantido que as tradições indígenas milenares não caduquem, como ilustra *Pacificando o Branco* [Albert & Ramos 2000]). No outro extremo, há os que rejeitam as raízes epistemológicas da antropologia em nome de uma imaginada justiça social, propondo trilhar um caminho que pode levar a um beco sem saída.

Sem despendendo grande esforço mental, pode-se imaginar a riqueza que nos traria o intercâmbio intelectual sobre a prática da intercientificidade. Por exemplo, uma coisa que os antropólogos acadêmicos podem começar a fazer é questionar o hábito acadêmico de rejeitar repetições em nome de uma duvidosa elegância, parcimônia e economia, como reza o cânone linguístico que contaminou nossos revisores.

Deveríamos prestar atenção ao que diz o historiador indígena norte-americano Donald Fixico sobre os méritos da repetição para expandir o ato de compreender e, por conseguinte, aumentar as chances de se respeitar o que em geral se ignora. Reconhecendo que uma mensagem precisa passar várias vezes pelos circuitos cerebrais para ser compreendida, Fixico chama a repetição de método circular e define-o como

uma filosofia circular que focaliza um único ponto e usa exemplos familiares para ilustrá-lo ou explicá-lo. Garante que todos compreendam e que tudo seja levado em conta, aumentando, assim, a possibilidade de harmonia e equilíbrio dentro da comunidade e com tudo mais (Fixico 2003, 15-16; minha tradução).

Muitos dos males da *méconnaissance* antropológica (Ramos 2015) advêm de equívocos devidos a leituras apressadas, desatentas e pouco generosas. Hábitos de vida como este da repetição, quando transpostos para a prática profissional, têm o potencial de retificar distorções derivadas de escolhas erradas ou enganosas. A restrição de espaço no meio escrito imposta por regras editoriais rígidas (Ramos 2012) obriga-nos ao redundante *resumo*, um sumário de ideias – em si mesmo uma redução redundante – que, muitas vezes, é também o sumário dessas ideias. A opção indígena pela repetição, embora não garanta o total entendimento, diminui muito os riscos de mal-entendidos.

Algo semelhante ocorre com o ouvir. A paciência dos ouvintes indígenas, que sempre me fascina, contrasta flagrantemente com a agitação que, nós, acadêmicos não indígenas, sentimos ao ouvir uma palestra, um debate, uma argumentação.

Alcida Rita Ramos

Muitas vezes ouvimos com impaciência um colega expor suas ideias, já esperando o momento de intervir. Interrupções ruidosas até podem ser tomadas como medida de sucesso do evento, mas pouco contribuem para uma compreensão saudável do tema abordado. Por contraste, a partilha de ideias compreendidas adequadamente poderia tomar o sentido de cerimônia, como sugere Shawn Wilson (2008), intelectual Cree do Canadá. Ser cerimonioso não é apenas ser formal, seguir um rito de pompa e circunstância, mas também ser cortês, polido e respeitoso para com o interlocutor em qualquer contexto. Se a intercomunicação fosse sempre tratada como cerimônia, ela asseguraria que uma etiqueta da interação superasse os percalços advindos da compreensão involuntariamente incompleta ou distorcida, da má interpretação intencional e do desrespeito gerado pela ignorância, que, muitas vezes, chega a ser cultivada. Talvez a inibição de muitos indígenas para se expressar em meios não indígenas resulte de algum receio de serem atropelados pela nossa pressa para falar sem ouvir, pelo descaso com a quintessência da comunicação plena, que é a repetição, muito mais compatível com os ritmos do cérebro humano. Pensar que a repetição é uma necessidade da comunicação oral e que, adultos e alfabetizados, já não precisamos mais dela, é um erro, como provam as frequentes desculpas, como, por exemplo, “eu não quis dizer isso, fui mal interpretada!” Ou então, “me expressei mal!”.

Sobre as barreiras da comunicação interétnica, ninguém se expressou de forma tão clara como Georges Sioui, historiador Huron do Canadá. Diz ele:

Sempre me surpreendo com as grandes dificuldades que têm os povos de culturas nativas ao tentar sensibilizar forasteiros sobre seus valores tradicionais. Também me pergunto por que há tanta falta de comunicação intercultural (...) e, sobretudo, como se pode criar uma vontade coletiva e individual por tal comunicação (Sioui 1992, xxi).

Cultivar a imagem do índio hiper-real (Ramos 1994) é um velho hábito que, certamente, custará a morrer. O hiper-realismo indigenista requer do “índio” que seja sofrido, abandonado, marginalizado, pobrezinho, muito humilde e eternamente grato pela bondade cristã de seus amigos “Cara-pálida”. Caricatura? Certamente! Popular? Sem dúvida! No entanto, o que esses estereótipos mais revelam não é a condição desvalida do “índio”, mas a empáfia e cegueira ética do “branco” protetor.

As dúvidas sobre a questão da comunicação intercultural ficam mais evidentes no contexto da educação indígena. Dois sistemas de transmissão de conhecimentos – a educação nacional e a educação intercultural – que não deveriam se anular mutuamente, ainda não foram propriamente assimilados pelos projetos de educação dita intercultural, sejam públicos, sejam privados e, muito menos, pela maioria dos educadores não indígenas. Sem esconder uma grande frustração, assim se expressa Gersem Baniwa ao mostrar que a

dificuldade de a escola indígena definir seu papel e sua função social – se é

Alcida Rita Ramos

formar um bom cidadão brasileiro profissionalmente ou um bom indígena – tem gerado modelos administrativos e pedagógicos que operam à beira de uma escola ou de um processo educativo do “faz de conta”, com metodologias e epistemologias parciais ineficientes (2011, 254).

Ele vai mais longe quando declara que a “ideia de interculturalidade é bastante confusa, pouco clara e de difícil aplicação na prática pedagógica e consequentemente na vida das pessoas” (2011, 259). De fato, o termo educação intercultural opera no Brasil quase como um conceito-fetiche que mascara uma realidade escolar verdadeiramente esquelética.

### **Antropologia, para que te queremos?**

Voltando à talvez quimérica Antropotopia, gostaria de revisitar algumas ideias que venho expressando há alguns anos (Ramos 2008, 2014). Admiro a verve com que o filósofo anarquista Paul Feyerabend emulava o trabalho antropológico, por sua capacidade de revelar sistemas de conhecimento alternativos e mais compatíveis com a compreensão do mundo do que a racionalidade positiva da ciência moderna. Lamentava o modo como a academia moderna rechaça em tom azedo a possibilidade de atribuir *status* de ciência às formas não ocidentais de conhecimento, especialmente, dos povos indígenas. Ao fim e ao cabo, dizia Feyerabend, o que fica de tanta racionalização não são métodos nem teorias, mas

juízos estéticos, juízos de gosto, preconceitos metafísicos, desejos religiosos, em suma, *o que fica são nossos desejos subjetivos*: a ciência em seu grau mais geral e avançado devolve ao indivíduo uma liberdade que ele parece perder ao entrar em suas partes mais pedestres (...) (1975, 285; grifo no original).

Ou seja, a pequena ciência reprime, a alta ciência liberta.

No entanto, o otimismo de Feyerabend com relação à etnologia só se justifica se o campo antropológico estender seu *intellectual commons* (Pratt 2011, 55), sua intelectualidade comum àqueles que deram suor e sangue para sobreviver a agressões que já levam mais de meio milênio, e sem os quais as análises antropológicas nunca teriam visto a luz do dia. Abraçar a intercientificidade é criar um ecúmeno antropológico. Com isto quero dizer que, mantendo suas características próprias, cada qual a seu modo e em interação, os conhecimentos acadêmicos e os indígenas em intercâmbio podem proporcionar uma troca frutífera, com ideias e perspectivas mútuas se interrogando continuamente. Esse exercício dialógico poderia também inibir a propagação de “teorias”<sup>2</sup> antropológicas pretensivas e generalizantes com pouca potência heurística. Ao se submeter uma dessas teorias ao teste da crítica nativa, certamente, ela sofrerá reparos e ajustes, senão mesmo repúdio. Por sua vez, interpretações nativas não são imunes à crítica externa e os indígenas serão sábios em responder à altura desse desafio. A meu ver, este é um

2 As suspicazes aspas em volta da palavra “teoria” refletem meu desconforto com o seu uso e abuso nas ciências humanas. Vejo o termo como grandioso demais para designar as interpretações, hipóteses, dicas e elucubrações que movem a antropologia, que, aliás, não precisa dele para justificar sua magnífica existência.

Alcida Rita Ramos

modo altamente proveitoso para o avanço da antropologia.

Por isso, reitero a pergunta do subtítulo: a antropologia continuará sendo a mesma, depois dos múltiplos desafios que nos chegam dos estudantes indígenas? Não está na hora de confrontarmos antigos hábitos da profissão, como poder acadêmico, hegemonia política, arrogância teórica? E se nos puséssemos no papel de atores coadjuvantes quando se trata de investigações *in loco*? Se, em vez de reduzir complexos sistemas de física, de ecologia, periodicidades cósmicas, estratificação do universo como meras “cosmologias”, começássemos a alongar nosso encurtado léxico, chamando-os, na ausência de termo melhor, CIÊNCIA? Porém, uma ciência construída nos moldes preconizados por Gregory Cajete, indígena Tewa do Sudoeste norte-americano: “uso ‘ciência nativa’ como metáfora para o conhecimento nativo e participação no mundo natural tanto em teoria como na prática”. E esclarece: “a ciência nativa não é física quântica, nem ciência ambiental, mas chegou a entendimento semelhante sobre leis naturais através da experiência e participação no mundo natural” (Cajete 2000, 14). Ou seja, se, para ser reconhecido em pé de igualdade com o ocidental, quiçá valha a pena traduzir o conhecimento indígena como “ciência” na língua que o Ocidente entende. Tal concessão pode gerar mais ganhos do que perdas e reduzir o C maiúsculo da ciência; ao se pluralizar em cs minúsculos, ela assumiria o tamanho que lhe cabe no mundo, como propõe Paul Little.

Retomemos o exercício de abrir caminhos que se bifurcam, à moda de Jorge Luis Borges, e perguntar, por exemplo, como reagiria a antropologia acadêmica se tomássemos narrativas do passado em que humanos e não humanos partilhavam do mesmo espaço, do mesmo tempo e do mesmo destino, não como os tais “mitos” de má fama (Ramos 2018, Sahlins 2022, 13) mas como expressões de uma consciência histórica própria, muito além do manual levi Straussiano? Estará o crítico quéchua Ollantay Itzamná (2015) delirando quando desfere esta flecha contra os intelectuais não indígenas: “Que paradoxo: Eles dizem que têm filosofia e nós, apenas cosmovisão”<sup>3</sup>? Por sua vez, o povo aymara, num grito de altivez, declara: “Oprimidos, mas não vencidos!” (Rivera Cusicanqui 1984).

A consciência crítica dos indígenas cresce e culmina com a possibilidade muito bem-vinda de, mais cedo ou mais tarde, transformarem tais temas “teóricos” em letra morta, ou seja, quando os estudantes indígenas se apropriarem plenamente do saber antropológico e se lançarem num projeto etnográfico próprio sobre suas próprias sociedades e/ou as dos seus opressores históricos. Quando isso ocorrer, o que será do pesquisador de campo tradicional?

Numa reflexão ambígua, Claude Lévi-Strauss (1966) elogia os esforços dos defensores da *salvage anthropology*, imagina a entrada de intelectuais nativos na academia antropológica, mas vaticina que essa entrada levará a disciplina à destruição.

Quando praticada por membros da cultura que se propõe estudar, a antropologia perde sua natureza específica e se torna semelhante à arqueologia, história e filologia. Pois a antropologia é a ciência da cultura vista de fora e a primeira preocupação das pessoas conscientes de sua existência e origina-

3 No original: “Que paradoja: Ellos dicen tener filosofía, nosotros, únicamente cosmovisión”.

Alcida Rita Ramos

lidade deve ser reivindicar o direito de se observar a si mesmas, de dentro. A antropologia sobreviverá num mundo em mudança deixando-se perecer para renascer em novos moldes (Lévi-Strauss 1966, 126).

Ou seja, à moda de Missão Impossível, a antropologia se autodestruiria depois de cumprida a sua tarefa de resgatar culturas em extinção, passando o bastão para seus antigos objetos de pesquisa que sobrevivam ao holocausto cultural.

Mas não há que ter pânico! Se o protagonismo exclusivo no campo da etnografia não é mais prerrogativa dos antropólogos não indígenas, resta-nos nada menos que um universo inteiro de papéis a desempenhar dentro da própria antropologia. De saída, vemos que a antropologia tem resistido brilhantemente às incursões de antropólogos por suas próprias sociedades, sem alterar uma vírgula do seu perfil disciplinar. Isto significa que ela não precisa do “olhar distanciado” para manter sua integridade.

O investimento intelectual de toda uma vida (dos antropólogos) começa a frutificar entre aqueles (seus colaboradores nativos) que, afinal, tornaram possível esse investimento. Como um eco evocativo de um *cargo cult* melanésio (Worsley 1987), esse movimento dos antigos “objetos” de pesquisa pretende apreender a substância da etnografia, livre de etnógrafos e sob novas formas de erudição. A relação dialógica entre observador e observado, tão alardeada, mas, em geral, mantida num vácuo social pelos autores pós-modernos, pode muito bem se materializar como uma *joint venture* na qual o principal acionista não é mais o etnógrafo convencional.

Entre intelectuais indígenas, percebemos uma clara convergência de interesses em sua nova atitude para com o legado dos antropólogos. Autodefesa e autorrepresentação caminham juntas quando os índios, como todo mundo, se dão conta de que conhecimento é poder e que a escrita é uma poderosa tecnologia para acumular conhecimento. A pletera de livros escritos por mulheres e homens indígenas que enchem cada vez mais prateleiras da minha estante não poderia ser uma demonstração mais concreta da adoção da escrita por povos tidos como atados para sempre à oralidade. Por que, então, deixar a sabedoria de seu mundo unicamente em mãos forasteiras? Conversações, sim; monólogos, não! Lévi-Strauss pode descansar em paz, porque a antropologia não perecerá, apenas se tornará mais diversificada e atraente.

## Agradecimentos

Sou muito grata ao Comitê Editorial do *Anuário Antropológico* pelos comentários generosos e perspicazes que, certamente, tornaram o texto mais inteligível.

Recebido em 21/03/2022

Aprovado para publicação em 15/12/2022 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Alcida Rita Ramos

## Referências

- Albert, Bruce, e Alcida Rita Ramos, eds. 2000. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities*. Londres: Verso.
- Baniwa, Braulina, Cruz Tuxá, Felipe & Terena, Luiz Eloy (eds.) 2020. Pandemia da Covid-19 na vida dos povos indígenas. *Vukápanavo. Revista Terena* 3: 1-400. <https://apiboficial.org/files/2021/02/Revista-Vuka%CC%81panavo-Covid-19-e-povos-indi%CC%81genas-.pdf>
- Baniwa, Gersem. 2006. *O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/Unesco.
- Baniwa, Gersem. 2008. *Antropologia indígena: O caminho da descolonização e da autonomia indígena*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1-4 de junho, Porto Seguro, Bahia.
- Baniwa, Gersem. 2011. “Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro”. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Baniwa, Gersem. 2012. “Apresentação”. In *Olhares indígenas contemporâneos II*, editado por Gersem Baniwa, Maria Barroso Hoffmann e Jô Cardoso de Oliveira, 8–11. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).
- Baniwa, Gersem. 2015. Indígenas antropólogos: Desafios e perspectivas. *Novos Debates/ABA* 2, nº 1: 2–17.
- Bergamaschi, Maria Aparecida. 2014. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. *Tellus* 14, nº 26: 11–29.
- Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Constant, Jósimo. 2017. Entrevista a Angela Pinho. *Folha Digital*, 09/09/2017. <https://search.folha.uol.com.br/?q=J%C3%B3simo&site=todos>
- Cruz, Felipe Sotto Maior. 2017. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, nº 11: 93–108.
- Fernandes, Florestan. 2009. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Globalrevista.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against method*. Londres: Verso.
- Fixico, Donald. 2003. *The American Indian mind in a linear world*. Londres: Routledge.
- Freitas, Ana Elisa de Castro, ed. 2015. Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil. Rio de Janeiro: LACED; e-papers.
- Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Itzmná, Ollantay. 2015. “Qué paradoja: Ellos dicen tener filosofía, nosotros, únicamente cosmovisión”. *Susurros del silencio*. <https://ollantayitzamna.com/2015/12/03/225/>
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. Anthropology: Its achievements and future. *Current Anthro-*

Alcida Rita Ramos

*pology* 7, nº 3:124–127.

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, Antonio Carlos de Souza, e Maria Barroso-Hoffmann, eds. 2007. Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil. Políticas públicas de ações afirmativas e direitos culturais diferenciados. Rio de Janeiro: LACED; Fundação Ford; CNPq; FAPERJ.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1995. Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 2007. “Educação superior para indígenas no Brasil. Sobre cotas e algo mais”. *Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas: Desafios para uma educação superior*, Belém, Pará, 21-23 de março.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 2015. “Prefácio”. In *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil*, editado por Ana Elisa de Castro Freitas, 7–8. Rio de Janeiro: LACED/ e-papers.

Little, Paul (ed.). 2010. Conhecimentos tradicionais para o século XXI. Etnografias da intercientificidade. São Paulo: Annablume.

Medaets, Chantal, José Maurício Arruti, e Flávia Longo. 2022. O crescimento da presença indígena no ensino superior. *Nexo Políticas Públicas*. Afro (Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial/GEMAA – Grupo de Estudos Multidisciplinares de Ação Afirmativa). <https://pp.nexojournal.com.br/opiniao/2022/O-crescimento-da-presen%C3%A7a-ind%C3%ADgena-no-ensino-superior>

Pina-Cabral, João de. 2010. Lusotopia como ecúmene. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25, nº 74: 5–20.

Pratt, Mary Louise. 2011. “La antropología y la desmonopolización del pensamiento social”. In *Antropología ahora*, editado por Alejandro Grimson, Silvina Merenson, e Gabriel Noel, 49–59. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Ramos, Alcida Rita. 1994. The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology* 14: 153–171.

Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ramos, Alcida Rita. 2000. Projetos indigenistas no Brasil independente. *Etnográfica* 4: 267–283.

Ramos, Alcida Rita. 2008. “Disengaging anthropology”. In *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Poole, 466–484. Oxford: Blackwell.

Ramos, Alcida Rita. 2012. A midwinter afternoon’s dream. The utopia of a cosmopolitan anthropology. *World Anthropologies Network* (electronic journal) 6: 111–121.

Ramos, Alcida Rita. 2014. “Mentes indígenas y ecúmene antropológico”. In *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones*, editado por Débora Betrisey, e Silvina Merenson, 35–55. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Ramos, Alcida Rita. 2015. “Sobre malentendidos interétnicos”. *Universitas Humanística* 80: 53–75.

Ramos, Alcida Rita. 2018. “Por una crítica indígena de la razón antropológica”. *Anales de Antropología* 52, nº 1: 59–66.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol-CSUTB.

Sarmiento, Francisco. 2018. “O Médio Rio Negro Indígena: Aspectos históricos, socio-

Alcida Rita Ramos

culturais e panorama antropológico contemporâneo”. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Sioui, Georges E. 1992. *For an Amerindian autohistory*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Tocqueville, Alexis de. 2003 [1835]. *Democracy in America*. Nova York: Penguin.

Trouillot, Michel-Rolph. 1991. “Anthropology and the Savage Slot: The poetics and politics of Otherness”. In *Recapturing Anthropology. Working in the present*, editado por Richard G. Fox, 17-44. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.

Wilson, Shawn. 2008. *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Halifax: Fernwood.

Worsley, Peter. 1987. *The trumpet shall sound: A study of “cargo” cults in Melanesia*. 2ª ed. Nova York: Schocken.

Zapata Silva, Claudia, ed. 2007. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya Yala.

Zapata Silva, Claudia. 2005. Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales* 3, nº 4: 65–87.

Zapata Silva, Claudia. 2008. Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas* 2, nº 1: 113–140.

Zapata Silva, Claudia. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala.

## Indigenous intellectuals embrace anthropology Will it remain the same?

*Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela ainda será a mesma?*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10494>

**Alcida Rita Ramos**

Universidade de Brasília – Brazil

ORCID: 0000-0002-1107-9688

[alcidaritaramos@gmail.com](mailto:alcidaritaramos@gmail.com)

Professor Emerita at the University of Brasília and Senior Researcher of the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq, Portuguese: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). She carried out prolonged research among the Sanumá, a Yanomami subgroup, the Project “Comparative Indigenism” focusing on Brazil, Argentina, and Colombia, and, at present, the Project “Indigenous Realities Indígenas, White Utopias”. She has accompanied the trajectory of indigenous intellectuals, especially in Brazil. Besides many articles, she published the booklet *Sociedades Indígenas* (Ática, 1988), the books *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995) and *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), both by the University of Wisconsin Press, and edited the volumes *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (Hucitec, 1980), and *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (Federal University of Minas Gerais Press, 2012) with a Spanish edition (Cauca University Press, 2014).

28

The growing number of indigenous students enrolled in graduate programs in anthropology is spawning a grouping of indigenous intellectual who, bringing their own knowledge to academia, have great potential to challenge the discipline’s convictions and open new vistas. One hopes the arrival of indigenous scholars in anthropology will expose its illusions, fallacies, blind spots, and contradictions and retrieve it from its present lethargy. The diversity of indigenous knowledge ought to provoke a shift toward an “ecumenical anthropology” willing to embrace new knowledge forms and contents, and benefit from them on equal terms rather than continuing to use them as mere raw material for often idle theories.

Com o ingresso crescente de indígenas nos cursos de pós-graduação em antropologia, está-se gestando uma ala de intelectuais indígenas que, portadores de seus próprios saberes, têm grande potencial de desafiar as certezas da disciplina e influir no traçado de seus rumos. Espera-se que a adesão indígena ao campo antropológico contribua para expor ilusões, falácias, cegueiras e contradições e tirá-lo de seu atual estado letárgico, provocando uma guinada para uma “antropologia ecumênica”, capaz de acolher e se beneficiar de saberes que atualmente são apenas matéria-prima para teorias nem sempre pertinentes.

*Educação Superior; estudantes indígenas; Antropologia Ecumênica.*

*Higher Education; Indigenous Students; Ecumenical Anthropology.*

Alcida Rita Ramos

## In praise of Abya Yala

Rather than a figment of my anthropological imagination, this text reveals my enthusiasm for those who have endured the role of mere research objects for more than a century. I am talking about indigenous peoples of the Americas in general – the Great Abya Yala Continent – and of Brazil in particular. Many other contexts inspire me, but here I focus on the present-day situation of indigenous intellectuals in this country, especially in the field of anthropology. I am convinced that, as anthropologists, they will “indigenize” the field and will contribute substantially to renovate it. I don’t simply mean devising new approaches, or new empirical research problems and places. I also envisage the possibility that, as full-fledged anthropologists, indigenous scholars can drive the academic establishment toward new attitudes, outlooks, and the will to build what I have been referring to as ecumenical anthropology (Ramos 2014), and Paul Little defines as interscientificity (Little 2010, Bergamaschi 2014). An ecumenical anthropology would consist of the assembly of epistemic foundations, that is, a combination of heterogeneous intellectual traditions. An ecumenical anthropology, then, would bring together the collection of stored ideas about alterity from the “savage slot” (Trouillot 1991) era to the latest views of how to read the world of humans, and, *data venia*, of non-humans as well. Most importantly, it would shelter the great constellation of human thoughts about the inhabited world on an equal footing. Such an epistemological blend would evidence that knowledge hatched in academia, albeit self-proclaimed as science, is not superior, more encompassing or universal than that created in indigenous villages well before the invention of the savage slot or, for that matter, “science” itself.

Interscientificity, in turn, brings together “forms of interaction between traditional knowledge and modern science” (Little 2010, 20), thus stressing the scientific feature of indigenous knowledge systems, often denied or ignored, for example, when it is curiously labelled as “science of the concrete” (Lévi-Strauss 1962), or as cosmologies, a term commonly found in “exo-ethnographies” produced by non-indigenous anthropologists.

## Waiting for the ecumene

If we google “ecumene” in English, we will have the impression that the term refers primarily to the religious congregation of different Churches. If we look it up in Portuguese, we find that it refers to “a utopian principle that believes it is possible to have a fraternal co-existence of all the identities that comprise an *oikouméné*.” In Ancient Greece, the term *oikouméné* referred to the known world, both inhabited and inhabitable, that is, a space recognizably human.

If, with a grain of poetic license, we apply this notion to the space of anthropology, we will see that it is entirely inhabited by humans, certainly distinct, but equivalent in their humanity. The anthropological ecumene, so far utopian, would refer to the fraternal co-existence of all the identities that occupy that specific

Alcida Rita Ramos

space, that is, the co-existence, neither paternal nor maternal, but *fraternal*, of all the manifestations of knowledge developed in that universe of equivalent identities.

Henceforth, the imagined anthropological ecumene could convene into the same virtual space the collectivity of non-indigenous and indigenous anthropologists (to speak of indigenous anthropologists is almost a pleonasm) via a common denominator, namely, the search to understand themselves and others. Like *lusotopia*, an ecumene uniting dispersed places where Portuguese is officially spoken (Pina-Cabral 2010), we might coin the admittedly ungainly term *anthropotopia* to designate this American realm (which, by the way, geodetically speaking, is rigorously located in the West). It is an appropriate field, fragmented as it may be, to think and live alterity and *auto-alterity*, this apparent oxymoron, which haunts those who feel strange in a strange land, or worse, in their own land. It is also an exercise in gazing at oneself through the eyes of the beholder, and in managing impressions in Erving Goffman's fashion (1959), if they hope to achieve a measure of interpersonal and intercultural rapport. Such a community is over-imagined – more imagined than that imagined by Benedict Anderson (1983) – because it is still just a thought and yet highly coveted. In it there would be no research objects and subjects, for they would all be potentially research objects and subjects, or rather, all of them would be potential objects and subjects to all the others. Like a vast hall of mirrors, such *anthropotopic* province would be inhabited both by indigenous and non-indigenous members with their own intellectual traditions. In such a think tank, or intellectual commons, members would gaze at each other, puzzle over each other, and debate differences and similarities in a constant rotation of perspectives, as Florestan Fernandes (2009, 36) so wisely pointed out more than fifty years ago. I can glimpse, in an enchanting exercise of wishful thinking, the groves of anthropological academia being fertilized with a constant flow of challenging and democratic cross argumentations in the celebrated indigenous style of the quest for consensus.

This *anthropotopia* may never come into existence, but, as an idea, can help us create a horizon of possibilities. For instance, in the past few years in Brazil and elsewhere in South America, it is evident that the indigenous move toward universities has prompted serious analyses about what the presence of indigenous intellectuals in academia means (Zapata Silva 2005, 2007, 2008, 2013). Eager to harness the tools of non-indigenous science, many apply them pragmatically for the benefit of their communities, whereas others use them to unveil the reasons and the unreasonability of the societies that dominate them. Yet others, displeased with the image that especially anthropologists and historians have made of them, challenge the academic status quo. In anthropology, for example, comments such as this by Jósimo Constant, a Puyunawa student at the University of Brasilia are frequent: “Many of the things the professors thought they knew about us, indigenous people, were not quite so” (2017). Some reject anthropology they associate with colonialism, others adopt it as a device to correctly disclose knowledge about indigenous peoples, which may lead them to self-affirmation and the quest for

30

Alcida Rita Ramos

interethnic justice.

My bet is that the indigenous adhesion to anthropology will have the effect of transforming the discipline. Potentially it can dislodge it from its comfort zone, invite it to look at its own illusions, fallacies, and blind spots. Furthermore, it can reveal the inconvenience of confined academic life and the merits of the open field, the intellectual commons, in Mary Louise Pratt's felicitous expression (2011, 55).

### **On the way to the university**

As far as anthropology is concerned, it is "as though, from the native point of view, ethnography was just too important an enterprise to be left to ethnographers" (Ramos 2008, 476). I made this provocation fourteen years ago. At that time, indigenous people in Brazil were just beginning to enroll in higher education programs. In other parts of the world, such as México, Canada, the United States, New Zealand, they had long entered universities. In Brazil, however, the scandalous deferral of indigenous formal education (which, by the way, is not limited to indigenous people) is the result of centuries of public neglect and contempt for good-quality education for all. Inexcusable delays and enormous difficulties have kept indigenous people away from schools. More recently, public elementary schools have hired indigenous teachers, especially in the villages, and, in what seems to be quite a short period, a growing number of indigenous students have enrolled in public universities.

The number of illiterate indigenous persons is triple that of Brazilian adults, estimated to be nearly nine percent. The indigenous population in the country is estimated to be between 750 hundred thousand and 900 hundred thousand or perhaps one million, but the exact number is yet to be established. They comprise more than 230 peoples speaking 180 different languages (Lima 2007, 1-2). They represent a mere .4 percent of the 207 million Brazilians (figures prior to the Covid-19 pandemic, which has killed 680 hundred thousand people between 2020 and 2022). Despite such disproportionate demography, indigenous peoples in Brazil occupy a vast space in the country's imagination. Images, stereotypes, fantasies, love and hate make up a kind of indigenism that deserves the epithet of Brazilian Orientalism (Ramos 1998). These "Indians," who some would like to confine to the jungle, and others want to assimilate into the so-called "national communion," rarely, if ever, had their voice heard in matters that directly affect them. Affecting indigenous and the mass of dispossessed Brazilians, lack of access to good education has been for centuries the most efficient stratagem by the powers-that-be to keep them all in a state of ignorance about their own rights.

Schools for indigenous people were not entirely lacking in the past. Since colonial times, Catholic missionaries brought formal education to the villages, where they taught Portuguese and subjects that were alien to indigenous life, besides prohibiting them to speak their own languages. This trend continued after Brazil's independence in 1822, when the Brazilian state intervened. Throughout the 19<sup>th</sup> and most of the 20<sup>th</sup> century, the country's official goal was to integrate

Alcida Rita Ramos

indigenous peoples into the nation under the guardianship of the state (Lima 1995, 2007; Ramos 2000; Baniwa 2012). This condition lasted until the end of the military dictatorship (1964-1985), and a new Constitution proclaimed in 1988. Only then did indigenous persons begin to have access to higher education. Demand for native teachers in the villages led many to enroll in education courses. The official requirement of a bachelor's degree made several universities open courses catered to an indigenous public. As expected, greater access to basic and high school institutions resulted in a greater demand for higher education (Baniwa 2006, 162).

In 2012, the Quota Law set a certain percentage at federal institutions of higher education for black and indigenous persons. From then on, the number of indigenous university students increased to approximately ten thousand that year (Baniwa 2012), reaching over seventy thousand in 2019 (Medaets, Arruti and Longo 2022). Undoubtedly, affirmative action policies contributed substantially to this increase. Prior to that law, the number of indigenous students in public universities was minute (Lima 2007a, 19; 2007b).

National Museum anthropologist Antônio Carlos de Souza Lima, who created the Project *Pathways to Knowledge: Higher education for indigenous people in Brazil*, observes that the Indigenous Tutorial Programs (known as PET-Indígena in Portuguese) was a late comer to state compensatory initiatives for the deficient education imposed upon indigenous people. Despite the increasing number of indigenous students across the country who have benefitted from the PETs, “the systematic and intentional omission by sectors of the Ministry of Education (...) and even by sectors of the universities” (Lima 2015, 8) is quite clear. Nevertheless, reports by the students themselves show that even such a small action by the state can have surprising results (Freitas 2015). The enthusiasm of indigenous students is evident.

The interest indigenous students show in their academic training is always much greater than the interest of non-indigenous students. They would like to stay [in school] for four or five years to absorb all they can, because they figure that everything will be useful to help their communities (Baniwa 2012, 140).

Enrolling in graduate school would be just a matter of time. The Federal University of Goiás was the first to adopt the quota system in its graduate programs as early as 2015, followed by several others, such as University of Brasília, Federal University of Rio de Janeiro, of Minas Gerais, etc. Five years later, there were sixty thousand university students in the country (B. Baniwa et al 2020), not to mention more than twenty indigenous lawyers, among other professionals. These are still modest numbers, but for these thousands of indigenous people, national society is no longer an impenetrable mystery. Thus known, it can be, if not changeable, at least manageable. Anthropology will not shy away from this battle, and they know it.

Alcida Rita Ramos

## Anthropology on the spot?

In the indigenous rush to universities, how does anthropology fare in the eyes of these students? Apparently, it does not come out totally unscathed, although, paradoxically, continues to attract many an indigenous student. At this point, I pass the baton to those who very gently agreed to talk to me about this and similar issues.

Felipe Sotto Maior Cruz, a member of the Tuxá indigenous nation in Northeast Brazil, holds a doctoral degree in anthropology from the University of Brasilia and recently has joined the faculty at the Federal University of Bahia. In a published paper, he comments on the preferences of indigenous students.

Actually, anthropology has held an ambiguous place, because it is one of the disciplines most intimately related to the past, present, and future of the 'Indian issue.' (...) [I]n many contexts, anthropologists are criticized for going to the indigenous communities to do their doctoral or master's research, then leave without giving hardly any return for their hosts' hospitality and goodwill. (...) In fact, because of this ambiguity, anthropology doesn't seem to be the best way to get at the urgent goals typical of indigenous lives. Indigenous students favor careers in the areas of health, education, and law (Cruz 2017, 98).

These remarks reflect the preferences of the majority society for which anthropology is either utterly unknown or an esoteric field of idle erudition. Cruz himself expresses his objections to academic life in these terms: "The University environment divides and individualizes. It creates competition. Some of my worst experiences at the University were the selection processes in which, for example, I had to compete with my fellow-Indians for an opening (Interview June 30, 2017). The double-edged sword of anthropological knowledge, however, did not go unnoticed. On the one hand, Felipe appreciates "the wealth of human experience in the world." On the other, he deplores "the common denominator of these stories(...), the destructive, 'altericidal,' genocidal and ethnocidal potential of the Whiteman" (*ibid*). Born and raised in a context of exacerbated spoliation, Felipe lives intensely the ambivalence of anthropological knowledge and does not conceal his frustration and resentment. About learning anthropology, he says:

It can distance us from our traditions and make us reject what we learned at home. [At the same time, however], it can provide us with tools that empower and turn us into weapons in the constant fight against Whites. (...) I wish that, one day, my community will dispense with the Whites' services, that our relations with Whites will be an option rather than a necessity (*ibid*). When the Whites say their knowledge is the true knowledge, they are doing terrible things to us, violating our memories and rights. This is why I came to the University (Cruz, Interview June 30, 2017).

Alcida Rita Ramos

In short, to combat the enemy, there is nothing better than to use the enemy's weapons.

Four years after this interview with Felipe, I came across a table of theses and dissertations defended by indigenous students in several universities in the country. Of the fifteen fields recorded, anthropology comes first with twenty-eight degrees, followed by linguistics/ literature with twenty-one.<sup>1</sup> For those who hold the view that writing is a fatal barrier to indigenous interethnic communication, there is nothing like Statistics Cartesian logic to prove otherwise!

Francisco Sarmiento, a Tukanoan speaker, is an anthropology doctoral student at the University of Brasilia. Thoughtful, Francisco carries the mark of his ancestors' knowledge and wisdom. Regarding the resistance indigenous students might have to anthropology as a possible university career, he told me in an interview on June 30, 2017.

In several places, [anthropologists] can still be seen as always ripping off, plundering, and robbing indigenous things, including their most cherished knowledge, which then they disclose to the world and enrich their sciences and cultures with no gain to the peoples they robbed.

Francisco, however, ponders:

Ethnology allows me know what Westerners think and look for when they study indigenous peoples. It tells me how they regard the Indians. (...) On the other hand, (...) we can also know our societies better and also know about other societies, such as the Euro-Western, among others. It seems that craving to know the Other is intrinsic to all societies. To me, ethnology is not just about indigenous peoples.

To Francisco anthropology's redeeming value would reside in its practitioners who

seem to be the most sensitive among humanists as they try to understand [especially] indigenous societies. When these societies were targeted to be wiped out, [anthropologists] were (...) among the few who sided with indigenous peoples and believed in their survival (Sarmiento 2018, 130).

Henceforth, the way interethnic relations have unfolded through history leads indigenous peoples "to look for academic anthropology. It is important to know about oneself, but it is also important to know about the other" (Interview June 30 2017). Francisco sees anthropology as capable of moving away from preying on indigenous realities toward redeeming itself, when the knowledge it produces passes on to the Indians themselves. Anthropology, as he says, "can enrich itself and go forward, for it (...) is capable of self-criticism" (Sarmiento 2018, 13).

Reinforcing this idea, Gersem Baniwa, a seasoned indigenous intellectual who embraced anthropology unconditionally, declares, "I see anthropology as a mul-

1 [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia\\_das\\_publica%C3%A7%C3%B5es\\_ind%C3%A-Dgenas\\_do\\_Brasil/Teses\\_e\\_disserta%C3%A7%C3%B5es](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%A-Dgenas_do_Brasil/Teses_e_disserta%C3%A7%C3%B5es) (Access March 16, 2022).

Alcida Rita Ramos

tifocal, multidimensional, and multicosmic lens (...) [it] can provide indigenous peoples with a precious and complex tool, which is knowledge about the world of Whites” (2015, 234). Years earlier, Baniwa had stated the following.

Anthropology has opened horizons to understand my own Baniwa world by deepening it, valuing it, and living it more intensely and reducing my own preconceptions, thus enlarging the possibilities of my contributing to a much-needed dialogue between cultures, between civilizations (Baniwa 2008, 3).

### Anthropology in a garden of forking paths

In 2008, I defended what I called auto-ethnographies. I held that ethnographic work by indigenous anthropologists would be much deeper, subtler, and more complex than a non-indigenous anthropologist might aspire to achieve. My position was akin to Jósimo Constant’s mentioned above, when he said that many things his professors thought about indigenous peoples were not quite so. Perhaps now I would use a different word to refer to indigenous ethnographies about themselves, and would defend the importance of a distanced gaze to reveal aspects of indigenous lives, which often go unnoticed, like in the proverbial fish unable to perceive the sea. A most persuasive example of the analytical merit of a *regard éloigné* is the work of Alexis de Tocqueville ([1835] 2003), whose repercussions to North Americans’ self-knowledge still endure. This French aristocrat, driven by his curiosity regarding the workings of a democracy, brilliantly pointed out the pros and cons of collective life without the guidance of aristocracy, enlightened or not.

Now, as I witness the emergence of an indigenous critique of anthropological reason (Ramos 2018), I foresee further advantages an “indigenous anthropology” can bring to ethnography in terms of acumen and subtlety. Increasingly, we see mentions of the possible impact that indigenous intellectuals can have in remodeling anthropology, beginning with the very physical presence of indigenous students on a university campus. Maria Aparecida Bergamaschi, a doctor in Education, affirms that,

as this new student profile ‘circulates’ on campuses (...) since 2008, views and practices are timidly changing the academic scenario via interaction and the need to learn from the other, thus sensing other ways of thinking and living in academia (Bergamaschi 2014, 21).

In turn, Felipe Cruz (2017) stresses the importance of an indigenous space known as *Maloca*, built on the University of Brasilia campus. In it, indigenous students forge ‘true bonds of companionship,’ using it to study, chat, dance and play music. These activities are not lost on the rest of the campus. The sheer cultural

Alcida Rita Ramos

presence of the indigenous students make the others think. There are, however, more transcendental dimensions in the encounter between indigenous and non-indigenous intellectuals than companionship, important as it is. We should examine the effects of these indigenous activities on fields of knowledge, particularly, anthropology.

### **Education for what?**

Perhaps most indigenous student aspire to put the knowledge they acquire at the University to their people's service. Many are selected at home precisely for this purpose. We might see here a sort of organic intellectual, as Gramsci (1981) proposed. However, Chilean historian Claudia Zapata, whose extensive work focuses on the issue of indigenous intellectuals in Latin America, has perceived them as traditional, not in the Gramscian sense (the writer, the philosopher, the artist), but rather as those "who act toward their own community" (Zapata 2013, 71). Naturally, the character of indigenous reality escapes Gramscian analysis, which addresses the profoundly unequal European world. Nevertheless, as an analytical model, it helps us define and understand the making of indigenous intellectuals. Some indigenous students wish to build an academic career away from their people's expectations to reap the benefits of their young's formal education. However, what emerges in these students' statements is a clear common denominator, namely, study to defend themselves, appropriate anthropological tools to penetrate the Whiteman's mind, understand how the Whiteman reaches conclusions about "us," perceive the Whiteman as "Other" just as the Indians are perceived as the Whiteman's Other. What are the mental paths they tread when attempting to find the social nexus of their own Others? Some more skeptical than others, the indigenous students I know best seem to place great expectations in the power of intercultural communication, in the human capacity to cross cultural barriers, and in the will to go forward to grasp the essence of interethnic relations from cultural specificities outward. As Gersem Baniwa affirmed in an anthropology seminar at the University of Brasilia in December 2018, anthropology is fundamental to pursue these questions.

This is why I ask whether anthropology will remain the same as ever, clinging to the trifling and idle power games, which decades of theoretical and practical training do not seem to eradicate totally. Recalcitrant colleagues – faithful squires of a tradition that, if unchanged, is doomed – still refuse to engage in debates with indigenous students who challenge, for instance, the wisdom of a James Frazer when matched against their own millenarian traditions, which endure precisely because they were transformed. Or reject off-canon readings indigenous students suggest to provoke discussions both on stale received ideas and on the merits of multifocality. The force of self-preservation of academic habits seems to protect some anthropologists from these challenges. This does not mean that we should abandon the classics of anthropology, for they define anthropology as a discipline in its own right. Anthropology owes its vocation to study and understand cultural

Alcida Rita Ramos

diversity to the work, now classical, of its founding fathers more than a century ago. They opened for us an unlimited horizon of human experience.

It is rather ironic that the anthropological vocation to be open unreservedly to human diversity be stifled by practitioners who are too shortsighted, too conservative, and too shy, who admire Lévi-Strauss (1993), yet are unwilling to take seriously the implications of his famous adage about the indigenous opening toward the Other. (By the way, this ability to embrace the world has protected their millennial traditions from obsolescence, as *Pacificando o Branco* [Albert & Ramos 2000] makes quite clear). On the other hand, the other extreme reaction that rejects *tout court* the epistemological roots of anthropology, in the name of an elusive social justice, is bound to sink into an academic quagmire by throwing out the baby with the bathwater.

Without overexerting our mental capacity, we can imagine the enormous wealth an intellectual exercise in interscientificity would bring to our field. Anthropologists might begin, for instance, by questioning the academic habit of banning repetition in the name of a dubious set of linguistic rules, namely, elegance, parsimony, and economy, which have contaminated our proofreaders. Instead, we should pay attention to what North American indigenous historian Donald Fixico says about the merits of repetition to expand the act of understanding and, hence, to increase the chances of respecting what, in general, one ignores.

Recognizing that a message must go through the cerebral circuits several times to be understood, Fixico calls repetition a circular method and defends it as

a circular philosophy focusing on a single point and using familiar examples to illustrate or explain the point of discussion. The circular approach assures that everyone understands, and that all is considered, thereby increasing the chance for harmony and balance in the community and with everything else (Fixico 2003, 15-16).

Many hassles in anthropology come from misunderstandings due to hasty, distracted, and ungenerous readings (Ramos 2015). Living habits such as repetition, when transposed to professional practice, may correct distortions produced by wrong or misconceived choices. Space restrictions in written media due to rigid editorial rules (Ramos 2012) force us to produce the *abstract*, a minimal summary of ideas, in itself a reduced redundancy, which often maims the ideas shrunk like a bonsai. The indigenous option for repetition may not guarantee total understanding, but lessens the risk of misunderstandings considerably.

Something similar happens to hearing. The patience of indigenous listeners, which always enraptures me, is in stark contrast to our agitation when we hear a talk, a debate or an argument. We often listen impatiently to colleagues expose their ideas, waiting for the moment to intervene. Raucous interruptions may even be taken as a measure of success, but contribute little to the healthy comprehension of the theme in question. In contrast, sharing ideas adequately understood may be akin to a ceremony, as Cree intellectual Shawn Wilson (2008) proposes. To

Alcida Rita Ramos

be ceremonious is not only to be formal, to follow a pomp and circumstance rite, but is also to be courteous, polite, and respectful to one's interlocutor anywhere and everywhere. If we always treated our intercommunications as ceremony, we would ensure that etiquette prevented some embarrassing gaffes. We would avoid involuntary or intentional misunderstanding, and disrespect generated by ignorance, which is often deliberately cultivated. Perhaps the shyness we perceive in many indigenous persons when speaking to non-indigenous audiences comes from fear of being run over by our eagerness to speak without listening, by our disregard for the quintessence of full communication, that is, repetition, a device much more compatible with brain rhythms than our hasty habits. To say that repetition is only necessary in oral communication, and that, as literate adults, we no longer need it, is a serious mistake, as shown in frequent complaints by authors about readers, such as "I didn't mean it, I was misunderstood!" or "I expressed myself badly!"

Huron historian from Canada, Georges Sioui, says this about communication barriers.

I have often been struck by the great difficulties peoples of Native cultures encounter when they try to sensitize outsiders to their traditional values. I have also wondered why there is such a lack of intercultural communication (...) and, most of all, how a collective and individual desire for such communication can be created (Sioui 1992, xxi).

38

Cultivating the image of the hyperreal Indian (Ramos 1994) is an old habit that, certainly, will die hard. Indigenist (not indigenous) hyperrealism paints a suffering, abandoned, marginalized, humble, dirt-poor *Indian*, who will be grateful forever for the Christian goodwill of *his* Paleface "friends." A caricature? By all means! Popular? No doubt! Nevertheless, such stereotypes reveal less about the dispossessed *Indian* than about the empathetically ethical blindness of his *White* protector.

Sioui's wondering about intercultural (non)communication is most evident in indigenous education. Two educational systems, which ought to be mutually compatible – the national and the intercultural – are yet to be properly assimilated in projects of the so-called intercultural education, especially by non-indigenous educators, whether private or public. Without hiding his frustration, Gersém Baniwa points out that the

difficulty to define the role and function of an indigenous school – whether to professionally form a good Brazilian citizen or a good Indian – has fashioned management and pedagogical models that verge on a "make-believe" educational process and schools with ineffective and partial methodologies and epistemologies (Baniwa 2012, 254).

Baniwa also declares that the "idea of interculturality is confusing, vague, and

Alcida Rita Ramos

hard to apply in pedagogical practice, and, consequently, in people's lives" (id., 259). Indeed, the term intercultural education as used in Brazil is almost a fetish concept that masks a squalid reality.

### Anthropology, why do we want it?

Back to the still chimerical *Antropotopy*, I would like to revisit certain ideas I have contemplated for some time (Ramos 2008, 2014). I appreciate the verve with which Paul Feyerabend, the Anarchist philosopher, emulates anthropological work for its capacity to reveal alternative knowledge systems that are better to understand the world than the positive rationality of modern science. He regrets the way academia acrimoniously refuses to attribute scientific status to non-Western, especially indigenous, modes of knowledge. Ultimately, Feyerabend claimed, what remains of so much rationalization are neither methods nor theories, but

Aesthetic judgments, judgments of taste, metaphysical prejudices, religious desires, in short, *what remains are our subjective wishes*: science at its most advanced and general returns to the individual a freedom he seems to lose when entering its more pedestrian parts(...) (Feyerabend 1975, 285; emphasis in the original).

In short, low science represses, high science liberates.

However, Feyerabend's optimism about ethnology is only justified if the anthropological field expands its *intellectual commons* (Pratt 2011, 55), if it shares its intellectuality with those people who, with blood, sweat, and tears, have survived aggressions for one and a half millennia, and without whom anthropological analyses would not have seen the light of day. To adopt interscientificity is to build an anthropological ecumene. Keeping their own features, distinct but interacting, academic and indigenous knowledge together can spawn a fruitful exchange of ideas and outlooks that question each other continuously. Such dialogical exercise might inhibit the propagation of pretentious and generic "theories"<sup>2</sup> with little heuristic value. When put to the test of native critique, such theories will certainly undergo corrections and adjustments, if not sheer rejection. On the other hand, native interpretations are not immune to external critique, and indigenous scholars would be wise to heed and respond to them. To me, this procedure would greatly contribute to the advancement of our discipline.

So, I bring up again the question in the subtitle: will anthropology remain the same? Will it resist the many challenges from indigenous students? Is it not high time to confront the profession's old habits, such as academic power, political hegemony and theoretical arrogance? What would happen if we assumed the role of supporting actors when doing field research? If, instead of reducing complex systems of physics, ecology, cosmic periodicity, or universal stratification to mere "cosmologies," we began to stretch our tight lexicon by calling them, for lack of a better word, *SCIENCE*? A science, that is, built along the lines proposed by Gregory

2 The puzzling quotation mark around the word "theory" reflects my discomfort with its use and abuse in the human sciences. I regard it as too grandiose a term to designate the interpretations, hypotheses, hunches, and musings that move anthropology, which, in any case, does not need it to justify its magnificent existence.

Alcida Rita Ramos

Cajete, a Tewa member from the North American Southwest as follows. “Native science’ is used as a metaphor for Native knowledge and creative participation with the natural world in both theory and practice.” He explains: “Native science is not quantum physics or environmental science, but it has come to similar understandings about the workings of the natural laws through experience and participation with the natural world” (Cajete 2000, 14). In other words, for indigenous knowledge to be recognized as equivalent in the language the West understands, it may be worthwhile call it simply “science.” Such concession can bring about more gains than losses and may reduce Science’s big S to a pluralized science with a more modest s, as Paul Little (2010) proposes.

Let us return to the Borgean exercise of opening up forking paths. Let us ask, for example, how anthropology might react if narratives from the past, when humans and non-humans shared the same space, the same time, and the same destiny, were taken to be expressions of indigenous historical consciousness rather than as mystified “myths” (Ramos 2018, Sahlins 2022, 13). Would Quechua critic Ollantay Itzamná (2015) be delirious when he targets non-indigenous intellectuals with this shot, “What a paradox: They say they have philosophy and we, just cosmivision”<sup>3</sup>? In turn, the Aymara proudly shout, “Oppressed, but not vanquished!” (Rivera Cusicanqui 1984).

Indigenous critical conscience is growing fast and will peak with the very welcome possibility of, sooner or later, transforming such “theoretical” issues in dead letter, when indigenous students grasp anthropological knowledge thoroughly and embark on ethnographic projects about their own societies and/or those of their historical oppressors. When this occurs, what will happen to the traditional fieldworker?

In a rather ambiguous text, Claude Lévi-Strauss (1966) praises the defenders of salvage anthropology and imagines the possibility of indigenous intellectuals entering academia, but forecasts the destruction of anthropology when that happens.

When it is practiced by members of the culture which it endeavours to study, anthropology loses its specific nature and becomes rather akin to archaeology, history, and philology. For anthropology is the science of culture as seen from the outside and the first concern of people made aware of their independent existence and originality must be to claim the right to observe their culture themselves, from the inside. Anthropology will survive in a changing world by allowing itself to perish in order to be born again under a new guise (Lévi-Strauss 1966, 126).

That is, in mission-impossible fashion, anthropology will destroy itself after completing its task to salvage cultures from extinction, thus passing on the baton to their former research objects who will survive cultural holocaust.

Still, there is no need for panic! If ethnographic protagonism is no longer exclusive to non-indigenous anthropologists, there is still an entire universe of roles

3 In the original: “*Que paradoja: Ellos dicen tener filosofía, nosotros, únicamente cosmivisión*”.

Alcida Rita Ramos

to be played within the profession. To begin with, anthropology has successfully resisted the forays of its practitioners into their own societies without losing an iota of its disciplinary identity. This means anthropology does not need a “distanced gaze” to maintain its disciplinary integrity.

The intellectual investment of a lifetime begins to yield results among native collaborators who made that investment possible in the first place. Like an evocative echo of a Melanesian cargo cult (Worsley 1987), this movement by our former research “objects” possibly aims at grasping ethnographic substance, but free of ethnographers and with new forms of erudition. The dialogic relationship between observer and observed, much tooted by post-modern authors, but kept in a social vacuum, may materialize as a joint venture where the main shareholder is no longer the conventional ethnographer.

Regarding indigenous intellectuals, we perceive a clear convergence of interests in their new attitude toward anthropology’s legacy. Self-defense and self-representation walk hand in hand when indigenous people, like anybody else, become aware that knowledge is power, and that writing is a potent tool to accumulate power. The growing number of books written by indigenous men and women that keep filling up my shelves could not be a better demonstration that peoples who are allegedly trapped in orality are increasing adopting writing as a powerful medium of interethnic expression. Why, then, leave the knowledge of their world entirely in foreign hands? Conversations, yes, monologues, no! Lévi-Strauss can rest assured that anthropology will not perish; it will simply become more diversified and attractive.

41

## **Acknowledgments**

I am grateful to the *Anuário Antropológico* Editorial Committee for their generous and insightful comments, which helped make this text more intelligible.

Recebido em 29/08/2022

Aprovado para publicação em 15/12/2022 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Alcida Rita Ramos

## References

- Albert, Bruce, and Alcida Rita Ramos, eds. 2000. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities*. London: Verso.
- Baniwa, Braulina, Felipe Cruz Tuxá, and Luiz Eloy Terena, eds. 2020. Pandemia da Covid-19 na vida dos povos indígenas. *Vukápanavo. Revista Terena* 3. <https://apiboficial.org/files/2021/02/Revista-Vuka%CC%81panavo-Covid-19-e-povos-indi%CC%81genas-.pdf>
- Baniwa, Gersem. 2006. *O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: Edições MEC; Unesco.
- Baniwa, Gersem. 2008. *Antropologia indígena: O caminho da descolonização e da autonomia indígena*. Paper presented at the 26th Meeting of the Association of Brazilian Anthropology, June 1-4, Porto Seguro, Bahia.
- Baniwa, Gersem. 2011. "Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro". Doctoral dissertation, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Baniwa, Gersem. 2012. "Apresentação". In *Olhares indígenas contemporâneos II*, edited by Gersem Baniwa, Maria Barroso Hoffmann and Jô Cardoso de Oliveira, 8–11. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).
- Baniwa, Gersem. 2015. "Índigenas antropólogos: Desafios e perspectivas". *Novos Debates/ABA* 2, no. 1: 2–17.
- Bergamaschi, Maria Aparecida. 2014. "Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação". *Tellus* 14, no. 26: 11–29.
- Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Constant, Jósimo. 2017. Interview to Angela Pinho. *Folha Digital*, September 9, 2017. <https://search.folha.uol.com.br/?q=J%C3%B3simo&site=todos>
- Cruz, Felipe Sotto Maior. 2017. "Índigenas antropólogos e o espetáculo da alteridade". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, no. 11: 93–108.
- Fernandes, Florestan. 2009. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. 2nd ed. São Paulo: Global.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against method*. London: Verso.
- Fixico, Donald. 2003. *The American Indian mind in a linear world*. London: Routledge.
- Freitas, Ana Elisa de Castro, ed. 2015. *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil*. Rio de Janeiro: LACED; e-papers.
- Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Itzmná, Ollantay. 2015. "Qué paradoja: Ellos dicen tener filosofía, nosotros, únicamente cosmovisión". *Susurros del silencio*. <https://ollantayitzamna.com/2015/12/03/225/>
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. "Anthropology: Its achievements and future". *Current An-*

Alcida Rita Ramos

*thropology* 7, no. 3:124–7.

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, Antonio Carlos de Souza, and Maria Barroso-Hoffmann, eds. 2007. *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil. Políticas públicas de ações afirmativas e direitos culturais diferenciados*. Rio de Janeiro: LACED; Fundação Ford; CNPq; FAPERJ.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 2007. “Educação superior para indígenas no Brasil. Sobre cotas e algo mais”. *Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas: Desafios para uma educação superior*, Belém, Pará, March 21-23.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 2015. “Prefácio”. In *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil*, edited by Ana Elisa de Castro Freitas, 7–8. Rio de Janeiro: LACED; e-papers.

Little, Paul, ed. 2010. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI. Etnografias da intercientificidade*. São Paulo: Annablume.

Medaets, Chantal, José Maurício Arruti, and Flávia Longo. 2022. O crescimento da presença indígena no ensino superior. *Nexo Políticas Públicas*. Afro (Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial/GEMAA – Grupo de Estudos Multidisciplinares de Ação Afirmativa). <https://pp.nexojournal.com.br/opiniao/2022/O-crescimento-da-presen%C3%A7a-ind%C3%ADgena-no-ensino-superior>

Pina-Cabral, João de. 2010. “Lusotopia como ecúmene”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25, no. 74: 5–20.

Pratt, Mary Louise. 2011. “La antropología y la desmonopolización del pensamiento social”. In *Antropología ahora*, edited by Alejandro Grimson, Silvina Merenson, and Gabriel Noel, 49–59. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Ramos, Alcida Rita. 1994. “The hyperreal Indian”. *Critique of Anthropology*, no. 14: 153–71.

Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ramos, Alcida Rita. 2000. “Projetos indigenistas no Brasil independente”. *Etnográfica*, no. 4: 267–83.

Ramos, Alcida Rita. 2008. “Disengaging anthropology”. In *A Companion to Latin American Anthropology*, edited by Deborah Poole, 466–484. Oxford: Blackwell.

Ramos, Alcida Rita. 2012. “A midwinter afternoon’s dream. The utopia of a cosmopolitan anthropology”. *World Anthropologies Network* (electronic journal) 6: 111–21.

Ramos, Alcida Rita. 2014. “Mentes indígenas y ecúmene antropológico”. In *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones*, edited by Débora Betrisey, and Silvina Merenson, 35–55. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Ramos, Alcida Rita. 2015. “Sobre malentendidos interétnicos”. *Universitas Humanística* 80: 53–75.

Ramos, Alcida Rita. 2018. “Por una crítica indígena de la razón antropológica”. *Anales de Antropología* 52, no. 1: 59–66.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol-CSUTB.

Alcida Rita Ramos

- Sarmento, Francisco. 2018. "O Médio Rio Negro Indígena: Aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo". Master Thesis, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Sioui, Georges E. 1992. *For an Amerindian autohistory*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Tocqueville, Alexis de. 2003 [1835]. *Democracy in America*. New York: Penguin.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot: The poetics and politics of Otherness". In *Recapturing Anthropology. Working in the present*, edited by Richard G. Fox, 17-44. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Halifax: Fernwood.
- Worsley, Peter. 1987. *The trumpet shall sound: A study of "cargo" cults in Melanesia*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Schocken.
- Zapata Silva, Claudia, ed. 2007. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Zapata Silva, Claudia. 2005. "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos Interculturales* 3, no. 4: 65-87.
- Zapata Silva, Claudia. 2008. "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". *Discursos/prácticas* 2, no. 1: 113-40.
- Zapata Silva, Claudia. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala.

## “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?” Um debate necessário

*“Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?” A needed debate*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10496>

### Gersem Baniwa

Universidade de Brasília. – Brasil

ORCID: 0000-0002-5222-9339

[gersem.luciano@unb.br](mailto:gersem.luciano@unb.br)

Professor na Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia, mestrado e doutorado em Antropologia Social. Foi Professor, Coordenador do Curso de Formação de Professores Indígenas e Diretor de Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Amazonas. Foi Conselheiro no Conselho Nacional de Educação, Secretário Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira/AM, Presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, Coordenador Geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação, Diretor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e Coordenador Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

Gersem Baniwa

Estamos com duas décadas de conquista da educação superior pelos povos indígenas e uma década e meia com os primeiros indígenas antropólogos formados. É pouco tempo de experiência se considerarmos os mais de cinco séculos de colonização, mas já possibilita ensaios preliminares sobre os primeiros achados teóricos, metodológicos e políticos no campo da disciplina. Com o crescimento significativo da presença de indígenas, vivemos tempos ricos, efervescentes, promissores e de muitas apostas, mas também de muitos desafios, dúvidas e incertezas.

Nós indígenas, passamos séculos observando e tentando compreender silenciosamente os brancos antropólogos em nossas aldeias e territórios e fora deles. Algumas vezes chegamos e ensaiar relações de amizade, parcerias, alianças e assessorias em torno de interesses comuns, mas nunca havíamos aberto nossas mentes e corações para nos conhecermos e nos compreendermos um pouco mais, além das impressões, aparências e interesses imediatos. O texto “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?”, de Alcida Ramos, é um convite oportuno e corajoso para este diálogo e debate. O respeito e a honestidade com que a autora aborda as complexas questões que envolvem indígenas no campo da antropologia possibilita e encoraja a fazermos comentários e debates francos. A sensibilidade da autora, que faz jus aos anos de pesquisas e trabalhos colaborativos com povos indígenas, é mais do que importante e necessária para pensarmos o futuro da antropologia com indígenas ou mesmo o futuro dos indígenas na antropologia.

Iniciemos pela provocação se a antropologia será a mesma, a partir da entrada e da presença indígena nela. Em primeiro lugar, é importante registrar que essa entrada e presença indígena na antropologia e no mundo acadêmico como sujeitos antropólogos pesquisadores e profissionais é um processo muito recente e irreversível, uma vez que se trata de um direito de livre escolha e decisão coletiva e autônoma dos indígenas. Mas os indígenas sempre fizeram parte da história da disciplina desde o início, enquanto objetos, informantes, guias, tradutores, mateiros ou como repositórios de informações de interesse dos antropólogos não indígenas. Além disso, as transformações em andamento não são resultados unicamente da presença de indígenas no interior da disciplina, mas também das novas posturas e atitudes autônomas e proativas das comunidades, povos e organizações indígenas que não aceitam mais os *modus operandi* tradicionais da disciplina junto a eles ou em relação a eles, notadamente na relação político-metodológica de sujeito e objeto ou como meros e passivos guias e informantes, sem uma relação social, política e epistêmica minimamente respeitosa e politicamente confiável.

Como muito bem destaca Alcida, a antropologia e a etnografia são por demais importantes e estratégicas para as lutas contemporâneas dos povos indígenas para ficarem somente nas mãos dos brancos. O interesse pela apropriação da antropologia faz parte de uma estratégia de empoderamento mais ampla dos povos indígenas que tem como primeiro objetivo impedir ou neutralizar que ela caia nas mãos dos inimigos. O segundo objetivo é apropriar-se do seu acervo de conhecimentos sobre os povos indígenas e sobre outros povos, em favor da defesa e da garantia dos direitos, na linha percebida pela Alcida como possibilidade de defesa e combate ao inimigo com as próprias armas do inimigo. Os conhecimentos

Gersem Baniwa

produzidos sobre os povos indígenas revelam muito sobre o próprio mundo do branco, como destaca Alcida, ajuda a decodificar a mente do branco, antropólogo ou não. A antropologia nos ajuda a compreender o funcionamento do mundo do branco e também a compreender melhor a nós mesmos, nossos mundos, enquanto indígenas, a partir do que dizem sobre nós, submetidos à nossa reflexão mais profunda. Além disso, a antropologia é um espaço institucional estratégico e privilegiado para promover visibilidade aos saberes, às culturas, às realidades e às questões indígenas, assim como para esclarecer a sociedade mais ampla sobre as realidades e questões indígenas. O terceiro objetivo trata da necessidade de adequação apropriada da antropologia para atender a demandas, necessidades e interesses coletivos. A exemplo do que vem sendo feita com a escola, a antropologia está sendo apropriada em nossos termos, e se isso ainda não for suficiente, então que novas e outras antropologias sejam criadas.

Em segundo lugar, é natural que, uma vez dentro ou mesmo na periferia da disciplina, os indígenas imprimem formas próprias de compreender, de se apropriar e praticar a antropologia. Isso também é um processo natural, principalmente depois que os indígenas descobriram que a sociedade do branco, mesmo com todo o seu aparato cosmológico, sociopolítico, ideológico, religioso, econômico e acadêmico, não é impenetrável, indomável e nem imutável, como bem destacou Alcida. É nosso direito como indígenas falarmos o que pensamos sobre a ciência, sobre a ciência antropológica, a partir de nossas balizas epistemológicas, cosmovisões e experiências históricas de vida, assumindo também nossas legítimas posições de observadores e com as mesmas prerrogativas intelectuais dos antropólogos não indígenas.

Nesse sentido, já é possível percebermos mudanças iniciais no conceber e fazer antropologia pelos brancos. Percebemos uma relativização maior das antigas convicções e verdades sobre nós indígenas, uma vez que agora estamos analisando criticamente as teorias que produziram e produzem sobre nossos pensamentos e modos de vida e que nos são imputadas unilateralmente. Tudo o que já foi e será dito sobre nós passará pelo nosso crivo analítico e crítico, de estudantes, pesquisadores e estudiosos indígenas, antropólogos ou não. Não entendo isso como uma ameaça à antropologia, mas como uma oportunidade singular para ela se atualizar aos tempos atuais e se projetar para o futuro.

Experiências históricas pós-tutela, e com a superação pelo menos provisória do fantasma da extinção, indicam que os povos indígenas priorizam estratégias de protagonismo, autonomia e empoderamento para construção de possibilidades de alianças e parcerias colaborativas, e não de desconstrução ou de destruição de possibilidades. Foi o que fizemos com as missões religiosas que tanto mal nos fizeram e, não obstante, a decisão tomada foi a de domesticá-las e convertê-las a nosso favor, ainda que parcialmente e sob constante risco. A antropologia, mesmo considerando seu papel histórico de colonialismo, tem muito mais importância estratégica, com seu rico acervo de conhecimento sobre os povos indígenas e sobre o mundo do branco, além, é claro, de longa história de defesa dos direitos indígenas que, em muitos momentos, foi crucial e vital para a sobrevivência desses povos e

Gersem Baniwa

para a conquista de seus direitos. O papel histórico de colonialismo a que me refiro está relacionado às contribuições que a antropologia deu aos impérios coloniais, seus financiadores originais, ao formular teorias, conceitos e categorias hierarquizadores e desqualificadores dos povos nativos tais como "selvagens", "primitivos", "tribos", sociedades "simples", "não civilizados", "integrados e não integrados", categorias estas que foram interpretadas e apropriadas pelos colonizadores segundo seus interesses como índios "não humanos" ou subhumanos. Também me refiro à propagação de um pensamento e de uma prática antropológica em que o outro (indígena), com suas concepções e teorias, é acolhido para aprender o que a ciência tem a lhe dizer. Tal pensamento e prática presente nas estruturas dos cursos com suas áreas disciplinares, no papel e na posição do professor e do aluno, nos mecanismos de avaliação e na orientação de pesquisas e produções monográficas, visa à aquisição de certa legitimidade e competência para olhar os outros de cima, para falar deles, para lançar sobre eles projetos epistêmico e civilizatórios (Santos e Dias Jr., 2009). Trata-se daquilo que Souza Santos (2006) classifica de monocultura do saber. Nosso interesse na antropologia é que ela seja adequadamente apropriada a nosso favor, a favor dos nossos direitos e interesses pessoais e coletivos. Sabemos que na sociedade dos brancos, os antropólogos historicamente formam um segmento social mais sensível, mais compreensível, mais solidário e mais colaborativo principalmente nos momentos mais difíceis da nossa história, como foi no período recente das tentativas de consumação do desaparecimento dos povos indígenas no Brasil, como nos lembra Alcida.

Outras mudanças silenciosas e gradativas, mas muito potentes e promissoras estão ocorrendo no campo teórico-metodológico, ou seja, nos modos de fazer pesquisa e produzir conhecimento. Pesquisadores ou etnógrafos solitários e individuais vão cedendo lugar a pesquisadores coletivos ou comunitários. De autorias individuais a autorias coletivas de teorias, monografias e teses. Ainda são experiências localizadas e pontuais, mas vão abrindo caminho dentro e fora da disciplina. Cada dia vai se consolidando novos procedimentos de diálogo e negociação dos pesquisadores indígenas e não indígenas com comunidades indígenas, para realização de estudos e pesquisas, por meio de consultas livres e informadas sobre os projetos de pesquisa junto às comunidades indígenas. Ao longo do processo de negociação, diálogo e de consulta, as partes chegam a novos termos, como, por exemplo, a necessidade de os pesquisadores assumirem compromissos de devolução dos resultados e de serem colaboradores ou assessores engajados, além do compromisso de considerarem a coautoria coletiva da comunidade no desenvolvimento da pesquisa e em seus resultados em formas de monografias ou teses. Houve casos em que essa nova forma de parceria colaborativa e de coautoria foi mais além, quando ocorre inversão de papéis, em que a comunidade passa a definir o tema de interesse da pesquisa, e se torna a pesquisadora principal, e, portanto, autoria coletiva, relegando ao etnógrafo o papel coadjuvante de coautoria. Essas experiências estão provocando um verdadeiro rebuliço dentro da academia, de como considerar oficialmente a coautoria ou a autoria coletiva no âmbito formal das peças de monografias e teses. O fato é que as Comissões Examinadoras

Gersem Baniwa

e os Programas estão tendo que lidar com isso, encontrando formas inéditas e inovadoras, caso a caso. A título de exemplo, cito o caso recente de uma pesquisa doutoral realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação – Conhecimento e Inclusão, da Universidade Federal de Minas Gerais, tese defendida em 27 de maio de 2022 com o título bem sugestivo de *Xi Hõnhã? E agora? Vamos ser pesquisadores: um fazer pesquisa Tikmũ'ũn entre múltiplos seres, saberes e fazeres*. Trata-se de uma pesquisa em que a comunidade Xacriabá envolvida escolheu o tema e realizou a pesquisa coletivamente, ou melhor, comunitariamente, à revelia consentida da pesquisadora doutoranda e do programa. O Programa está em busca de como reconhecer oficialmente a autoria coletiva.

Neste sentido, é impossível ou mesmo indesejável que a antropologia continue sendo a mesma a partir da entrada e presença indígena. Na verdade, já não é a mesma há algum tempo. Por mais que se tente enquadrar os indígenas, estes absorvem, reinterpretem e se apropriam dela aos seus modos e segundo suas demandas e interesses pessoais e coletivos. Mesmo se a antropologia brasileira tivesse continuado com suas portas fechadas para os indígenas nessas últimas duas décadas, o que seria no mínimo muito estranho, ela sofreria fortes pressões internas e externas para acompanhar o processo de transformações que a Universidade e a Ciência Ocidentais vêm empreendendo no mundo inteiro.

Que a antropologia já não é mesma de antes da presença indígena nela, isso é um fato. O que ainda não está claro é o seu futuro, não no sentido de duvidar do futuro da disciplina, mas do futuro de que disciplina. Quanto a isso, pensamos em pelo menos duas possibilidades não excludentes. A primeira, seria uma antropologia renovada, atualizada, aberta, plural, inclusiva com a diversidade de outras formas de pensar e fazer antropologia, uma antropologia ecumênica nos termos da Alcida ou uma antropologia intercientífica, como denomina Little (2010). Prefiro a noção de intercientificidade, porque ela coloca o debate no centro do que é mais caro e profundo para a academia, a noção de Ciência, que neste caso, passa a reconhecer também as Ciências Indígenas e outras ciências. Nosso entendimento é de que a noção de intercientificidade instiga a possibilidade de diálogo interativo e de coexistência de sistemas de conhecimentos que não apenas se toleram, mas que interagem e se complementam.

Estamos afirmando que, a partir da presença de indígenas na antropologia como sujeitos, passamos a ter a coexistência real de diferentes e diversas antropologias, notadamente de antropologias indígenas. Isso remete à ideia de uma antropologia no plural de Peirano (1992), referindo-se a antropologia como sistema de conhecimento com várias versões; ou, como denominam Santos e Dias Jr. (2009), como antropologia no plural, simétrica e cruzada, referindo-se à necessidade de reconhecimento de uma outra variedade do conhecimento, de competências cognitivas e epistemológicas distintas da antropologia tradicional ocidental, mas a mesma natureza, o mesmo valor heurístico e diferentes formas. A antropologia no plural ou as diferentes antropologias não precisam renunciar às crenças adotadas tradicionalmente como parte da sociedade colonial eurocêntrica, mas precisam admitir e reconhecer outras crenças. Algumas dessas crenças ou teorias são fun-

Gersem Baniwa

dantes das sociedades humanas, como é o caso do lugar do ser humano no mundo ou, mais precisamente, na natureza. A própria denominação “antropologia” indica uma cosmovisão muito particular das sociedades ocidentais europeias que criaram a disciplina, destacando ou mesmo isolando como hierarquicamente superior, a posição sociocósmica do ser humano. Essa superioridade e exterioridade do ser humano do resto do cosmo ou da natureza gerou uma percepção perigosa da necessidade de desvendar e conhecer a natureza para então dominá-la e destruí-la, utilizando-se dos produtos da ciência e da tecnologia, como vem acontecendo, e pondo em risco o futuro do planeta e junto, o do homem.

O pensamento indígena é muito distinto, pois nele o ser humano é parte intrínseca, orgânica e dependente da natureza. Assim, o termo “antropologia” não contempla, suficientemente, o debate sobre o ser humano indissociável da natureza. Conceitos como “cosmologia” ou “cosmopolítica” são mais palatáveis, audíveis e significativos para nós indígenas. Isso ilustra de entrada os desafios que uma antropologia pluriépistêmica há de enfrentar. Uma antropologia pluriépistêmica seria aquela promotora de prática simétrica entre o conhecimento científico acadêmico e o conhecimento tradicional-indígena e estaria dentro da ideia de uma antropologia no plural, de Peirano, uma antropologia com as diferentes antropologias, com suas diversas matrizes epistemológicas e bases culturais e cosmológicas. Enfim, uma antropologia pluriépistêmica ou intercientífica seria aquela resultante da superação da ciência antropológica monoépistêmica e monocultural, que considera os conhecimentos indígenas e tradicionais como pré-científicos ou mesmo não científicos, e seus sujeitos como meros informantes ou objetos de pesquisa.

Uma antropologia plural, intercultural, ecumênica e intercientífica ou pluriépistêmica seria o ideal, mas de difícil concretização pelo menos em curto e médio tempo, pelo fato de requerer uma profunda transformação na matriz epistêmica e metodológica da disciplina. Para tal mudança, inclusive curricular, ainda não percebemos sinais de disposição e vontade suficiente, por parte da grande maioria dos antropólogos brancos, encapsulada pelo temor de perda de qualidade ou de *status* científico da disciplina, ou mesmo pela indisposição de realizar tarefas indigestas de revisão teórico-metodológica das bases epistêmicas, políticas, culturais e civilizatórias que fundamentam e sustentam a disciplina como ciência eurocêntrica, desde sua criação.

Uma antropologia inclusiva e acolhedora da diversidade e da pluralidade de cosmovisões e epistemologias requer necessariamente uma releitura crítica, e sobretudo honesta e justa, sobre sua própria história e suas principais teorias que contribuíram, para o bem ou para o mal, com o processo violento e racista da colonização, que massacrou povos indígenas inteiros, mas também com importantes e cruciais contribuições na luta pela sobrevivência dos povos indígenas e pela conquista de seus direitos.

Sem este reconhecimento e compromisso com outras antropologias, particularmente com as antropologias feitas por indígenas, fica difícil para os indígenas antropólogos se sentirem partes orgânicas e sistêmicas da disciplina. Com relação a isso, é importante afirmar, a título de exemplo, que nós indígenas quando lemos os antropólogos, principalmente os clássicos de ontem e de hoje, não temos como

Gersem Baniwa

evitar imbróglis no estômago, com raras exceções, quando descobrimos, como estes, ao se referirem a nós, criaram noções, conceitos, categorias e teorias que fundamentaram e ainda fundamentam toda prática de racismo e preconceito contra nós. Isso explica o inconformismo de jovens indígenas antropólogos. Isso explica a necessidade de uma (re)leitura reparadora, honesta e justa do que foi produzido e dito sobre nós até aqui, capaz de limpar o terreno e traçar novos caminhos e horizontes, desta vez, com os indígenas, enquanto sujeitos, autores e antropólogos. Nossa preocupação não é com o mundo do branco ou com o que os brancos dizem de si mesmos e como apresentam suas sociedades, pois isso está no direito e na legitimidade das autonomias e alteridades societárias deles, mas com o que dizem ou deixam de dizer sobre nós, que precisa de uma (re)leitura atenta, cuidadosa e profunda.

A segunda possibilidade é a construção de distintas antropologias como vem sendo ensaiada em alguns contextos, por meio das denominadas antropologias indígenas. Esta é uma alternativa provisória diante da dificuldade de uma antropologia ecumênica, intercientífica ou pluriepistêmica. O fato é que os indígenas antropólogos estão buscando um lugar para os seus sistemas de conhecimentos com suas epistemologias (de seus povos) e não encontrando na antropologia vigente e dominante é mais do que natural e necessário que criem espaços institucionais e disciplinares próprios, ainda que marginal, mas dentro da disciplina. Esta possibilidade não é ideal nem desejável, na medida em que não agrega, não acolhe, não complementa, não interage e nem enriquece as partes, quando muito continua na lógica da tolerância hierarquizadora ou mesmo mutuamente negadoras de realidades, saberes e experiências humanas. Entendemos que, nessa perspectiva, a antropologia dominante, defensiva, tímida e cautelosa é que tende a perder mais, pois nós indígenas continuaremos muito interessados e determinados em conhecer e apropriar-nos, cada vez mais, dela e de todo o seu patrimônio acumulado em termos de conhecimentos, como já dissemos, em favor de nossas lutas e projetos societários.

A existência de distintas antropologias não representa necessariamente um problema, mas pode limitar processos dialógicos interativos, colaborativos e complementares, ou nas palavras de Alcida, uma comunicação intercultural e intercientífica, se processos de concorrências, de disputas e de mútuas deslegitimações forem empreendidas. Por isso, entendemos que nossa prioridade deveria ser de construir solidariamente uma antropologia verdadeiramente plural, ecumênica e pluriepistêmica, coexistindo diversas antropologias, dentre elas, as antropologias indígenas. E se há algum consenso sobre isso, entre nós indígenas antropólogos e os antropólogos não indígenas, então deveríamos criar condições concretas para que esse diálogo aconteça e prospere de forma franca, honesta, sistêmica e institucional. Sendo assim, este diálogo e debate a partir do texto provocador, que julgo ser na melhor das intenções de Alcida, é um salutar começo e largada de um novo caminho da antropologia, que promete ser longo e desafiador, mas que não custa nada sonhar. De nossa parte, estamos dispostos e confiantes em continuar e aprofundar este debate.

Recebido em 15/07/2022

Aprovado para publicação em 19/09/2022 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Gersem Baniwa

## Referências

Little, Paul E., org. 2010. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da interculturalidade*. São Paulo: Annablume.

Peirano, Mariza G. S. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Santos, Gilton Mendes dos, e Carlos Machado Dias Jr. 2009. *Oficina de saberes na Amazônia: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. Mimeo.

## **“Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?”**

*“Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?” Um debate necessário*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10515>

### **Gersem Baniwa**

Universidade de Brasília. – Brasil

ORCID: 0000-0002-5222-9339

[gersem.luciano@unb.br](mailto:gersem.luciano@unb.br)

Professor at the University of Brasilia. Graduated in Philosophy, master and doctorate in Social Anthropology. He was Professor, Coordinator of the Training Course for Indigenous Teachers and Director of Affirmative Policies at the Federal University of Amazonas. He was Counselor at the National Council of Education, Municipal Secretary of Education of São Gabriel da Cachoeira/AM, President of the Indigenous Center for Studies and Research, General Coordinator of Indigenous School Education at the Ministry of Education, Director of the Federation of Indigenous Organizations of Rio Negro and General Coordinator of the Coordination of Indigenous Organizations of the Brazilian Amazon.

Gersem Baniwa

Two decades have passed since indigenous peoples began to have access to higher education in Brazil, and about fifteen years since the first indigenous anthropologists graduated. This is a short time, considering the weight of over five centuries of colonization. However, indigenous scholars trained in universities have already produced some essays on their first theoretical, methodological, and political findings in anthropology. Due to the substantial increase of indigenous professionals, we now live in rich, effervescent and promising times regarding future accomplishments, despite the many challenges, doubts and reservations.

We indigenous peoples spent centuries silently observing and trying to comprehend the White anthropologists in our villages and territories, and elsewhere. Sometimes we even struck up a friendship, a partnership, alliances, and took on advisory tasks around common interests, but neither side ever opened their minds and hearts to actually know and understand each other beyond impressions, appearances, and immediate interests. The text "Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?" by Alcida Ramos is a timely and courageous invitation to begin a dialogue and debate along these lines. The author's respect and honesty in tackling complex issues involving indigenous people in the field of anthropology invites and stimulates us to engage in frank conversations. Her sensitivity, which does justice to years of research and collaborative work with indigenous peoples, is both extremely important and deeply necessary for us to think about the future of anthropological work with indigenous populations, and even about their future in anthropology.

I begin with her provocative question of whether anthropology will be the same when indigenous professionals enter the field of academic anthropology. First, it is important to point out that our arrival and permanence in it as peers in research and teaching, although very recent, is irreversible, for it involves both our individual right to choose freely and the collective and autonomous decisions of indigenous peoples. However, let us not forget that, from the very beginning, we have always been part of the discipline's history as objects, informants, escorts, translators, forest guides, and sources of information of interest to non-indigenous anthropologists. Furthermore, the transformations now under way are not solely the outcome of the presence of indigenous people in the discipline, but are also due to new autonomous and proactive postures and attitudes in indigenous communities, peoples and organizations, no longer willing to accept the discipline's traditional *modus operandi* toward them. This is notably the case in the deeply rooted unequal political-methodological subject/object relationships and in the old habit of reducing indigenous protagonists simply to useful and submissive guides and informants, disrespectful attitudes that dismiss their social, political, and epistemic worth.

As Alcida rightly underlines, anthropology and ethnography are much too important and strategic for contemporary issues of indigenous empowerment to remain solely in the hands of White people. The interest indigenous people have in appropriating anthropology is part of a broader strategy the main purpose of which is to prevent or neutralize the possibility of the discipline falling in enemy

Gersem Baniwa

hands. A second purpose is to assess its accumulated knowledge on indigenous and other peoples as tools to defend and guarantee their rights, along the lines observed by Alcida, that is, to fight the enemy with the enemy's own weapons. The knowledge produced about indigenous peoples reveals much about the White world itself. As Alcida points out, it helps decode White people's mind-set, be they anthropologists or not. Anthropology helps us understand not only how the White world operates. It also lets us know ourselves better by examining what they say about us. Furthermore, anthropology is a strategic and privileged space to make indigenous knowledge, cultures, realities, and problems visible, and to explain indigenous realities to society at large.

The third goal addresses the need to adapt anthropology to indigenous collective demands, needs, and interests. With formal education, we are able to seize anthropology in our own terms. If this is not enough, we are prepared to create other anthropologies, the so-called "anthropologies otherwise." Once inside, or even on the fringes of the discipline, we inevitably will imprint our own ways of thinking using anthropological tools as we go along. This too is a natural process, especially when indigenous people discovered that White society, despite its huge cosmological, socio-political, ideological, religious, economic, and academic apparatus, is not impenetrable, indomitable, or even immutable, as Alcida stresses. As indigenous peoples, we have the right to say what we think about science, about the anthropological science, based on our own epistemological framework, Cosmo vision, and historical experience. In so doing, we reaffirm our legitimate positions as observers enjoying the same intellectual rights as non-indigenous anthropologists.

Along these lines, we notice the first changes in the way Whites conceive and practice anthropology. There is a growing concern to relativize past convictions and truths about us, as a response to our critical analyses of theories about our ideas and ways of life that academics unilaterally imposed on us. Everything said about us past, present, and future will pass through our analytic and critical evaluations, whether produced by students, researchers or scholars, anthropologists or not. I do not see this as a threat to anthropology, but as a precious opportunity for the discipline to adapt to the changes now underway and to build its future on firmer grounds.

The 1988 Federal Constitution eliminated, at least on paper, the spectre of extinction, and terminated state wardship. Subsequent experiences show that indigenous peoples have emphasized strategies of protagonism, autonomy, and empowerment, opening the way to construct potential alliances and collaborative partnerships. A case in point are the Catholic missions that had caused us severe damage. The decision to "domesticate" the missionaries and turn them into our allies was ours, recognizing the constant risk of relapse. Even considering its historical role in colonialism, anthropology continues to be strategically important as a major source of knowledge on indigenous peoples as well as the White world. No less important is its long commitment to defend indigenous rights, very often a vital force to guarantee indigenous survival. Anthropology's historical role in

Gersem Baniwa

colonialism includes its contribution to empire-building with theories, concepts, and categories that disqualified native peoples as "savages," "primitives," "tribal peoples," "simple societies," "uncivilized," "integrated" and "unintegrated." Colonizers interpreted and appropriated hierarchical categories such as "non-human" or "subhuman" Indians according to their particular interests. Added to this is the propagation of the anthropological thought and practice according to which the (indigenous) *others* can only be accepted as students who must learn what science has to teach them. This tactic is visible in syllabi, in the attitude of both teachers and fellow student, and in the evaluation and supervision of research and theses. The entire set reaffirms the legitimacy and competence of non-indigenous epistemic and civilization projects over indigenous systems of thought (Santos and Dias Jr. 2009). It is what Santos (2007) calls a monoculture of knowledge. Our interest in anthropology stems from the desire to seize it to our own purposes, as a support to our personal and collective rights and interests. We are aware that non-indigenous anthropologists have been more sensitive, empathetic, and collaborative than other social scientist, particularly at difficult times in our history, like the recent attempts to wipe out indigenous peoples in Brazil, as Alcida reminds us.

Other changes – silent and gradual, but potent and promising – are unfolding in the theoretical-methodological field, namely, in research and knowledge production. Individual researchers and ethnographers are giving way to collective and community research groups, whereas individual authorship is shifting to collective authorship of theories, monographs, and theses. Although these efforts are still local and patchy, nevertheless, they are inroads both within and without anthropology. New dialogue and negotiation procedures are increasing between indigenous/non-indigenous researchers and indigenous communities regarding research activities that observe the requirement of free and informed consultation of indigenous communities. In this process, the parties agree to terms abiding the researcher to return research results to the community, be available to do consultant work, and acknowledge the community as a collective co-author. In some cases, this new collaborative partnership and co-authorship has gone even further, when roles were reversed and the community defined the research topic and became the senior researcher, putting the ethnographer in the position of supporting co-author. These experiences are wreaking havoc in academia, specifically, over the problem of how to handle officially co-authorships and collective authorships of monographs and theses. In sum, examination committees and programs ought to deal with this issue and find novel solutions appropriate to specific cases. As an example, I mention the recent case of a doctoral research project at the Graduate Program in Education, Knowledge and Inclusion in the Federal University of Minas Gerais. The doctoral dissertation was submitted on 27 May 2022 with the peculiar title *Xi Hõnhã? And now? We're going to be researchers: a Tikmũ'ün research undertaking among multiple beings, knowledge forms and practices*. In this study, the Xacriabá community in question selected the subject matter and conducted the research collectively; more precisely, in communitarian form, with the consent of both the program and the student. The program is currently seeking official

Gersem Baniwa

recognition of the dissertation as it was presented.

It is impossible and undesirable for anthropology to remain the same after indigenous professionals entered the field. In fact, it has not been the same for some time. Against all efforts to frame indigenous intellectuals, they absorb, reinterpret, and appropriate anthropology in their own terms and according to their personal and collective projects and interests. Even if Brazilian anthropology had closed its doors to indigenous people over the past two decades, which in itself would be odd, it would have been under great internal and external pressure to heed the worldwide trend in universities and in Western science. It is clear that anthropology is no longer the same as before the arrival of indigenous scholars. What is still unclear, however, is its future, not in the sense of questioning the discipline's future but the future of what sort of discipline it will become. We can envisage at least two possibilities. The first would be a revitalized anthropology, updated, plural, and open to encompass the diversity of other forms of thinking and practicing anthropology, that is, an ecumenical anthropology in Alcida's terms, or an interscientific anthropology, as Little (2010) calls it. I prefer the notion of interscientificity, because it places the debate right in the middle of what is most cherished and profound for academia, namely, Science. In this case, Science would recognize, among others, Indigenous Sciences in their own right. I understand that interscientificity raises the possibility of interactive dialogues and the coexistence of knowledge systems that do not simply tolerate each other, but interact with and complement each other.

With indigenous people coming into anthropology as subjects, we have noticed a growing interest in sharing diverse anthropological modes, notably, indigenous anthropologies. This evokes the idea of an anthropology in the plural, as proposed by Peirano (1992) when she refers to anthropology as a knowledge system with various versions. In the same vein, Santos and Dias Jr. (2009) suggest a series of symmetrical and interknitted anthropologies. They point out the need to recognise other systems of knowledge and other cognitive and epistemological competences, as distinct from traditional Western anthropology, but with equal heuristic value. Anthropology in the plural or distinct anthropologies need not renounce the traditional beliefs adopted from Eurocentric colonial societies, but rather admit and recognise the legitimacy of other beliefs. Some of these beliefs or theories, such as the place of humans in the world or, more precisely, in nature, ground the human sciences. The very name "anthropology" reflects the specific Western European Cosmo vision that created the discipline. It highlights, and even sets apart the human realm as hierarchically superior. Such superiority and detachment of humans from the rest of the cosmos, or from nature, has spawned the harmful misconception that nature has to be "discovered" and known only to be dominated and destroyed by means of science and technology. As is increasingly evident, such arrogance has put the entire planet and humans at risk.

Indigenous thinking is utterly different, as it regards human beings as an intrinsic, organic, and dependent part of nature. Hence, the term anthropology fails to contemplate sufficiently the idea that humans are indissociable from nature.

Gersem Baniwa

For us, indigenous peoples, concepts such as cosmology and cosmopolitics are more palatable, audible, and significant. Right away, we see the challenges a pluri-epistemic anthropology will face. It promotes a symmetrical practice between scientific knowledge and traditional indigenous knowledge, as in Peirano's notion of anthropology in the plural. It incorporates different anthropologies with their own epistemological frameworks and distinct cultural and cosmological bases. Finally, a pluri-epistemic or interscientific anthropology would overcome the mono-epistemic and monocultural anthropological science that considers indigenous and traditional knowledge as prescientific, or even unscientific, and its subjects, mere informants or research objects.

A plural, intercultural, ecumenical/interscientific, and pluri-epistemic anthropology is ideal, but hard to achieve, at least in the short run. It requires a profound change in the discipline's epistemic and methodological framework, including curricula. However, there are yet no signs that White anthropologists are willing to face up to such changes, trapped as they are in the fear that the discipline will lose scientific quality or status. They seem to shy away from the unpleasant task of conducting a theoretical-methodological revision of the epistemic, political, cultural, and civilizational bases that has sustained the discipline, which, after all, is a Eurocentric creation.

An all-encompassing anthropology that welcomes the diversity and plurality of Cosmo visions and epistemologies, necessarily, requires a critical and, above all, honest and just rereading of its own history and main theories. This entails a critique of the ways in which these theories have contributed to the violent and racist process of colonization that wiped out entire indigenous societies, while making important contributions to the survival of indigenous peoples and defence of their rights.

Without recognizing and accepting other anthropologies, particularly those advanced by indigenous people, it is difficult for indigenous anthropologists to feel part of the discipline as full members. We should say, by way of example, that when we indigenous people read anthropology texts, particularly the old and new classics, we can hardly avoid a gut reaction as we discover that most of these scholars used us to devise the notions, concepts, categories, and theories that, ironically, justified – and still do – all sorts of racism and prejudice against us. This explains the nonconformity of young indigenous anthropologists. It also explains the need for a reparatory, honest and just (re)reading of what so far Whites have said about us. Such an exercise could clear the way for new paths and horizons, but now with indigenous people as subjects, authors, and anthropologists. We are not concerned with what White people say about themselves and their societies, for they have that right and legitimacy conferred them by their societies' autonomies and alterities. Our concern is rather with what they say or fail to say about us, which demands an attentive, careful and profound (re)reading.

The second possibility is to construct distinct anthropologies, already tested elsewhere in the so-called indigenous anthropologies. This is a provisional alternative, given the difficulty to create an anthropology that is ecumenical, interscien-

Gersem Baniwa

tific, and pluri-epistemic. The fact is that indigenous anthropologists are seeking a place for their knowledge systems with their own epistemologies. If they cannot find it within the current, dominant anthropology, it is logical, and necessary, that they create their own institutional and disciplinary spaces, marginal as they may be, but still within the scope of the discipline. This possibility is neither ideal nor desirable insofar as it fails to aggregate, welcome, complement, interact, and enhance the parties concerned. At best, it would simply maintain the logic of hierarchical tolerance or, worse, provoke the mutual denial of human realities, knowledge, and experience. From this perspective, the defensive, timid, and over-cautious dominant anthropology is bound to lose more, because we indigenous peoples will continue to be keenly interested in anthropology and determined to gain ever more from it, including its long legacy to support of our own struggles and social projects.

The coexistence of distinct anthropologies is not necessarily a problem. It may limit interaction, collaboration, and complementary dialogues – or, in Alcida's words, an intercultural and interscientific communication – if competitive, disputing, and mutually delegitimizing processes develop. For this reason, we believe that our priority should be to construct jointly a truly plural, ecumenical, and pluri-epistemic anthropology allowing for the coexistence of diverse anthropologies, including indigenous anthropologies. Moreover, if there is any consensus among indigenous and non-indigenous anthropologists about this idea, then we should begin by creating the concrete conditions for our dialogue to occur and prosper in a frank, honest, systematic, and institutional form. Consequently, this dialogue and the debate stimulated by Alcida's provocative text, which I deem to be in the best of intentions, are a welcome beginning and the start for a new anthropological route, which promises to be long and challenging. There is no harm in dreaming. For our part, we are willing and confident to carry on and deepen this debate.

59

Recebido em 27/02/2023

Aprovado para publicação em 20/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Gersem Baniwa

## References

- Little, Paul, ed. 2010. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: Etnografias da inter-cientificidade*. São Paulo: Annablume.
- Peirano, Mariza G. S. 1992. *Uma antropologia no plural: Três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Santos, Boaventura Souza (ed.). 2007. *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Santos, Gilton Mendes dos, and Carlos Machado Dias Jr. 2009. *Oficina de saberes na Amazônia: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. Mimeo.

## Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade

*Indigenous anthropologies and the issue of positionality*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10519>

### Felipe Tuxá

Universidade de Brasília – Brasil

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Professor Adjunto do Departamento de Etnologia e Antropologia da Universidade Federal da Bahia, Brasil. Seus interesses de pesquisa são violações dos direitos indígenas no Brasil, antropologia da violência, genocídios indígenas e colonialismo.

ORCID: 0000-0002-9811-0042

[felipemaior@ufba.br](mailto:felipemaior@ufba.br)

Há mais de cinco anos, quando a autora começou a elaborar esse texto, do qual participei na condição de um de seus interlocutores, a nossa relação, que se desdobrou posteriormente em vínculo de orientação de doutorado, estava no início. Começávamos ali a discutir acerca da chegada de indígenas na antropologia pela porta da frente da disciplina, enquanto estudantes de programas de pós-graduação em busca por um diploma e pela expertise característica dessa disciplina.

O argumento principal do texto apresentado nesta edição do Anuário está centrado na reflexão sobre como a antropologia pode se renovar a partir da entrada de seus íntimos outros (povos indígenas) na condição de pares em igualdade de elaboração de conhecimentos e interpretações sobre o mundo humano e não humano. A autora aborda, com franqueza, a temática em voga na atualidade, versando sobre, por um lado, as suas expectativas quanto ao teor e conteúdo do que os intelectuais indígenas podem contribuir para a produção antropológica e, por outro, a dimensão política inerente à entrada em um campo de disputas, de sujeitos que foram, no passado, meros objetos de pesquisa. Essas duas dimensões, se assim quisermos situar a problemática elaborada por Ramos, são da maior importância para a efetivação do que a autora trata por ecúmeno antropológico e, embora estejam intimamente relacionadas, arriscaria dizer estar a primeira subordinada à segunda.

De antemão, parece-me que a tentativa de tentar definir a priori como viria a ser uma produção de indígenas antropólogos, em sua forma e conteúdo, arrisca cair naquilo que tanto criticamos acerca das malogradas generalizações antropológicas em torno de um pensamento indígena substanciado, quase sempre reforçando as projeções, fobias e anseios do mundo branco em torno de seus Outros. Logo, tendo a acreditar que debater as condições políticas para que a presença indígena possa se materializar, de forma eficaz, nas universidades e na antropologia já seja, por ora, de grande valia. Não estou me referindo apenas às condições estruturais mínimas para que indígenas possam frequentar cursos de antropologia (bolsas, políticas de ingresso e permanência), mas também e, sobretudo, às condições políticas que dizem respeito à constituição de campos científicos, com a devida ênfase nos desafios de romper com os aspectos da cultura (ou *habitus*)<sup>1</sup> dos antropólogos em voga nas universidades e entre os nossos pares. O passo inicial, que já foi dado, muito lentamente, rumo ao ecúmeno antropológico, é neste momento menos sobre o que está escrito nas etnografias e copiosas teses, dissertações e nos artigos e mais sobre ações concretas dentro desse campo social que segue, como em todo campo social, impregnado por antigas relações de poder e manutenção de estruturas de privilégios. Refiro-me, a exemplo, sobre o modo como coalizações de forças de ordem geopolítica e histórica se encontram refletidas na distribuição de recursos escassos entre programas de pós-graduação em antropologia, o que corrobora com a continuação de desigualdades regionais acumuladas. Ou sobre como as percepções acerca da ciência e da Universidade enquanto lugares de “excelência”, onde um certo modo de escrever e um certo tipo de conhecimento é valorado, subscrevem diretamente os privilégios de indivíduos cujas trajetórias estão relacionadas ao acesso a certas instituições de ensino, ao passo que dis-

1 Sobre os acordos tácitos que informam a prática e caracteriza o campo da antropologia, ver Cruz (2017, 2018).

tanciam aqueles cujas histórias e/ou vinculações étnico-raciais caminharam por projetos educativos e societários de outras ordens.

Ramos já havia tocado nesses problemas, de forma assertiva e antecipatória, em artigo de 2008, quando utilizou metáforas cênicas para pensar o protagonismo indígena na elaboração de etnografias ou autoetnografias, algo que ela vislumbrava como a realidade de um futuro não tão distante. Ali, seu argumento esteve centrado no debate sobre as posições ocupadas por pesquisador-pesquisado no processo de elaboração dos conhecimentos antropológicos, refletindo, desde então, sobre qual seria o lugar do pesquisador de campo tradicional em um contexto onde os sujeitos observáveis preferenciais estariam não apenas na Universidade, mas escrevendo sobre si mesmos (como fazem muitos de seus congêneres não indígenas), ocupando cargos políticos e exercendo empreendimentos políticos diversos para terem suas vozes ouvidas. Nesse contexto, seria talvez o momento ideal para que o etnógrafo tradicional se retirasse de cena, quiçá ajudasse nos bastidores, mas deixasse o palco indigenista para os próprios indígenas.

Tal debate sobre as posições ocupadas por sujeitos dentro do campo da antropologia segue atual e pertinente. Em seu já clássico “Descolonizando Metodologias” Linda Tuhiwai Smith (2018) sugeriu que existe entre os Maori a percepção de que eles foram exaustivamente pesquisados: “nós somos o povo mais pesquisado do mundo”, eles diriam. Enquanto indígenas, a ideia de ser pesquisado pode muitas vezes despertar a sensação de lisonja diante do interesse do Outro por aqueles aspectos mais corriqueiros e cotidianos de nossas vidas. Pode, ainda, despertar incômodo diante do escrutínio e da curiosidade alheia. Lembro-me, por exemplo, de quando estive no Rio de Janeiro, em março de 2019, participando de um seminário intitulado *Indigenous Methods*, que versava sobre metodologias colaborativas entre pesquisadores não indígenas e indígenas em diferentes continentes. Minha comitiva participou de uma atividade cultural chamada “Astronomia Cultural: Uma viagem, pelos céus indígenas”. Alguns indígenas participantes do evento faziam a cobertura midiática da cerimônia com registro audiovisual e, em certo momento, percebi que, quando um dos indígenas sacou a sua câmera profissional para fazer uma fotografia, Carlos Fausto, conhecido etnólogo, puxou a sua própria câmera para registrar o indígena registrando. Pensei comigo: “esta é a hora em que eu tiro uma foto do antropólogo fotografando um indígena fotografando”. “Quem enquadra quem?”. Lembrei-me dessa memória também quando uma amiga não indígena recém-ingressa em um Mestrado de Antropologia me disse que pensava em ter como tema de pesquisa “as pesquisas feitas por antropólogos indígenas”. Indaguei-me: “quando vamos pesquisar, os antropólogos não indígenas querem pesquisar a gente pesquisando?”.

Essa foi um pouco a minha sensação quando Alcida me convidou para uma entrevista suscitada pela escrita de seu texto. Como alguém com formação em antropologia, refleti sobre aquela situação, de maneira estrutural: “um indígena sendo entrevistado por uma antropóloga para uma análise”. As posições, portanto, me pareciam claras: pesquisador e pesquisado. Lembro-me de que, assim que lá cheguei, tentei equacionar nossas posições com uma proposição: “também

Felipe Tuxá

quero entrevistá-la em breve, professora, para um artigo que estou fazendo...”. A sensação inicial, todavia, deu lugar a algo diferente, quando começamos a pensar sobre as possibilidades de diálogo que emergem entre antropólogos indígenas e não indígenas, e culminou no exercício que agora apresentamos.

A sua proposta para uma antropologia ecumênica, como ela mesma afirmou em seus textos, não é, de fato, algo novo (enquanto ideal), na medida em que o encontro de conhecimentos em pé de igualdade, seja na antropologia, seja nas relações interétnicas de forma mais ampla, é algo que, há muito tempo, vem sendo, antes de sonhado, demandado e exigido por sujeitos que tiveram suas realidades destroçadas pela expansão imperialista europeia. O que não é, de forma alguma, um demérito de sua proposição, pois as diferentes elaborações intelectuais sobre o tema são bem-vindas e apenas atestam a necessidade de afirmar que, não importa o nome que demos ao que hoje ainda parece utópico ou, pelo menos, distante, o ideal de uma comunidade antropológica horizontalmente diversa é algo sobre o qual vale a pena refletir. Atestam ainda a importância de pensar uma produção antropológica que seja menos pautada em quem pesquisa quem, ou na qual os polos da pesquisa etnográfica não sejam estanques, mas em uma constante dança das cadeiras.

Todavia, pensar uma antropologia em que as posições pesquisador-pesquisado estejam superadas, ou que tais posições deixem de carregar consigo seus velhos significados estigmatizantes, justamente por não mais serem estáveis, só será possível, por mais paradoxal que pareça, se jamais perdermos de vista o debate posicional e os vínculos dos diversos sujeitos no mundo social. Em sua sociologia dos intelectuais, Gramsci (1981) já havia apontado que, dentro do debate pautado nas vinculações de classe que lhe interessavam, tanto o intelectual tradicional como o intelectual orgânico estariam ligados por vínculos de lealdade à sua própria classe social. O que os distinguiria não seria o pertencimento a classes específicas e sim à posição que suas respectivas classes ocupavam dentro da produção de aparatos ideológicos responsáveis pela manutenção de relações sociais ditadas pela hegemonia. Isto importa para pensarmos que a constituição de uma antropologia internamente diversa precisa considerar um passo importante que esbarra na própria separação entre o que seria uma antropologia indígena e uma antropologia não indígena, pois haveria alguma antropologia que não fosse, de certa forma, indígena? Ou melhor dizendo, não temos que partir do pressuposto que todo mundo é indígena de algum lugar ou, pelo menos, de alguma forma? Se não o é em termos de uma relação originária com um território saqueado pelo imperialismo europeu, como o caso dos indígenas brasileiros, é nas vinculações de seu pensamento com sua matriz eurocêntrica de origem e de onde fala. Dito de outra forma: a antropologia não se sustentará como se, de um lado, estivesse um “nós” irreflexivo e, de outro, um “eles” compósito “alterizável” (indígenas, gays, negros e negras, quilombolas, periféricos, queer, populações tradicionais, etc.).

Posso dizer que a chegada de indígenas antropólogos leva, inexoravelmente, o coletivo mais amplo que compõe esse campo de conhecimento (brasileiros;

Felipe Tuxá

neoportugueses; descendentes de colonizadores?)<sup>2</sup> a se deparar com os desafios acerca de suas próprias posições na sociedade brasileira, cujas vinculações não serão perdidas de vista. Em um primeiro momento, percebi entre o grupo de indígenas antropólogos que, desde meados de 2010, encabeçaram uma articulação mais expressiva e crescente na disciplina, que localizar as posições dos sujeitos era parte de um processo necessário de críticas a serem feitas após décadas de relação com praticantes da antropologia. Hoje, dentro do debate que fazemos, a partir de outras inserções no campo, a exemplo da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA), e em diálogo com formulações conceituais como esta de antropologia ecumênica, insistir que nenhum sujeito é Universal e que todos devem ter a sua posição considerada, é o ponto de partida para qualquer tentativa de comunicação interétnica. Discutir as múltiplas posições dentro de suas respectivas sociedades e os vínculos sociais dos pesquisadores é importante porque tais elementos são cruciais para entendermos o que está sendo dito, como está sendo dito, e por que está sendo dito nesse ou naquele estudo. Por exemplo, sabemos que a dimensão da experiência é crucial para a etnografia, mas as possibilidades circunscritas pela etnografia a partir da experiência hoje se tornaram mais complexas na medida em que outros sujeitos se apoderaram dessa ferramenta com interesses diversos. Essa diferença não é de grau, “quem tem mais ou menos experiência com determinado tema/área etnográfica”, e sim de qualidade, que varia conforme as posições e os vínculos dos sujeitos. A experiência de “ter estado lá” é de um tipo, enquanto que a experiência de “ser de lá/fazer parte do grupo” é de outro.

Com o desafio posicional corrigido e colocado, não me parece haver espaço para temores sobre a prerrogativa etnográfica se tornar autocentrada, ou melhor dizendo, sobre o futuro da disciplina ser autoetnográfico. Na minha experiência enquanto um antropólogo do povo Tuxá, qualquer que seja o intuito indígena para com a sua jornada dentro da disciplina, parte-se da busca por diálogo, troca, escuta, mas também retorno, e nunca monólogos. Se os antropólogos estiverem certos e o etnocentrismo continuar sendo uma característica universal, a natureza específica da antropologia não é o ato de falar sobre os Outros, mas a constatação de que precisamos de muitos Outros para vermos melhor a nós mesmos. Como disse Saramago, “é necessário sair da ilha para ver a ilha”.

Recebido em 28/07/2022

Aprovado para publicação em 19/09/2022 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

2 Com essas categorias, busco provocar no leitor uma reflexão acerca de suas vinculações sociais, de classe e étnicas. O emprego de tais categorias, e de outras mais, como a de “brancos” (Cruz 2002), quase sempre desperta reações contrárias e estranhamento por simplificarem ou estigmatizarem a complexidade de sujeitos que não acreditam que seja produtivo terem as suas trajetórias traduzíveis em categorias étnico-raciais generalistas e opacas. Todavia, nomear e classificar são atos de poder incontestáveis, e, para além de suas conotações específicas, o meu objetivo aqui é dar ênfase na operação em si: dar nomes. Sobre isso, o intelectual quilombola Nêgo Bispo é categórico: “Quando os colonialistas os chamam de “índios”, usam uma palavra vazia, uma palavra sem vida. Todas as palavras dos povos originários têm vida, são vivas. Por isso, os colonialistas colocam uma palavra vazia como nome para tentar enfraquecer. [...] Para colocar esse nome, os colonialistas desenvolveram pensamentos. E nós também. [...] Estou colocando nomes. Se uma das armas dos colonialistas é nos colocar nomes, colocamos nomes neles também. E coloquemos nomes que os enfraqueçam. Se eles disserem: “Não gosto que me chamem assim”, nós respondemos: “Ótimo, mas também não me chame assim”. Se o colonialista me chamar de negro, chamarei ele de branco. Se ele me chamar de preto, chamarei ele de amarelado (Bispo 2018, 25–6).

Felipe Tuxá

## Referências

- Bispo, Antônio. 2019. “As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético”. In *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*, organizado por A. R. Oliva, et al., 23–35. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cruz, Felipe S. M. 2017. “Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 11, nº 2: 93–108.
- Cruz, Felipe S. M. 2018. “Entre la academia y la aldea: Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil”. *Anales de Antropología* 52, nº 2: 25–33.
- Cruz, Felipe S. M. 2022. “Letalidade branca: Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio”. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Ramos, Alcida R. 2008. “Disengaging anthropology”. In *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Poole, 466–84. Oxford: Blackwell.
- Smith, Linda T. 2018. *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora da UFPR.

# Indigenous anthropologies and the issue of positionality

*Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10521>

**Felipe Tuxá**

Universidade de Brasília – Brasil

PhD in Social Anthropology at the Universidade de Brasília. Assistant Professor at the Department of Ethnology and Anthropology of Universidade Federal da Bahia, Brazil. His research interests are violations of indigenous rights in Brazil, anthropology of violence, indigenous genocides and colonialism.

ORCID: 0000-0002-9811-0042

[felipemaior@ufba.br](mailto:felipemaior@ufba.br)

Felipe Tuxá

More than five years ago, when the author began to draft this text, in which I participated as one of her interlocutors, our contact, just started, became a student-advisor relationship for my doctoral research. Back then, we began to discuss the issue of indigenous scholars entering anthropology through its front door as students in graduate programs, seeking a degree and anthropological expertise.

Ramos' main argument is that anthropology can be renewed with the arrival of its intimate others (indigenous peoples) as peers in the construction of knowledge and interpretations pertaining to human and non-human worlds. The author candidly tackles a topic currently in vogue. On the one hand, she expresses her expectations about the shape and substance of the contributions indigenous intellectuals can make to anthropological production. On the other hand, she examines the political dimension the entry of new subjects who, until not long ago, were mere research objects, entails to a disputed field such as anthropology. Both dimensions – indigenous intellectual production and the political importance of their presence in academia – are critical to launch what she calls an *anthropological ecumene*. Although intimately connected, I would venture to say that the latter takes precedence over the former.

To begin with, attempting to define a priori what the future production of indigenous anthropologists will be, in both form and content, risks incurring in the same mistake we so often criticize when anthropological generalizations reify indigenous thinking, frequently reinforcing white people's projections, phobias, and anxieties regarding their Others. Hence, I tend to believe that the debate about the political conditions indigenous people have to fulfil to enter universities in Brazil, specifically in anthropology courses, at present is in itself of great value. I am not simply referring to minimal living conditions (student grants, policies to facilitate their entry and permanence). I am also thinking of the political conditions underlying the constitution of scientific fields with the necessary emphasis on challenges to undo certain fashionable cultural habits among anthropologists and among our peers. The first step, albeit timid, toward an anthropological *ecumene* has already been taken. It involves concrete actions rather than the writing of ethnographies, a plethora of theses, dissertations, and articles. These concrete actions take place in a social field imbedded, like any other social field, in a framework of power relations and privileges. I refer, for example, to the way in which geopolitical and historical forces aggravate the unequal distribution of scarce resources to graduate programs in anthropology, thus exacerbating existing regional inequalities. Moreover, perceptions of Science and the University as sites of "excellence" overrate certain modes of knowledge and writing in detriment to others. As a result, these perceptions favor directly people who have access to good higher education, while decreasing the opportunities for those whose ethnic-racial background forced them to take different social and educational paths.

Ramos had addressed these issues in an assertive and anticipatory way in a 2008 article when she used stage metaphors to talk about indigenous protagonism in writing ethnographies or auto-ethnographies, something she foresees in a not-too-distant future. Her argument hinges upon the debate about the positions of

Felipe Tuxá

researcher and researched in the production of anthropological knowledge. What, she asks, will the role of the traditional researcher be if and when the traditional observed, now indigenous university students and faculty write about themselves, as many non-indigenous do? Or when the observed occupy political positions and have their voices heard? That might be the right moment for the traditional ethnographer to withdraw (perhaps working backstage), leaving the stage to indigenous actors themselves.

This is a current and pertinent debate. In her classic work *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai Smith (1999) mentioned the Maori perception that they had been studied to exhaustion as they see themselves as the most researched people in the world. To be researched can often be flattering when we see the Other's interest in the most trivial aspects of our lives. However, alien scrutiny and curiosity can also be uncomfortable. I remember, for example, in March 2019, when I was in Rio de Janeiro for a seminar entitled *Indigenous Methods* on collaborative methodologies attended by non-indigenous and indigenous researchers from different continents. My delegation participated in a cultural event called "Cultural Astronomy: A Journey through Indigenous Skies." Some indigenous participants did audio-visual recordings of the ceremony for their own media. At a certain point, I noticed that as an indigenous participant took out his professional camera, well-known ethnologist Carlos Fausto immediately picked up his own camera to record the indigenous photographer recording. I wondered: "*is this the right time for me to take a photo of the anthropologist taking a photo of an indigenous person taking a photo?*", "*Who is framing whom?*". This memory also came back to me when a non-indigenous friend, who had recently entered a Master's program in Anthropology, told me she was thinking about her research theme as "research undertaken by indigenous intellectuals". I asked myself: "*even when we are the ones researching, the non-indigenous anthropologists want to research us doing research?*".

I had a similar feeling when Alcida invited me to an interview for her text. As a trained anthropologist, I pondered the situation in structural terms: "*an indigenous person being interviewed by an anthropologist for an analysis.*" Our positions, then, seemed quite clear: researcher and researched. As I got there, I remember, I tried to measure out our positions as follows: "*I want to interview you too soon, professor, for an article I'm working on...*" This initial feeling, though, gave way to something different when we began to consider the possibilities for the dialogue that might emerge between indigenous and non-indigenous anthropologists, culminating in the present exercise.

Alcida's proposal for an ecumenical anthropology, as she has made clear in her texts, is not new, at least as an aspiration. Bringing together distinct forms of knowledge on an equal footing, whether in anthropology or in the broader field of interethnic relations, is a long-standing dream, demanded by peoples devastated by European imperialist expansion. By no means does this diminish the merit of her proposal. All intellectual statements on this theme are welcome, regardless of how one calls them, for they attest to the urgency to reaffirm what still appears utopian or distant, namely, a horizontally diverse anthropological community.

Felipe Tuxá

They also show the need to think of anthropological production as a constant play of musical chairs, rather than as a game of *who* researches *whom*, or as ethnographic research ends that never meet.

Nonetheless, to think of anthropology without the researcher/researched positions, or that these positions stop carrying their old stigmatizing meanings, because they are no longer stable, will only be possible, paradoxical as it may seem, if we never lose sight of this dichotomy and the ties of both researcher and researched with the social world at large. In his sociology of intellectuals, Gramsci (1981) had already pointed out, regarding class connections, that both traditional and organic intellectuals had allegiances to their respective social class. What distinguished them was not the fact that they belonged to specific classes, but the place their respective classes occupied within the ideological framework underlying the hegemony that dictated the character of social relations.

This is important, for, in creating an anthropology that is internally diverse, one has to take into account a major hurdle, namely, the idea of separating indigenous from non-indigenous anthropology. For, we may ask, would there be any anthropology, which, one way or the other was not indigenous? In other words, should we not start out with the premise that we are all indigenous to some place in some way? If not through an original connection with a depleted territory ransacked by European colonialism, as in Brazil, then through mental ties with an original Eurocentric matrix, the place from where one speaks. That is, anthropology will not survive a division between a non-reflexive “us” and a composite “them” (indigenous people, LGBTQ+, blacks, maroons, peripheral residents, traditional populations, etc.).

Undoubtedly, the indigenous anthropologists who come to anthropology represent the largest collective group in the discipline – Brazilians; neo-Portuguese; descendants of colonizers<sup>1</sup> – that face up to the challenges of being intellectuals in Brazilian society without losing sight of their own affiliations. At first, I noticed that to the group of indigenous anthropologists who lead an expressive and growing movement within the discipline since 2010, to define positions was part of a needed process of criticism, after decades of experience with anthropologists. Today, as our debate continues, new actors come in, such as the Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (Brazilian Articulation of Indigenous Anthropologists), ABIA, and new concepts are proposed, such as ecumenical anthropology, the starting point to achieve interethnic communication is to insist that no subject is Universal and that everyone’s position must be taken into account. It is important to discuss the multiple positions within specific societies and the researchers’ social ties, because these features are crucial for us to understand what is being said, how it is said, and why it is being said in this or that study. For instance, we know that experience is central to an ethnography, but the limiting factors for its application have augmented as other subjects are using these tools for distinct purposes. It is not a matter of degree, “who is more or less experienced in a certain ethnographic topic or area”, but rather a question of quality, which varies with the positions and connections of the subjects. The experience of “having been there”

1 In citing these categories, I intend to provoke the readers to think of their own social, class and ethnic affiliations. The use of these categories, and others such as “whites” (Cruz 2002), often causes negative reactions and puzzlement, since they apparently simplify or stigmatize the complexity of subjects who do not think appropriate to have *their* trajectories translated into generalist and opaque ethnic-racial categories. However, naming and classifying are incontestable acts of power and, beyond their specific connotations, here I want to emphasize the naming operation in itself. On this point, the Quilombola intellectual Nêgo Bispo is categorical: “When colonialists call them ‘Indians,’ they are using an empty word, a lifeless word. All words of the originary peoples have life, they are alive. For this reason, the colonialists attribute an empty word as an attempt to weaken. [...] To attribute this name, the colonialists developed ideas. And so do we. [...] I am attributing names. If one of colonialists’ weapons is to name us, then we shall name them too. And we shall give names that weaken them. If they say: ‘I don’t like you calling me that,’ we reply: ‘Fine, but don’t call me that either.’ If the colonialist calls me black, I’ll call him white. If he calls me brown, I’ll call him yellow” (Bispo 2018, 25–6).

Felipe Tuxá

is one thing; that of “being from there/belong to that group” is another.

With this positional challenge updated and reset, there is no room, I believe, for fear that the ethnographic enterprise will become self-centred, or that the discipline will shrink to produce auto-ethnographies. My experience as a Tuxá anthropologist indicates that, whatever the indigenous purpose of their journey through the discipline may be, it sets out from the quest for dialogue, exchange and listening, but also a return and never a monologue. If anthropologists are right and ethnocentrism remains a universal characteristic, the specific nature of anthropology is not the act of speaking about Others, but the observation that we need many Others for us to see ourselves more clearly. As Saramago said, “you have to leave the island in order to see the island.”

Recebido em 24/02/2023

Aprovado para publicação em 13/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Felipe Tuxá

## References

- Bispo, Antônio. 2019. "As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético." In *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*, edited by A. R. Oliva, M. N. Chaves, R.C.G. Filice, and W. F. do Nascimento, 25–35. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cruz, Felipe S. M. 2017. "Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade." *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 11, no. 2: 93–108.
- Cruz, Felipe S. M. 2018. "Entre la academia y la aldea: algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil (julho-dezembro)." *Anales de Antropología* 52, no. 2: 25–33.
- Cruz, Felipe S. M. 2022. "Letalidade Branca: Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio." Doctoral dissertation, Department of Anthropology, Universidade de Brasília.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Ramos, Alcida R. 2008. "Disengaging anthropology." In *A Companion to Latin American Anthropology*, 466–84. Oxford: Blackwell Deborah Poole.
- Smith, Linda T. 1999. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London; New York: Zed Books.

## Com os indígenas, uma Antropologia mais atraente

*With the indigenous, a more attractive Anthropology*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10505>

### Francisco Sarmiento

Universidade de Brasília – Brasil

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; Do Rio Negro, Noroeste Amazônico, Brasil; Pertence ao povo Ye'pâ-Masa (Tukano).

ORCID: 0000-0002-7837-3750

[fscosarmiento@gmail.com](mailto:fscosarmiento@gmail.com)

Nos últimos anos, representantes de muitos povos originários têm surgido no cenário acadêmico das universidades brasileiras após muita luta, aliada a uma certa mudança na direção das práticas do estado, em termos de direito e acesso a políticas. Mas essa presença nas universidades, antes restrita aos indígenas, hoje chama atenção e provoca perguntas acerca dos mesmos e como as disciplinas que frequentam continuarão. Este é o caso nos inúmeros programas de diferentes disciplinas, entre os quais os de antropologia, em todo o país. E como se tem encarado esse processo é ao mesmo tempo similar entre todos no que diz respeito a questões históricas e políticas em geral, com imagens que a sociedade dominante tem dos indígenas e o tipo de estruturas das instituições, porém variável para certos grupos ou indivíduos devido às suas regiões, com o seu tempo e as formas específicas de contato. Assim, vindos de um mundo transformado pelo processo colonial, e sabedores disso, estes atores pretendem “indigenizar” os espaços e, à medida que criticam as relações de espólio e opressão pela sociedade ocidental, os contrapõem aos seus conhecimentos e também se apropriam dos instrumentos da disciplina, de maneira política e intelectual, enquanto interação e debate com o universo não indígena. Então a universidade é tomada como um palco muito propício a esta causa, pois nela parecem estar os possíveis ouvintes e interessados nas outras formas de estar no mundo.

Atenta a este acontecimento, Alcida Rita Ramos, em “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?”, enxerga esse cenário na antropologia e vê com esperança os indígenas como sujeitos plenos no campo antropológico, contribuindo para sua urgente renovação. Este campo seria, conforme sua proposta, um ecúmeno antropológico, onde se encontram e interagem diversos conhecimentos articulados e entendidos por diferentes atores indígenas e não indígenas, “cujo denominador comum é a busca de compreensão de si e dos outros”, para além da ideia que pretende abertura científica, mas que continua eurocêntrica quando qualifica seus cânones e arcabouço como ciência e nega o mesmo atributo ao conhecimento de outras culturas. Portanto, uma antropologia neste sentido seria intercultural e antropotópica, na qual não haveria objetos e sujeitos de investigação, ou melhor, todos seriam potencialmente objetos e sujeitos de investigações de todos os outros, num espaço habitado por indígenas e não indígenas, que cruzariam suas respectivas tradições intelectuais, debatendo diferenças e semelhanças. Aparentemente, tudo isso é utópico, mas podemos dizer que já é um desafio abraçado pelos indígenas. Pois se não o têm como realidade, o vivem como potencialidade!

A partir do texto da autora, pontuamos reflexões que nos estão mais próximas no momento. De início, devemos dizer que, em todo esse cenário, embora não seja geral, se percebe certo receio acadêmico em relação aos indígenas que surgem no campo antropológico. Aqui se trata tanto do temor de virem a confrontar a disciplina e, assim, as teorias e as pesquisas específicas como da desconfiança da qualidade e do rigor científico e da validade dos trabalhos e proposições que apresentam. Entretanto, devemos lembrar que a ciência só se renova quando passa por questionamento, confusão e revolução de suas estruturas. Então, e desde já

respondendo à indagação presente no texto, que soa mais como uma provocação aos próprios antropólogos ocidentais e às estruturas da antropologia, podemos dizer que esta nova presença na disciplina, antes de ser uma ameaça, representa apenas outras possibilidades e, inclusive, em diálogo com o arcabouço instituído e em conjunto com os demais representantes. Quanto à qualidade de suas pesquisas, isso pode caminhar para se perceberem outros procedimentos ou modelos investigativos e de comunicação que possuem os indígenas, embora estes possam também comungar as maneiras próprias de suas epistemologias e igualmente utilizar as técnicas e teorias mais convencionais que acham devidas.

Evidente que existem aqueles que chegam na disciplina revoltados, devido ela ser um instrumento de investigação da sociedade que após invadir, massacrar, espoliar e proibir línguas e culturas, retorna às mesmas sociedades subjugadas, afrontando-as com o fim de estudá-las naquilo que ainda lhes resta, como uma continuidade da rapina. Porém, essa pode ser também uma visão míope das coisas. Porque o problema não está na antropologia propriamente, mas no reflexo que ela transmite, que é o eurocentrismo, existente de antes mesmo do início da disciplina. Mas vejamos que ela, à medida que se desenvolvia, tornou-se também humanista e sensível em compreender as perdas e violências cometidas contra as sociedades indígenas; e quando estas estavam para ser extintas completamente, os antropólogos foram dos poucos que resolveram estar do lado dos povos indígenas e acreditar que podiam continuar. Por isso, dizemos que ela é colonialista, mas é também capaz de olhar para si mesma, se renovar e ser redentora para realidades de muitos povos. Aqui está um dos porquês dos indígenas resolverem abraçá-la.

Desse modo, nenhum buscou apropriar-se da disciplina com o propósito inicial de desestruturar suas bases. Até porque não as conhecia e é de se levar um tempo para entendê-las. Diferente é reconhecer que os indígenas ao perceber o mundo escolar e acadêmico veem-no como interessante e possível de ser utilizado em vista de seus contextos. Por isso, como acertadamente percebe Alcida, os indígenas estão ávidos por dominar o instrumental das ciências não indígenas. E sim, uma maioria percorre a formação pensando-a pragmaticamente para suas realidades locais ou para pautas indigenistas mais amplas; outros, insatisfeitos com as imagens criadas pelos pesquisadores, tomam a si a tarefa de desafiar o *status quo* acadêmico; enquanto outros tomam-na como modo de desvendar as razões e “desrazões” da sociedade ocidental no trato com os povos indígenas; e por último, acrescento, há aqueles que pretendem dar a conhecer, por meio da disciplina, uma antropologia que seja indígena a partir das epistemologias de seus próprios povos.

Para os que resistem aos indígenas e também aos indígenas que resistem à antropologia, devemos dizer que a propensão ao conhecer e, entre este, o conhecer o Outro, é da natureza de todas as sociedades. As tradições indígenas demonstram que os antepassados já teorizavam acerca das relações interétnicas e das outras gentes, sejam humanos ou não humanos. E quando os europeus chegaram, também foram inseridos em suas ideias conforme aquilo que demonstravam na relação com os antigos. Desse modo, a formulação da antropologia acadêmica

até pode ser europeia, mas à medida que se democratiza com os Outros, torna-se palco de outras possibilidades. Assim, não devemos temer o seu futuro. Ademais, ela já dá mostras de que são possíveis investigações e debates a partir “de dentro” e não só “de fora”. Vejamos que temos hoje pesquisas voltadas a certos campos da própria sociedade ocidental. De outro lado, temos etnografias e reflexões elaboradas por indígenas no Brasil entre seus próprios grupos sociais, demonstrando seus pontos de vista de forma brilhante e esclarecedora, que em nada desestimula a continuidade das demais e novas pesquisas de outros antropólogos naqueles mesmos povos, sem contar com os trabalhos de indígenas antropólogos de outros cantos da América e da Oceania. Na verdade, se conseguirem combinar pesquisas em conjunto pode ser maravilhoso, pois enriquecem com esclarecimentos de diferentes perspectivas, então, de forma mútua. Ainda além, é possível sim os indígenas se voltarem também para estudos mais flexíveis que não retratem somente a autoetnografia, a etnologia e o indigenismo, mas que isso seja conforme os seus interesses. A questão é que a história foi muito cruel com as sociedades indígenas para deixá-las de lado no momento. Mas certamente adiante teremos igualmente outras direções de pesquisa.

Agora, uma das coisas que chama atenção nos debates é a busca de chamar os conhecimentos indígenas de “ciência”. Geralmente, em discussões, tanto de indígenas como de outros ao tratar de sociedades indígenas, acontecem também usos de outros conceitos, como “medicina”, “religião” etc. Pessoalmente, penso que uma coisa é conceber que os conhecimentos de outros povos, entre estes os dos povos indígenas, são equiparáveis em sofisticação com os conhecimentos ocidentais, mas com histórias e princípios próprios; outra coisa é tomá-los como idênticos, por mais que tenham similaridades, e acabar confundido, assim deixando de ter a coisa mais linda que os universos poderiam ter, que é a diferença. Isto sim que torna as coisas atraentes. Ou se explica que os conhecimentos dos povos nativos sejam ciência, mas que o são em outros termos, pois a ciência tem alguns séculos de formação no Ocidente, ou se aceita a diferença de epistemologias, levando em conta que existem diferentes manifestações de conhecimento.

Outra coisa está em que ainda causa estranhamento ver indígenas circularem nos ambientes dentro de uma sociedade que enxerga estratificações e considera níveis desiguais entre as formas de conhecimento. Mas a antropologia é um meio onde se pode discutir questões que interessam a todas as sociedades. Então é positivo o trabalho de antropólogos que buscam mudar a visão pobre e ultrapassada acerca dos povos indígenas e se lançam para novas perspectivas, num exercício para construção de uma antropologia a partir da discussão conjunta dos indígenas e dos não indígenas. Pois entre poucos que buscam uma compreensão mais próxima das realidades, histórias e perspectivas indígenas, geralmente estão os antropólogos que em muitos casos também se interrogam sobre a direção de sua própria sociedade. Agora temos também outros desafios para que o espaço antropológico encontre um caminho, que no dizer de Alcida seria ecumênico. Entre estes está o aprimoramento necessário dos institutos e departamentos de antropologia na abertura aos indígenas, buscando quebrar a resistência sistêmica que

prevalece, eliminando o trato hierárquico que há na relação com representantes de outras sociedades não brancas e ocidentais, promovendo políticas que os ajudem a lidar com as carências escolares e possibilitando-lhes recursos, espaços e divulgação de suas pesquisas.

Por outro lado, os indígenas que encaram a antropologia têm também seus desafios. Exige-se conhecer bem os princípios e fundamentos da disciplina, assim como a base cultural do Ocidente, de onde ela provém, para assim compreender como ela percorreu e foi pensando os outros povos. Nesse exercício está implicado que para conhecer melhor a própria sociedade, é necessário conhecer muitas outras; e que apreender outras linguagens é indispensável para o acesso a mais informações, procedimentos e comunicação. Para além, há de se refletir que se apoderar deste instrumento não é fazer meras compilações ou traduções de histórias e de tradições, mas apresentar discussões, proposições e pensamento sobre um mundo ou sobre o encontro de mundos. Em meio a isso, se poderá ir além das discussões que prevalecem na antropologia, entre as quais as ideias de natureza e cultura. Ela é uma questão fundamental para ser discutida pelos indígenas, pois está por trás de muitas outras questões que envolvem a disciplina e a cosmologia ocidental.

Por fim, como foi dito, temos a potencialidade de um mundo. Os *baserã*, conhecedores *ye'pâ-masa*, concebem que as coisas se transformam através do *u'uró*, o som/poder do pensamento que persegue os caminhos/rios de conhecimento. Temos um percurso pela frente! Se tudo isso vier a ser cuidado com muita inteligência, os indígenas terão um grande papel na antropologia. Assim a antropologia não continuará igual, mas também indigenizada e, desse modo, sim, mais diversificada e atraente.

Recebido em 15/07/2022

Aprovado para publicação em 19/09/2022 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

## **With the indigenous, a more attractive Anthropology**

*Com os indígenas, uma Antropologia mais atraente*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10524>

### **Francisco Sarmiento**

Universidade de Brasília – Brasil

Doctoral candidate on the Posgraduate Program in Social Anthropology, Department of Anthropology, University of Brasilia. From Rio Negro, Northwest Amazonian, Brazil. He belongs to the people Ye'pâ-Masa (Tukano).

ORCID: 0000-0002-7837-3750

[fscosarmiento@gmail.com](mailto:fscosarmiento@gmail.com)

In recent years, members of many native peoples have enrolled in Brazilian universities after a long struggle and state changes concerning their right to assess specific policies. Previously limited, the indigenous presence on university campuses is drawing attention and posing questions about these students and how the courses they take will be handled in the future by the programs nation-wide covering a vast range of subjects, including anthropology. In terms of general historical and political issues, this process has been likened to the images the dominant society still holds of indigenous peoples, and the institutional structures into which they are admitted, notwithstanding regional variations and specific histories of interethnic contact. Coming from worlds transfigured by colonialism, and deeply aware of it, indigenous scholars seek to “indigenize” university spaces. While condemning the Western-promoted plunder and oppression, they compare it with their own knowledge. On the other hand, they appropriate anthropology’s tools with the political and intellectual purpose of debating and interacting with the surrounding non-indigenous world. Hence, the university becomes a proper setting for their cause, as it includes the public that may be interested in other ways of being in the world.

Aware of all this, Alcida Rita Ramos, in her text “Indigenous intellectuals embrace *anthropology*,” exposes this scenario in anthropology and hopes that, as fully-fledged members of the discipline, indigenous scholars will contribute to its renovation. In her proposal, this renewed field would become an *anthropological ecumene* where diverse forms of knowledge meet and interact, articulated and understood by a variety of indigenous and non-indigenous actors, “whose common denominator is the quest to understand oneself and others.” This would take anthropology beyond the notion that claims scientific openness yet continues to be Eurocentric by qualifying its own canons and epistemological framework as *science* while denying the same attribute to the knowledge of other cultures. Anthropology, then, would be intercultural and *anthropotopic* with no objects and subjects of investigation, or better, where *everyone* would be potentially the object or subject of investigation of everyone else, in a space inhabited by both indigenous and non-indigenous people, mutually interchanging their respective intellectual traditions and debating their differences and similarities. This may all appear utopian, but it is a challenge that appeals to indigenous people. It may not be real, but they can embrace it for its potential value!

Setting out from the author’s text, I wish to discuss some ideas that are closer to my own. From the outset, I should say that in this specific scenario, we notice a certain academic fear regarding the arrival of indigenous people into academic anthropology. There is a concern that they will confront the discipline, hence, its specific theories and research results, and that the discipline may lose quality, scientific rigor, and value.

However, we must remember that science renews itself only when its structures go through questioning, confusion, and revolution. In response to the issues raised in the text – which sounds like a provocation to Western anthropology structures and practitioners – we can say that these new players in the anthropological

game, rather than posing a threat, simply represent *other* possibilities to dialogue with the discipline's establishment and with its representatives. The issue of the quality of indigenous research can lead us to recognize indigenous inquiry and communication procedures and models, even when they mobilize their own epistemologies simultaneously with conventional techniques and theories as they see fit.

Clearly, some indigenous students come into the programs outraged with the role of anthropology as an instrument of Western investigation. After invading, massacring, plundering, and banning indigenous languages and cultures, it returns to the same subjugated societies to study what remains of them in its usual predatory mode. However, this is a rather short-sighted view of things, because the problem is not anthropology as such, but what it transmits, namely, the Eurocentrism that pre-exists the discipline itself. Nevertheless, as anthropology evolved, it became increasingly humanist and sufficiently sensitive to grasp the losses and violence committed against indigenous societies. Moreover, when these societies were on the verge of total extinction, anthropologists were some of the few who stood up for indigenous peoples, staking on their survival. If we say that anthropology is colonialist, we can also say that it is capable of self-reflection, self-renovation, and self-redemption when it values the realities of many different peoples. This is one reason why indigenous people have decided to embrace it.

Consequently, none of these indigenous scholars tried to take over anthropology to abolish its foundations. Among other things, they did not know these foundations, and it takes a while to learn about them. To the contrary, when indigenous students learn what school and academic life is all about, they regard it as interesting and, with its multiple contexts, potentially applicable to their own worlds. For this reason, as Alcida rightly observes, indigenous scholars are keen to learn the instruments of non-indigenous sciences. Most of them consider their training pragmatically as useful to their local realities or to broader political agendas. Others, dissatisfied with the images researchers have made of them, take upon themselves the task of challenging the academic status quo. Still others use anthropology to unveil the reasons and counter-reasons why Western societies treat indigenous peoples as they do. Finally, there are those who attempt to establish an indigenous anthropology based on the epistemologies of their own people.

To non-indigenous who resist indigenous anthropologists and to indigenous people who resist anthropology, we should say that the drive to know, including knowing the Other, is inherent to all societies. Indigenous traditions show that the ancestors theorized about interethnic relations and about other peoples, whether human or non-human. When the Europeans arrived, they also fell into those ancient notions. Therefore, academic anthropology may well be European in origin, but as it became democratized by dint of studying innumerable Others, it opened up a plethora of possibilities. Hence, we should not be alarmed about its future. Furthermore, anthropology shows that inner inquiries and debates, not just outwardly oriented, are possible, as studies of fields internal to Western society itself demonstrate. On the other hand, ethnographies and thoughts by indigenous scholars in Brazil about their own social groups reveal their viewpoints in brilliant and

enlightening forms. However, in no way do they discourage other anthropologists from carrying out current and new research among these same peoples, not to mention the work of indigenous anthropologists from other parts of the Americas and Oceania. In fact, it would be wonderful were these studies put together, thus enriching anthropology with different perspectives mutually shared. Going still further, indigenous scholars will probably engage in studies of their own interest and not be limited to auto-ethnography, ethnology, and indigenism. The problem is that history has been too cruel to indigenous societies to leave them aside right now, but no doubt, other directions for research will come up in the future.

One of the issues in the current debates is whether it is appropriate to call indigenous knowledge “science.” In these discussions, both indigenous and other scholars usually employ concepts such as “medicine,” “religion,” etc., when referring to indigenous societies. I would argue that one thing is to conceive the knowledge of other peoples, including indigenous peoples, as equivalent to the sophistication of Western knowledge, albeit based on their own histories and principles. It is another thing altogether to take them as identical, however similar they may be. In merging them into one single phenomenon, we lose sight of the most beautiful dimension these universes have, namely, their differences, which make things attractive. Either we explain native knowledge as science, but in their own terms (Western science has been unfolding for centuries), or we accept the differences in epistemology, and take into account all the manifestations that knowledge can yield.

One thing that still causes bewilderment is the sight of indigenous students circulating in the academic milieu of a society inclined to rank and distinguish levels of knowledge. However, anthropology is open to issues of interest to all societies. Thus, I deem very positive the effort anthropologists make to change the limited and outmoded endemic view about indigenous peoples and seek new perspectives to construct an anthropology based on discussions that include indigenous and non-indigenous scholars on equal terms. Anthropologists are among the few who try to understand indigenous realities, histories and perspectives, especially those who question their own society.

Anthropology faces new challenges to find a way toward what would be, in Alcida's terms, an *ecumenical* space. Among these challenges is the need to improve the system of enrolment for indigenous students in anthropological institutes and departments. We need to break the prevailing resistance by eliminating the hierarchical treatment dispensed to non-White and non-Western people by promoting policies that help them cope with gaps in education, as well as providing resources, space, and means to carry out and disseminate their research.

On the other hand, indigenous students who opt for anthropology also face their own challenges. They are required to be familiar with the discipline's fundamentals and principles, and know well the background of Western culture, from which anthropology originates, understand how the discipline has evolved and perceived other peoples. This means that, in order to know one's own society better, one needs to know about as many other societies as possible. Similarly,

Francisco Sarmiento

to have more access to information, procedures, and communication, one must learn other languages. Furthermore, to appropriate anthropology as a tool and putting together collections of texts or translating histories and traditions is not enough. We must participate in debates, make propositions and express thoughts about a world or the encounter of worlds. Besides, we should go beyond the current discussions in anthropology, such as ideas about nature and culture. This is a fundamental issue to be tackled by indigenous thinkers, responsible as it is for many of the problems troubling the discipline and Western cosmology.

Finally, as mentioned earlier, we are a potential world. The *baserã*, experts of the *ye'pâ-masa* people, conceive things as transformed through *u'uró*, the sound/power of thought that follows the paths/rivers of knowledge. We have a journey ahead of us! If everything is handled with care and intelligence, indigenous people will have a great role to play in anthropology. Then, anthropology will not be the same, it will become indigenized and thereby more diverse and attractive.

Recebido em 24/02/2023

Aprovado para publicação em 20/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

## Réplica

### Reply

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10526>

### Alcida Rita Ramos

Universidade de Brasília – Brasil

Professora Titular Emérita da Universidade de Brasília e Pesquisadora Sênior 1A do CNPq. Dedicou-se à pesquisa empírica entre os Sanumá, subgrupo Yanomami, desenvolveu o projeto “Indigenismo Comparado”, focalizando Brasil, Argentina e Colômbia, e atualmente aborda o tema “Realidades Indígenas, Utopias Brancas”. Acompanha a trajetória de intelectuais indígenas, especialmente no Brasil. Com mais de uma centena de artigos, publicou também o opúsculo *Sociedades Indígenas* (Ática, 1988) e os livros *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), ambos pela University of Wisconsin Press, e organizou os volumes *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (Hucitec, 1980) e *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (UFMG, 2012), também em espanhol (Universidad del Cauca, 2014).

ORCID: 0000-0002-1107-9688

alcidaritamos@gmail.com

Muito provavelmente, este é o primeiro debate acadêmico entre antropólogos interétnicos sobre o potencial de transformação da disciplina antropológica que a chegada de profissionais indígenas enseja. Após um rápido exame de textos escritos por indígenas em diversos países, não encontrei nada semelhante, apenas o tema recorrente, e compreensível, dos efeitos da colonização ocidental sobre povos indígenas ao redor do mundo. Antropólogos indígenas nos Estados Unidos, Canadá e outros países, principalmente das Américas, expõem as dificuldades que profissionais nativos enfrentam nos meios acadêmicos, mas não encontrei tentativas de influir no devir da disciplina. Importantes iniciativas, como as de Linda Tuhiwai Smith (Maori, Nova Zelândia), Margaret Kovach (First Nations, Canadá), Shawn Wilson (Cree, Canadá), Gregory Cajete (Tewa, Estados Unidos) e Devon Mihesuah (Choctaw, Estados Unidos), entre muitas outras, concentram seus esforços na criação de métodos indígenas de investigação, ricas contribuições que ampliam o universo do conhecimento no âmbito acadêmico, mas o foco de atenção desses autores é desenvolver procedimentos científicos independentes dos cânones ocidentais. De nossa parte, pretendemos ir um pouco mais além: ao trazer procedimentos indígenas de produção e aquisição de conhecimento, almejamos transformar certos hábitos acadêmicos tradicionais, especificamente no campo da antropologia.

A iniciativa que começa a surgir no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília tem como um de seus pilares a possibilidade de construir uma face da antropologia aberta a inovações que os intelectuais indígenas estão aptos a trazer para a academia. Espero que o diálogo que aqui travamos enseje a criação de eventos, incluindo seminários e disciplinas, que tragam à tona anseios, projetos e expectativas sobre uma antropologia que acolha outras visões de mundo e outras epistemologias, com o objetivo de torná-la mais fiel à sua vocação centenária de abarcar a diversidade humana em toda sua plenitude; que outros autores e outros temas sejam postos na mesa de debates sobre questões importantes do fazer antropológico em constante fluxo, tornando o Brasil um pioneiro que abre novos caminhos do pensamento antropológico.

Não se trata absolutamente de derrubar as premissas fundantes da antropologia, de descartar os clássicos da disciplina, ou de rejeitar o olhar antropológico. Afinal, sem eles, ela não seria antropologia. Ao contrário, o que se quer com debates como este é enriquecer a disciplina com outras premissas que começamos a vislumbrar e que são dignas de atenção, premissas essas que pesquisadores de campo conhecem e admiram, mas, por razões de várias ordens, relegam ao nicho hermético da “etnografia”.

Os comentários de Felipe Tuxá, Francisco Sarmiento e Gersem Baniwa, todos com vínculos de várias ordens com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, levam a discussão do meu artigo a novos patamares. Antropóloga não indígena que sou, posso manifestar o meu mal-estar com o estado atual da disciplina, mas não me compete pretender seguir o caminho que eles vêm trilhando nos campos da antropologia. Ouvi-los é fundamental, lê-los é obrigatório. Ao me debruçar sobre seus comentários, percebo que o nosso denominador comum é maior do que eu esperava, dadas as nossas distintas origens, gerações e trajetórias. Tenho a sensação de que meu texto, experimental, tentativo, arriscado, ganha corpo e pare-

ce mais convincente quando visto por seus olhos. Eles reforçam a minha convicção de não estar pregando no deserto e que há, sim, algo real e urgente a ser discutido.

Vejam os pontos comuns aos três comentários para depois examinar os seus aspectos individuais. Os três comentaristas consideram que, primeiro, seguir a carreira da antropologia é uma estratégia de fortalecimento político para os povos indígenas ao usar os instrumentos analíticos que ela fornece aos seus estudantes universitários. O aprendizado sistemático de conceitos antropológicos pode equipá-los com argumentos qualificados inteligíveis aos gestores de Estado, capazes de os convencer a garantir a legítima defesa dos direitos indígenas.

Ao rechaçar julgamentos de valor sobre a legitimidade e pertinência das inúmeras manifestações culturais mundo afora, a antropologia moderna desenvolveu técnicas e posturas capazes de decifrar lógicas distintas e irreduzíveis umas às outras. Por mais de um século, antropólogos não indígenas acumularam uma pletora de dados sobre sociedades não ocidentais que se transformaram em etnografias hoje valiosas para muitos povos por subsidiarem as novas gerações que buscam recuperar tradições quase perdidas. No entanto, esse não é o aspecto que mais atrai estudantes indígenas à antropologia. Como ressaltam os três comentaristas, são os mecanismos, procedimentos e posturas que a disciplina desenvolveu no esforço de compreender a alteridade. Esses mesmos dispositivos utilizados por pesquisadores não indígenas para apreender o mundo indígena agora servem ao propósito inverso: para que indígenas possam decifrar a lógica do mundo ocidental, franqueando-lhes um conhecimento estratégico que pode subverter a atual correlação de forças que os humilha e diminui quando os submete à hegemonia do conhecimento “científico” em detrimento do conhecimento ancestral. Como corolário dessa subversão, equiparar os conhecimentos de um Frazer, plasmados na escrita erudita ocidental, com os ensinamentos de um velho sábio indígena, recitados no aconchego de uma aldeia, já não deve – ou não deveria – afrontar sensibilidades acadêmicas expostas em sala de aula.

A segunda consideração perceptível nos três comentários, e intimamente ligada à primeira, é que a antropologia fornece o conhecimento necessário para desvendar o Outro, ou seja, os brancos. Com sua longa experiência de observar antropólogos convertendo curiosidade etnográfica em conhecimento – por equivocado que possa ser – sobre sociedades indígenas, seria apenas uma questão de tempo e oportunidade para que o reverso acontecesse, invertendo-se os papéis de quem é o observador e quem é o observado. É, portanto, fundamental que os estudantes indígenas se apropriem da antropologia como uma disciplina que também é indígena. Observação e interpretação já existem lá, no mundo indígena. Faltava apenas aprender e dominar o idioma da antropologia para ampliá-las e aprofundá-las. Uma das lições da antropologia está embutida na velha imagem de que um peixe seria o pior observador do mar. Ou seja, é o recuo, a distância, que permite desenvolver o olhar inquisidor que a perspectiva produz. Assim como Alexis de Tocqueville, aristocrata francês disposto a decifrar o funcionamento da democracia norte-americana, observou coisas que os próprios americanos, a exemplo dos peixes no oceano, não percebiam, também os intelectuais indígenas estão na posição

privilegiada de observar e analisar o mundo branco que os cerca, mas não os cega.

O terceiro ponto que os comentaristas levantam é o temor de que a apropriação indígena desfigure a antropologia, provocando uma queda nos padrões de qualidade científica e o risco de uma politização excessiva. Tal medo, perceptível em certos setores da vida departamental, traduz, acima de tudo, uma resistência a mudar os rumos da antropologia que, como toda mudança imprevisível, poderia tirar antropólogos estabelecidos de sua zona de conforto. No entanto, afirmam os comentaristas, não há o que temer, pois a chegada dos antropólogos indígenas à academia, longe de ameaçar a antropologia, torna-a mais profunda e atraente. Tal temor, se realmente existe, indicaria uma postura antiantropológica por excelência ao deixar transparecer preconceitos que a própria disciplina sempre combateu, nomeadamente, a abominável crença de que o que é diferente é, necessariamente, inferior. A devoção a cânones tornados sacrossantos tem sido responsável pela inércia intelectual que assola muitas áreas do saber, identificada por Thomas Kuhn como “ciência normal”. Resguardados os princípios fundacionais da antropologia, inscritos nos textos clássicos que lhe dão identidade própria, inovações são o motor da sua continuidade. Como afirmou o filósofo Hans-George Gadamer, uma tradição que não se renova, é uma tradição fadada ao desaparecimento. O medo de ver a antropologia indigenizada é uma preocupação ociosa, uma vez que ela já nasceu indigenizada, ao buscar no mundo indígena sua fonte de sustento e longevidade.

O quarto ponto em comum afirma que combinar as visões indígena e não indígena da antropologia não é apenas salutar, mas necessário. Ao constatar que muitas etnografias correntes reduzem ou distorcem as realidades indígenas, intelectuais indígenas sugerem que se adote uma postura “interepistêmica” no próprio ensino da antropologia como lenimento para amenizar os entraves à compreensão, especialmente, no trabalho de campo. Trazer para a academia uma variedade de epistemes permite examinar visões que ora convergem, ora divergem, evitando afirmações prematuras, imaturas ou francamente equivocadas. Seria talvez equivalente a comparar a mesma tradição em momentos distintos de sua história. David Lowenthal, historiador e geógrafo, muito apropriadamente, transitou entre tempo e espaço. Como ele, poderíamos afirmar que o passado é um país estrangeiro. Inversamente, e evocando um antropólogo crítico, poderíamos arriscar outra máxima: o presente nos é coetâneo, de onde quer que falemos (Fabian 1983). O exercício do debate interétnico na antropologia, que esperamos inaugurar com esta homenagem aos 50 anos do PPGAS da Universidade de Brasília, tem o potencial de cruzar olhares e ampliar horizontes de ambos os lados.

Finalmente, o quinto ponto propõe a rejeição da hierarquia que os comentaristas detectam nas relações interétnicas no interior da academia que é, afinal, reflexo da desigualdade que grassa no mundo extramuros. Aqui temos um ponto nevrálgico a discutir. O termo “hierarquia” tem denotação de dicionário e conotação de senso comum. É importante tentar entender qual acepção de hierarquia é rejeitada pelos comentadores. Uma definição de dicionário diz: “organização fundada sobre uma ordem de prioridade entre os elementos de um conjunto ou sobre relações de subordinação entre os membros de um grupo, com graus su-

cessivos de poderes, de situação e de responsabilidades”. Isto se aplica, ao menos parcialmente, à estrutura de ensino de uma universidade. Há, obviamente, uma ordenação entre professores e alunos com base no diferencial de conhecimento entre eles. Em termos de comando desses conhecimentos, os alunos estão, necessariamente, na ponta subordinada dessa organização. Mas esses mesmos alunos, enquanto indivíduos, poderão mudar para a ponta oposta ao se tornarem, eles mesmos, professores. Neste caso, trata-se de uma hierarquia dirigida unicamente à formação de profissionais e não implica em subordinação pessoal permanente. É inevitável que professores ocupem posições de mando das quais devem transmitir conhecimento aos alunos, embora estes também possam ser uma fonte de conhecimento para os próprios professores. O outro uso, de senso comum, do conceito de hierarquia confunde, no caso universitário, ordenação de graus de conhecimento com dominação versus subordinação. Quero crer que os comentários aqui apresentados rejeitem esta última conotação, que traz consigo a pecha de desigualdade social. Esta, se existe, deve ser sumariamente combatida, seja por parte de docentes, discentes e funcionários em geral. Um dos motivos para encetarmos debates como este é, precisamente, refletir sobre as diferenças entre conhecimento qualificado e opiniões do senso comum. De qualquer modo, acima de qualquer discussão, hierarquizar saberes e conhecimentos pertencentes a distintas tradições culturais é inadmissível, tanto dentro como fora da academia, mas, principalmente no âmbito da antropologia.

Tomando os três comentários individualmente, o que me é dado observar, além de estilos e ênfases distintos, são alguns pontos dignos de nota. Em Gersem Baniwa, profissional experiente no campo da antropologia e da educação indígena, percebe-se um forte alinhamento com a essência da antropologia, que ele toma tanto como vilã quanto como aliada. A face negativa é exposta sem rodeios nesta passagem: “não temos como evitar imbróglios no estômago... quando descobrimos, como [os antropólogos], ao se referirem a nós, criaram noções, conceitos, categorias e teorias que fundamentaram e ainda fundamentam toda prática de racismo e preconceito contra nós”. Ao mesmo tempo, o lado positivo da antropologia é a vocação de se abrir para a alteridade e legitimá-la. Assistir aos antropólogos em ação instigou nos indígenas um gosto por saber mais de si mesmos. “Nós indígenas, passamos séculos observando e tentando compreender silenciosamente os brancos antropólogos em nossas aldeias e territórios e fora deles..., mas nunca havíamos aberto nossas mentes e corações para nos conhecer e nos compreender um pouco mais, além das impressões, aparências e interesses imediatos”, o que resultou na apropriação desse grande acervo etnográfico pelos próprios indígenas. Como “a entrada e presença indígena na antropologia e no mundo acadêmico é um processo irreversível”, Gersem Baniwa propõe estratégias para “criar condições concretas para que este diálogo aconteça e prospere de forma franca, honesta, sistêmica e institucional”. É a postura de um estrategista que vê claramente como alcançar resultados sobre o que advoga e já vislumbra algumas mudanças quando afirma: “Pesquisadores ou etnógrafos solitários e individuais vão cedendo lugar a pesquisadores coletivos ou comunitários”.

Menos paciente com os percalços disciplinares e acadêmicos, Felipe Tuxá,

jovem e aguerrido professor universitário, focaliza seus comentários menos na produção escrita e mais nas ações dos antropólogos, sempre contra o pano de fundo das “antigas relações de poder e manutenção de estruturas de privilégios”. Aguçado observador de ironias, Felipe percebe como pequenos detalhes podem dizer mundos, como no jogo de espelhos refletindo tradicionais observadores (antropólogos) observando tradicionais observados (indígenas) observando tradicionais observadores em sua observação. A imagem gráfica que nos vem aos olhos parece quase tão impossível como os desconcertantes desenhos de Escher. E, no entanto, tais situações existem e cada vez com mais frequência. Adepto da ideia de empreender debates interétnicos no campo antropológico, Felipe insiste que eles não devem perder de vista o contexto de desigualdade mais amplo, o campo político que envolve os povos indígenas. Avesso a generalizações afoitas, defende a importância de tratar temas indígenas respeitando suas especificidades. Ao afirmar que “nenhum sujeito é Universal, e que todos precisam ter a sua posição considerada [e que esse] é o ponto de partida para qualquer tentativa de comunicação interétnica”, Felipe adere à vertente mais humanista da antropologia.

Francisco Sarmiento aplica sua formação filosófica à questão da entrada de indígenas na antropologia, não como objetos de pesquisa, mas como pares intelectuais. Reconhecendo as origens colonizadoras da disciplina, ele percebe, como Gersem Baniwa, que ela tem produzido ferramentas úteis aos povos indígenas. Sobre aqueles que estudam antropologia, mas não superam a revolta contra a dominação, Francisco critica o que percebe como miopia por atribuírem à antropologia males que a antecedem em muito, os males do eurocentrismo. Em meio a tentativas de expurgar povos indígenas de territórios usurpados, Francisco lembra a solidariedade dos antropólogos, “dos poucos que resolveram estar do lado dos povos indígenas e acreditar que podiam continuar”. Sim, a antropologia nasceu na Europa, mas cresceu em grande medida entre os povos indígenas e, “à medida que se democratiza com os Outros, torna-se palco de outras possibilidades”, ou seja, a antropologia tem aprendido com os indígenas a ser mais antropológica. Começam a surgir etnografias feitas pelos próprios indígenas que se têm mostrado mais profundas e esclarecedoras do que as elaboradas por antropólogos não indígenas. É Francisco que acaba por dar o mote deste debate e do artigo debatido: “Se tudo isso vier a ser cuidado com muita inteligência, os indígenas terão um grande papel na antropologia”!

Muito me apraz contracenar com Gersem Baniwa, Felipe Tuxá e Francisco Sarmiento que, com experiências interétnicas distintas e estilos próprios de expressão, agregam seus esforços de reflexão à busca por uma antropologia cada vez mais sábia.

*Brasília, 11 de novembro de 2022*

Recebido em 07/03/2023

Aprovado para publicação em 15/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

## Referências

- Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press.
- Gadamer, Hans-George. 1975. *Truth and Method*. Nova York: Crossroads.
- Kovach, Margaret. 2009. *Indigenous Methodologies. Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto: The University of Toronto Press.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mihesuah, Devon A., org. 1998. *Natives and academics. Researching and writing about American Indians*. Lincoln: The University of Nebraska Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books.
- Tocqueville, Alexis de. 2003. *Democracy in America and Two Essays on America*. Nova York: Penguin Books.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is Ceremony. Indigenous research methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.

## Réplica

### Reply

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10529>

### Alcida Rita Ramos

Universidade de Brasília – Brasil

Professor Emerita at the University of Brasília and Senior Researcher of the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq, Portuguese: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). She carried out prolonged research among the Sanumá, a Yanomami subgroup, the Project “Comparative Indigenism” focusing on Brazil, Argentina, and Colombia, and, at present, the Project “Indigenous Realidades, White Utopias”. She has accompanied the trajectory of indigenous intellectuals, especially in Brazil. Besides many articles, she published the booklet *Sociedades Indígenas* (Ática, 1988), the books *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995) and *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), both by the University of Wisconsin Press, and edited the volumes *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (Hucitec, 1980), and *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (Federal University of Minas Gerais Press, 2012) with a Spanish edition (Cauca University Press 2014).

ORCID: 0000-0002-1107-9688

alcidaritamos@gmail.com

This is probably the first academic debate between interethnic anthropologists about the possible transformations of our discipline triggered by the arrival of indigenous practitioners. After glancing at texts written by indigenous people in other countries, I have not found anything similar, only the recurring – and perfectly understandable – issue of Western colonization and its effects on indigenous peoples around the world. Native anthropologists from the United States, Canada, and elsewhere in the Americas expose their difficulties as native professionals in the academic milieu, but do not try to change the discipline. Important works, such as those by Linda Tuhiwai Smith (Maori, New Zealand), Margaret Kovach (First Nations, Canada), Shawn Wilson (Cree, Canada), Gregory Cajete (Tewa, United States), and Devon Mihesuah (Choctaw, United States), among many others, focus on developing indigenous research methods. Important contributions as these are to improve knowledge in the academy, their goal is to devise scientific procedures apart from Western canons. In turn, we try to go a little further. We bring up indigenous procedures to produce and acquire knowledge as an attempt to change certain traditional academic habits, particularly in anthropology.

Begun at the anthropology department in the University of Brasília, this initiative contemplates the possibility of creating a context open to innovation brought in by indigenous intellectuals. I hope the present dialogue will prompt the organization of events such as seminars and courses that will bring out aspirations, projects, and expectations about an anthropology that will be receptive of other worldviews and other epistemologies. We seek to make the discipline more faithful to its centuries-old vocation to encompass human diversity in its totality. We would like to see other authors and other topics engage in debates about the importance of anthropology in constant flow, setting Brazil as a pioneer in opening novel ways to envision and to practice anthropology.

By no means do we intend to dismiss the founding premises of anthropology, dispense with its classics, or reject the anthropological gaze. After all, without these elements, there would be no anthropology at all. To the contrary, debates like this should enrich the discipline with premises we just begin to envisage. They are noteworthy, field researchers know and admire them, but for a number of reasons, they are tucked away in the hermetic space of “ethnography.”

Felipe Tuxá, Francisco Sarmiento, and Gersem Baniwa have ties with the Graduate Program in Social Anthropology of the University of Brasília. Their commentaries take the subject matter of my article to new levels. As a non-indigenous anthropologist, I express my uneasiness with the discipline’s state of the art, but it is not up to me to follow the path these three indigenous intellectuals have trodden in the fields of anthropology. To listen to them is important. To read them is mandatory. As I look at their comments, I notice that our common denominator is much larger than I expected, considering our distinct origins, generations, and trajectories. I have the feeling that my experimental, hesitant, and risky text gains volume and seems more convincing when I see it through their eyes. They reinforce my conviction that, after all, I am not preaching in the desert. There is, indeed, something real and urgent to be discussed.

Let us first examine the points the three commentaries have in common and then address their individual aspects. All three consider that pursuing a career in anthropology is strategic to empower indigenous peoples, as it instructs the students on the use of its analytical tools. In command of anthropological concepts, they are equipped to make qualified arguments that are intelligible to State authorities and convince them to guarantee the defense of indigenous rights.

As modern anthropology rejected value judgments about the legitimacy and pertinence of the innumerable cultural manifestations worldwide, it developed techniques and postures to decode different logical systems that are mutually irreducible. For over a century, non-indigenous anthropologists accumulated a plethora of information about non-Western societies. Today old ethnographies are useful to many peoples as they help the new generations in their effort to recover nearly lost traditions. However, this is not the main reason why indigenous students choose anthropology. As Tuxá, Sarmiento, and Baniwa point out, what attracts them are the mechanisms, procedures, and postures anthropology has developed to understand Otherness. The same devices used by non-indigenous researchers to grasp indigenous worlds now help indigenous scholars decipher Western logic. Anthropological tools provide indigenous students with strategic knowledge capable of subverting the imbalance of forces that humiliates and diminishes them by imposing the hegemony of “scientific” knowledge in detriment of ancestral knowledge. As a corollary of such subversion, to match the teachings of a James Frazer imprinted in Western erudite writing to the teachings of an elderly indigenous sage, recited in a cozy village, should no longer hurt academic sensitivities as occasionally happens in classrooms.

A second aspect common to the three commentaries, closely linked to the former, is that anthropology provides the knowledge that is needed to disclose the Other, namely, Whites. With their long experience in observing anthropologists transforming ethnographic curiosity into knowledge – erroneous as it may be – about indigenous societies, it would be just a matter of time and opportunity for the reverse to happen, turning the observer into observed and vice-versa. Hence, it is crucial that indigenous students appropriate anthropology as a discipline that is also indigenous. Observation and interpretation are already part of the indigenous universe. All they needed was to master the idiom of anthropology to enlarge and deepen both features. One lesson we learn from anthropology is contained in the old saying that a fish is the worst observer of the sea. In other words, to withdraw, to take distance sharpens one’s sense of perspective. Just as Alexis de Tocqueville, the French aristocrat intent in understanding the workings of North-American democracy, observed many things the Americans, like fishes in the ocean, were unable to see, so are indigenous intellectuals in a privileged position to observe and analyze the world of Whites that surrounds them, but does not blind them.

The third point the commentators raise is the fear that indigenous appropriation may disfigure anthropology, provoking a decline in scientific quality and bringing in the risk of excessive politization. This fear, perceptible in certain sectors of department life, reveals mostly a resistance to change the ways of anthro-

pology, which, as any unpredictable change, might drive established anthropologists away from their comfort zone. Nevertheless, as the three commentators affirm, there is no reason to fear, because, far from being a menace to anthropology, indigenous scholars will make academy more profound and attractive. If such fear really exists, it exposes an anti-anthropological posture as it unveils prejudices that the discipline always fought, namely, the abominable belief that whatever is different is, necessarily, inferior. Devotion to sanctified canons has been responsible for the intellectual inertia that plagues many areas of knowledge, identified by Thomas Kuhn as “normal science.” Safeguarding the founding principles as inscribed in the classical texts of anthropology, innovations thrust it forward. As philosopher Hans-George Gadamer stated, a stagnant tradition is a dead tradition. The fear of an indigenized anthropology is an idle anxiety, because, from the very beginning, anthropology has always been indigenized, for no other reason than it gets its nurture and longevity precisely from the indigenous world.

The fourth point common to the three commentaries stresses the importance of combining indigenous and non-indigenous anthropological outlooks. Not only is this argument salutary, but it is also necessary. When realizing that many current ethnographies reduce or distort indigenous realities, indigenous intellectuals suggest the adoption of an “interepistemic” stance in the teaching of anthropology as a remedy for misunderstandings, particularly in fieldwork. Bringing a variety of epistemes to the academic tool kit allows us to examine plural visions that either converge or diverge, thus inhibiting premature, immature or outright wrong statements. It would be similar to compare the same tradition at different moments in history. Historian and geographer David Lowenthal, appropriately, moved in space and time. We might say with him that the past is a foreign country. Inversely, remembering a critical anthropologist, we could evoke yet another adage: the present is always coeval, regardless of where we speak from (Fabian 1983). The interethnic debate among anthropologists, which we hope to launch with this celebration of the 50th year of the Graduate Program in Social Anthropology at the University of Brasília, should provide opportunities to cross perspectives and enlarge the horizon on both sides.

The fifth and final point proposes the rejection of hierarchy the commentators detect in interethnic relations within academia, a reflection of the inequality in the world at large. We have here a sore point that needs attention. The term hierarchy has distinct meanings in dictionaries and in common sense. It is important to know which meaning the commentators reject. One dictionary definition says that hierarchy is “an organization based on the order of priority between elements in a cluster, or on relations of subordination between members of a group, with consecutive degrees of power, situation, or responsibility.” It is applicable, at least partially, to the structure of a university. Obviously, there is a ranking distinction between faculty and students based on their respective levels of knowledge. Regarding the amount of knowledge they master, the students are, necessarily, at the subordinate end of the organization. Nevertheless, these same students, as individuals, will shift to the opposite end when they become faculty members. In such

case, we have a hierarchy pertaining solely to the training process of professionals, not to a permanent, personal subordination. It is inevitable that professors occupy positions of authority from which they must instruct the students, always considering that the latter can also be a source of knowledge to the professors.

The other, common sense, meaning of hierarchy, in the case of universities, confuses rank based on knowledge with domination based on political power. I believe the commentaries presented here reject the latter connotation, which carries the brand of social inequality. If this occurs, all parties concerned must promptly condemn it, be they faculty members, students, or staff. One of the reasons to engage in debates like this is, precisely, to ponder the difference between qualified knowledge and common sense opinions. Nevertheless, over and above any discussion, to rank knowledge from distinct cultural traditions, within and without academia, especially in anthropology, is and will always be inadmissible.

Now, taking the commentaries individually, there are some noteworthy points, regardless of style and emphasis. In Gersem Baniwa, an experienced anthropologist in indigenous education, we notice a strong alignment with the essence of the discipline, which he sees as both a villain and an ally. He exposes its negative face with no qualms in this passage straight from the Portuguese original. “We can’t help being nauseated ... when we find out that, in referring to us, they [anthropologists] concocted notions, concepts, categories, and theories which based, and still do, racism and prejudice against us.” On the positive side, anthropology cultivates the vocation to be open to alterity and to legitimate it uncompromisingly. Watching anthropologists in action has whetted indigenous appetite to know more about themselves. “We have spent centuries observing and silently trying to understand White anthropologists both in our villages and territories and outside..., but we had never opened our hearts and minds to know and understand ourselves a little more, beyond immediate impressions, appearances, and interests,” Baniwa confesses. The result was the indigenous appropriation of that great ethnographic treasure held in anthropology’s custody. Because “the indigenous entrance and permanence in anthropology is irreversible,” Baniwa proposes strategies to “create solid conditions for this dialogue to happen and prosper in frank, honest, systemic, and institutional ways.” As a strategist, he sees clearly how to achieve what he defends. Moreover, he can already detect some changes: “Solitary and individual researchers and ethnographers are making room for collective and community researchers,” he says.

Less patient with the academic and disciplinary shortcomings, Felipe Tuxá, an energetic young university professor, focuses his commentary less in written production and more in the actions of anthropologists against the backdrop of the “old power relations and maintenance of structural privileges.” A keen observer of irony, he notices how small details may say volumes, like in a play of mirrors reflecting traditional observers (anthropologists) observing the traditionally observed (indigenous) observing traditional observers in the act of observing. The graphic effect seems as impossible to the eye as Escher’s disconcerting drawings. Yet, such situations do exist and occur ever more frequently. Adept to the idea of engaging

Alcida Rita Ramos

in interethnic debates within anthropology, Felipe insists that such debates must not lose sight of the wider context of inequality, that is, the political field that surrounds indigenous peoples. Averse to dashing generalizations, he defends the importance of treating indigenous themes by observing their specificities. When he states that “no subject is Universal, and that all have to have their position taken into consideration,” this being the starting point “for any attempt to interethnic communication,” Felipe espouses the most humanist version of anthropology.

Francisco Sarmiento applies his philosophy training to the issue of indigenous students entering anthropology not as research objects, but as intellectual peers. Like Gersem Baniwa, Sarmiento recognizes the colonial origins of the discipline, but also that it has provided indigenous peoples with useful tools. Regarding indigenous students of anthropology who have not overcome their revolt against domination, he condemns what he sees as their shortsightedness when they blame anthropology for the old evils of Eurocentrism. Amidst attempts to purge indigenous peoples from their stolen territories, Francisco reminds us of the solidarity anthropologists showed as “some of the few to side with indigenous peoples and to believe they could go on.” Yes, anthropology was born in Europe, but, to a large extent, was raised among indigenous peoples. Moreover, “as it becomes more democratic toward these Others, it expands its range of possibilities.” In other words, indigenous peoples have taught anthropology to be more anthropological. More profound and informative ethnographies written by non-indigenous anthropologists begin to appear. In short, Francisco provides the motto for this debate and my article when he says, “if all of this is handled with care and intelligence, indigenous scholars will play a remarkable role in anthropology”!

95

It is my great pleasure to interact with Gersem Baniwa, Felipe Tuxá, and Francisco Sarmiento. With their distinct interethnic experiences and their own styles, they join me in our effort to make anthropology ever so wise.

*Brasília, 11 November 2022*

Recebido em 14/03/2023

Aprovado para publicação em 15/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Alcida Rita Ramos

## References

- Cajete, Gregory. 2000. *Native Science. Natural laws of interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Gadamer, Hans-George. 1975. *Truth and Method*. New York: Crossroads.
- Kovach, Margaret. 2009. *Indigenous Methodologies. Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto: The University of Toronto Press.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mihesuah, Devon A., org. 1998. *Natives and academics. Researching and writing about American Indians*. Lincoln: The University of Nebraska Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Tocqueville, Alexis de. 2003. *Democracy in America and Two Essays on America*. New York: Penguin Books.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research is Ceremony. Indigenous research methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.



# Dossiê

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

## **Apresentação do Dossiê “O Cuidado e suas Matérias: diálogos entre a antropologia do cuidado e os estudos sociais da ciência e tecnologia”**

*Presenting the Special Issue “Care and its Matters: dialogues between the anthropology of care and the social studies of science and technology”*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10534>

### **Cíntia Engel**

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Pesquisadora associada ao Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva – CASCA, da Universidade de Brasília (UnB) e do instituto mulheres e economia – imuê. Possui pesquisas e consultorias nos temas do cuidado, envelhecimento, demências e complexidade medicamentosa.

ORCID: 0000-0002-6099-8920

[cintiaengel@gmail.com](mailto:cintiaengel@gmail.com)

### **Helena Fietz**

Rice University – Estados Unidos da América

Antropóloga, professora de antropologia na Rice University e pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Ciências na Vida/UFRGS e ao Grupo de Estudos em Antropologia e Deficiência/UFRGS. É especialista em cuidado e deficiência.

ORCID: 0000-0002-6568-4760

[helenafietz@gmail.com](mailto:helenafietz@gmail.com)

O que acontece quando levamos a sério a multidão articulada para se realizar o cuidado e a ambivalência das consequências materiais de suas práticas? Essa questão-problema mobiliza a organização do presente dossiê. Este material entra no *boom* da atenção dada ao cuidado nos últimos anos, mas destaca algo ainda pouco discutido: seu caráter mais que humano, atravessado por agencialidades múltiplas. Os quatro artigos originais que o compõem oferecem engajamentos específicos que destacam contribuições dos estudos da ciência e tecnologia para os estudos sobre o cuidado, e vice-versa. O dossiê conta ainda com a tradução da introdução do livro *Matters of care: Speculative ethics more than human worlds*, de Maria Puig de la Bellacasa (2017), o qual se alinha com as etnografias e cria junto com elas.

Enquanto estudos sobre cuidado a partir das lentes metodológicas da ciência e tecnologia têm ganhado visibilidade no Norte Global, pesquisas do tipo na América Latina e Brasil parecem incipientes. Propomos, contudo, que esta impressão decorre do fato de tais iniciativas estarem dispersas, sem muitos diálogos diretos, espaços de troca e articulação. Esperamos com este dossiê fazer espaço para que essas ideias se associem, provoquem-se entre si, transbordem e propiciem novos acoplamentos. Os trabalhos aqui reunidos promovem aproximações entre o aparato teórico-metodológico dos estudos da ciência e tecnologia e uma variada literatura sobre o cuidado. Centrados em problemas de pesquisa muito situados e distintos, eles discutem cuidado a partir de seus coletivos, infraestruturas ou ecologias específicas. Observam-no em uma constante disputa pelo que é fazer o bem, atentando para como tal disputa gera efeitos variados em combinação com marcadores da diferença como raça, deficiência, situação de habitação, classe. Não apresentamos este dossiê como um amplo e representativo mapeamento do campo no Brasil. Queremos sim mobilizar suas potenciais contribuições partindo de vivas e originais etnografias que conhecemos por meio de nossas incursões e relações e, com isso, esperamos ampliar conexões e destacar o que os estudos da ciência e tecnologia adicionam e provocam ao circuito variado dos estudos sobre o cuidado.

Aproximamo-nos deste problema por meio de nossas próprias experiências de pesquisa. Quando em diálogo com mães de adultos com deficiência intelectual se articulando para garantir uma política de moradia alternativa ao cuidado familiar, Helena seguiu a construção de infraestruturas de cuidado, sua relevância no cotidiano dos coletivos envolvidos com a deficiência intelectual e os desafios e tempos necessários na criação de uma moradia de longo prazo para pessoas que dependem de apoio e cuidado. Situada no cuidado geriátrico e familiar das demências, Cíntia notou o movimento amplo e complexo do que é fazer uma rotina em meio a medicamentos, sistema de saúde, linhas de ônibus e mercado de cuidadoras profissionais. Ambas entendemos que cuidado tem um caráter ecológico, no sentido de que se efetua por meio de relacionalidades e interdependências radicais, como diria Butler. Para nós, sair do caráter interpessoal, moral ou humano-centrado do debate sobre cuidado pareceu inescapável. Encontramo-nos por meio de nossas defesas virtuais de teses em 2020 e, desde então, articulamos e pensamos juntas

como aproximar mais pesquisas contemporâneas interessadas nesse movimento, seguindo ainda os passos de referências que iniciaram esse diálogo no Brasil, como Octavio Bonet (2014), Iara Souza (2015), Cecília McCallum e Fabíola Rohden (2015), Soraya Fleischer (2018), entre outros.

Com tal projeto em vista, organizamos em 2021 um GT na IV Reunião de Antropologia da Saúde chamado “Autonomias e dependências: Narrando práticas de cuidado e seus valores internos”. Pedimos que os/as autoras discutissem como diferentes práticas de cuidado manejam e compõem autonomias e dependências, inclusive materialmente. Lemos trabalhos por demais instigantes e nos aproximamos especialmente da etnografia sobre cuidados paliativos desenvolvida por Lucía Copellotti, autora que veio a compor este dossiê. Ainda em 2021, organizamos, com Eliza Williamson, o GT “*Anthropologies of care and politics of knowledge: Situating care*”, na XXI International Union of Anthropological and Ethnological Sciences – IUAES. Nele, provocamos as diferentes tradições nacionais e teóricas no debate sobre cuidado a discutirem pontes e distanciamentos em suas abordagens. Na oportunidade, conhecemos os projetos sobre cuidado levados adiante por Gretel Ezachú na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), além do trabalho de Lucrécia Greco, pesquisadoras preocupadas com a decolonialidade do saber e do cuidado e que se tornaram parceiras na tradução do texto de Maria Puig de la Bellacasa, que compõe o dossiê. Os GTs promoveram discussões profícuas, conhecemos coletivos de cuidado variados, recortes de pesquisa criativos, assim como distintas tradições teóricas e modos de narrar.

Como diria Bellacasa (2017), é importante assumir que não existe apenas um circuito de produção com o qual dialogar quando falamos em estudos sobre cuidado. O termo cuidado é intrincado, significa muitas coisas e articula campos de estudos variados, que nem sempre dialogam entre si. Os estudos sobre a ética do cuidado (Gilligan 1982, Fischer e Tronto 1990, Tronto 1993, Held 1995, Kittay 1999, Molinier 2014, Hirata e Guimarães 2012), divisão sexual do trabalho e configurações familiares (Glenn 1992, Sorj 2013, Fernandes 2018, Lustosa 2021, Federici 2019) talvez sejam os mais conhecidos, mas de modo algum resumem o campo. Cuidado enquanto categoria êmica e em disputa é investigado pela antropologia médica e da saúde (Fleischer 2018, Bonet 2014, Mattingly, Grøn e Meinert 2011); economias do cuidado e sua geopolítica colonial racista são tema de pesquisas antropológicas, econômicas e sociológicas (Gonzalez 1984, Zelizer 2011, Debert 2012, Engel e Pereira 2015); cuidado como exercício de poder é discutido pelos estudos da deficiência (Guimarães 2010, Kafer 2013, Mello 2013, Aydos e Fietz 2017, Piepza-Samarasinha 2018, von der Weid 2018, Mello e Fietz 2018), para citar alguns outros circuitos. No Brasil e América Latina, ainda, um conjunto multidisciplinar de pesquisadoras tem produzido sobre a “organização social do cuidado”, apontando para os modos pelos quais o cuidado é manejado socialmente e constitui organização social (González Torralbo 2013, Faur 2014, Guimarães e Vieira 2020). Na antropologia brasileira, temos ainda a experiência de coletâneas e dossiês ricos, densos e que mobilizam o cuidado a partir de diferentes tradições teóricas (entre eles, Debert e Pulhez 2017, Finamori e Ferreira 2018, Casanova e Brites 2019,

Mon e Longhi 2020, Zarias 2020).

A variedade de temáticas e discussões teóricas presentes nos dossiês nacionais é considerável. Contudo, notamos que poucos trabalhos propõem uma conversa direta entre o aparato teórico-metodológico dos estudos da ciência e tecnologia e os estudos de cuidado. Intentando conhecer mais trabalhos articulando tal diálogo, chamamos, com a colaboração de Cláudia Fonseca, um Grupo de Trabalho para o IX Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade (ESOCITE). Na época, não tivemos coro suficiente para efetivar o GT, o debate parecia não priorizado na agenda nacional dos estudos sobre cuidado – os quais ganharam um gás desde a pandemia de Covid-19 e seus dilemas específicos. Tal fato nos animou ainda mais a montar este dossiê. Em 2022, por fim, participamos de uma mesa na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) junto de Natália Fazzionni, Cláudia Fonseca e Soraya Fleischer, espaço no qual tivemos a oportunidade de discutir, de maneira direta, os debates que o formam, assim como convidar Natália para compô-lo. Cláudia ainda nos levou ao trabalho de Helena Lancellotti e com ela nos premia com uma fina reflexão.

Com os textos deste dossiê, defendemos que os estudos da ciência e tecnologia contribuem para a já extensa produção sobre o cuidado adicionando atores a ele e complicando as reflexões sobre o que é fazer o bem, reparar e manter algo acontecendo. Na introdução de seu livro *Matters of Care: Speculative Ethics More than Human Worlds*, a filósofa da ciência e tecnologia Maria Puig de la Bellacasa (2017) nos convida a “pensar com o cuidado”, o que, por sua vez, nos leva a uma análise de como valores e normas se conformam e são conformados em relações das quais fazem partes atores humanos e não humanos. Em seu livro, Bellacasa (2017) coloca em diálogo os estudos da ciência e tecnologia com o vasto campo dos estudos do cuidado. Donna Haraway, Bruno Latour e Annemarie Mol conversam com Joan Tronto em uma experimentação intelectual interessada na ciência, suas preocupações e criações, assim como em uma política de conhecimento cuidada, que atente ainda para as não simples ou inocentes práticas de cuidado em mundos mais que humanos. Ao pensar práticas de cuidado, Bellacasa se pergunta: de qual multidão de entes, objetos, tecnologias e seres nos referimos em cada situação? E, além disso, quem pode falar sobre tal multidão na arena pública, de que forma fala e quais relações cria? Em 2021, tomadas pelo interesse no trabalho da autora, engatamos um grupo de estudos sobre o livro como um todo, junto de Daniela Dalbosco Dell’Aglío, a quem, por fim, também convidamos para compor este dossiê.

O trabalho de Bellacasa insere-se dentro de uma lente metodológica mais ampla que leva tanto a olhar para atores e agencialidades não humanas, como a descer para as práticas, para o modo de fazer em disputa e realização. Pesquisadoras do campo da ciência e tecnologia nos chamam a “pensar o cuidado em seus próprios termos” (Mol 2008) por meio de um olhar para as práticas, as quais, segundo essa corrente teórica, não antecedem nem precedem o cuidado enquanto valor moral. O cuidado deve ser analisado, portanto, em termos das interações e intervenções que suscita. As perguntas mudam. Reconhecendo-se a multiplicida-

de do cuidado, deixa-se de focar em “o quê” do cuidado (o que ele é, o que deixa de ser) para pensar sobre como ele é feito, quem (que multidão) o realiza, por que o faz e, mais do que isso, quem “se importa” (Mol 2008, Bellacasa 2017).

Como orientação teórica de base, poderíamos partir de um retorno ao trabalho neoclássico de Annemarie Mol (2008), autora cada vez mais mobilizada em circuitos que discutem cuidado, saúde, biomedicina e ciência e tecnologia. E, sem dúvida, é uma referência fundamental para todos os trabalhos do dossiê, junto de Jeannette Pols (2015) e Ingunn Moser (2015), as quais nos propõem a pesquisar o cuidado nas suas práticas, ambivalências e constantes ajustes. Mais do que oferecer novos conceitos a serem aplicados em modos clássicos de fazer pesquisa, essas autoras nos guiam metodologicamente a seguir os atores e pensar suas conexões. Contudo, ao escolher o diálogo com Bellacasa para iniciar o dossiê, tomamos uma posição dentro do campo. Profundamente influenciada por Donna Haraway, Bellacasa mergulha mais fundo nos problemas historicamente levantados pelos estudos de cuidado e seu legado crítico feminista, conectando-os, de forma complexa e criativa, com os estudos feministas e antirracistas da ciência e tecnologia e ecologia. Esse movimento se alinha mais intimamente com nossas preocupações, assim como com as preocupações da produção brasileira contemporânea sobre o cuidado e suas interseccionalidades – algo que se destaca nas quatro etnografias originais deste dossiê.

O texto de Helena Lancellotti e Cláudia Fonseca evidencia a importância da relação entre atores humanos e não humanos na provisão do cuidado e para como estes acoplamentos sociotécnicos configuram práticas e relações. Centrando sua análise nas tornozeleiras eletrônicas e seu papel enquanto tecnologia de ressocialização de apenados na cidade de Porto Alegre, as autoras provocam a discussão de cuidado levando-a a um “terreno tóxico”. Pensando em termos de infraestruturas de cuidado, Lancellotti e Fonseca chamam atenção para o arranjo sociotécnico específico que enreda pessoas e tornozeleiras. O objetivo, aqui, é tirar o cuidado de suas moralidades e escolhas individuais e discutir a infraestrutura na qual ele atua – gerando consequências das mais diversas. As tornozeleiras, para que se tornem elementos de ressocialização dentro de um sistema penitenciário, dependem de toda uma rede de cuidado doméstica, exercida majoritariamente por mulheres da família, esposas e mães, que precisam garantir que elas atuem de forma alinhada com softwares de controle. Logo, as infraestruturas de cuidado que permitem a atuação das tornozeleiras são compostas também por pessoas que cuidam – carregando-as na hora certa, mapeando percursos possíveis, pedindo autorizações por meio de telefones concorridos ou horas de espera em instituições públicas. Ao não contarem com esse cuidado, tornozeleiras se efetivam como tecnologias de controle, punição e aprisionamento.

O cuidado sustenta um tipo de procedimento que controla e oprime a população carcerária e, em certa medida, tenta mitigar os riscos previstos em sua aplicação. Pessoas sem redes possíveis e as mulheres envolvidas na manutenção dessas redes se vulnerabilizam na atuação de cuidado demandada pelas tornozeleiras. Como argumentam as autoras em diálogo com Bellacasa (2017) e Murphy (2015),

cuidado precisa ser deslocado de uma expectativa moral unívoca de fazer o bem, precisa ser situado nos problemas e agenciamentos de opressões nos quais se enreda e, muitas vezes, dá suporte. Assim caminhamos para uma conversa ampla sobre o seu aspecto político. Com isso, o artigo conta a história de pessoas, aviva as torçozeleiras em suas relações complexas com apenados e sistema de justiça, desvia de soluções fáceis, observa a materialização das interseccionalidades na vida dos sujeitos e agrega pontos fundamentais sobre o caráter ambíguo de se envolver (ou ser envolvida) em redes de cuidado.

Outro ponto trazido pelos artigos deste dossiê, em diálogo com os estudos da ciência e tecnologia, é a chamada para um olhar não moralizante para as práticas de cuidado. Ao contrário, os textos descrevem como o fazer “bom cuidado” e “mau cuidado”, ou o fazer “bem” ou “mal”, está sendo constantemente negociado nas práticas de seus interlocutores em meio à rede sociotécnica da qual fazem parte. Neste sentido, o texto de Lucía Copelotti é fundamental. A autora segue o processo de tomada de decisão encenado em um serviço de cuidados paliativos de um hospital universitário em São Paulo e observa como uma miríade de atores – incluindo profissionais de cuidados paliativos, intensivistas, neurologistas, fisioterapeutas, familiares, entre outros – decidem o que fazer quando confrontados com uma decisão específica de intervir causando dor ou deixar a doença seguir seu curso. Inspirada pela perspectiva teórico-metodológica de Annemarie Mol e Jeannette Pols, Lucía abre mão de criar modelos sobre o cuidado, explicando-o a partir de um certo número de categorias, relações, dimensões ou moralidades. Pelo contrário, a autora foca sua narrativa no modo como valores e protocolos de cuidado são constantemente ajustados na prática, deslizam, se rearticulam, são implicados em circuitos específicos de “fazer o bem”. Cuidado, nessa perspectiva, envolve “a composição de arranjos relacionais e provisórios, resultantes das contradições inerentes ao cuidar”, como fraseia Copelotti.

No caso específico dos cuidados paliativos, a autora nos leva a conhecer a complexidade envolvida em colocar em prática valores como “dignidade” e “intervenções invasivas”. É comum associarmos cuidado com “fazer o bem”, ou, pelo menos, agir de acordo com essa intenção. Puig de la Bellacasa (2017), assim como outras autoras que casam o modo de pensar dos estudos da ciência e tecnologia com a discussão sobre cuidado, assumem que o cuidado é uma prática com resultados em aberto, e que envolve disputas e agregações sobre quais bens defender. Por meio de um caso, Copelotti nos leva a conhecer os muitos bens em disputa no processo de tomada de decisão, assim como a rede de humanos e não humanos emaranhados nele – e as múltiplas consequências e controvérsias de cada decisão. Observar um caso tem uma potência específica para o tipo de atenção etnográfica ao cuidado proposta. O caso encena (ou *enact*) um certo coletivo de cuidado em atuação. O texto narra, de forma densa e viva, todo um universo de cuidado, suas contradições, arranjos e desafios impossíveis de pacificar de uma vez só.

Podemos dizer, ainda, que os textos deste dossiê apontam para a necessidade de desindividualizarmos o cuidado e fugirmos de narrativas heroicas em sua provisão. Respondendo ao chamado de Annemarie Mol (2008) para que estejamos

atentas ao coletivos que fazem parte das tomadas de decisão, bem como para as condições de possibilidade em que estas se dão, as autoras nos chamam a pensar todas as conexões e relacionais radicais realizadas a partir das práticas de cuidado. Em seu artigo, Natália Fazzioni sensivelmente nos guia no fazer de uma casa e de um corpo na atuação do cuidado em “manter as coisas juntas”, íntegras. Leva-nos às dificuldades e arranjos que se articulam e desarticulam para manter alguém vivo. A autora coloca em diálogo dados de sua etnografia sobre cuidado na assistência básica de saúde do SUS no Complexo do Alemão, Rio de Janeiro, com sua experiência enquanto docente e supervisora de um curso de medicina. Atentando para a sensação de impotência experimentada por muitos estudantes ao se depararem com dilemas econômicos e sociais que imobilizam os efeitos do cuidado biomédico, Fazzioni reflete sobre o caráter necessariamente coletivo do cuidado. Articulando uma literatura clássica sobre cuidado, a discussão de interseccionalidade e a perspectiva dos estudos da ciência e tecnologia, a autora nos faz olhar para os difíceis, situados e desiguais efeitos do cuidado – sem espaço para pacificar narrativas de heroísmos ou soluções individuais.

A autora retoma sua reflexão sobre “arranjos de cuidado”, algo que vem desenvolvendo em sua trajetória no diálogo com a perspectiva de que cuidados envolvem constantes ajustes em mundos ambivalentes (Mol, Moser e Pols 2010). Ao focar nos arranjos, nos faz notar a radical relacionalidade colocada em cena para levar adiante um serviço como a assistência básica de saúde. Mas também chama atenção para a importância da manutenção desses arranjos, já que não os ter, não poder contar com eles ou vê-los se desfazer têm consequências muito reais na vida dos sujeitos. O texto, enquanto articula uma teoria etnográfica potente, cria pontes com estudantes de medicina em seus desafios práticos de atuação. Fazzioni nos mostra também possíveis caminhos para estabelecermos diálogos com profissionais da saúde acerca de suas práticas. Poderíamos dizer que a autora pensa com o cuidado (Bellacasa 2017), dando espaço para a controversa rede de atores que pode estar envolvida nele e levando a sério os dilemas desses diferentes atores – sem perder de vista os efeitos nocivos e perversos de um cuidado mobilizado com e a partir de relações desiguais de gênero, raça, classe, segurança e condição de habitação.

Por fim, destacamos que esta perspectiva teórica nos chama não apenas a “pensar com o cuidado”, mas também a “pensar com cuidado” (Bellacasa 2017), ou seja, requer uma constante reflexividade das pesquisadoras sobre suas próprias práticas enquanto alguém que “se importa”, sobre como “se importar” e sobre por que “nos importamos” com aquilo que estudamos. Um fazer-pesquisa que nos coloca também enquanto atores desta rede de cuidados com todas nossas especificidades. O texto de Daniela Dalbosco Dell’Aglia reflete sobre aspectos éticos e sensoriais de se fazer pesquisa sobre cuidado – enquanto se está enredada em redes de cuidado mais amplas. A autora narra como foi seu trabalho de pesquisa na Comuna Pachamama, localizada no interior do estado do Rio Grande do Sul. A comunidade, de orientação anarquista, preza por práticas de cuidado coletivas – com a terra, casa e pessoas. Daniela foi a campo com sua filha de três anos e meio.

A presença da criança e as demandas da maternagem, mais do que algo externo ao campo ou pensado como fatores que o desafiam, são tomados como parte indissociável da pesquisa. Para tanto, Dell’Aglío articula sua categoria central de análise: a de pesquisadora-mãe.

Com apoio de Donna Haraway e Maria Puig de la Bellacasa, a autora discute o tipo de conexões que fazem parte do que chamamos de pesquisadora, imaginando-as por meio de tentáculos mobilizadores de alianças em campo. Faz uso de um corpo expandido para compreender de forma mais próxima o que é participar efetivamente do cuidado em determinado contexto. Mais que isso, a autora reflete sobre os desafios, as coisas que dão errado, os desencontros desse processo. Segue o conselho de Bellacasa (2017) sobre pensar com o tato e sua necessária reciprocidade, que pode ser acolhedora, necessária e/ou danosa. A autora embarca em um exercício ético e metodológico sobre como uma pesquisadora-mãe se constrói a partir das práticas e suas relacionalidades e como podemos aprender algo mais sobre reciprocidades complexas do cuidado. Com isso, ela evidencia o caráter político do cuidado enquanto central para a vida e para o nosso engajamento com o mundo.

Por fim, propomos que os textos aqui presentes apontam para aquela que consideramos ser uma das grandes contribuições das pesquisas realizadas no Brasil para o campo. Isso porque, a produção brasileira se dá em diálogo com a produção latino-americana sobre o cuidado que nos convoca a prestar atenção na organização social e interseccionalidades, além de dar espaço ao contexto sócio-histórico em que estas práticas se efetuem. A partir desta abordagem, a atenção a práticas específicas e localizadas não pode prescindir de um olhar mais amplo em que estas sejam situadas dentro dos emaranhados de infraestruturas e políticas locais e globais.

Buscamos nesta apresentação destacar as relações que conformaram a feitura deste dossiê. Não tivemos, com isso, a pretensão de dar conta da totalidade do campo ou apresentar uma descrição exaustiva da vasta literatura nacional e internacional sobre o cuidado. Contudo, ao apresentarmos o material que o compõe, esperamos mobilizar relações passadas, presentes e futuras e convidar para que cada texto seja conhecido com calma, em sua inteireza – todos são muito ricos nos mundos e problemas que nos deixam conhecer. Esperamos, também, que este dossiê seja um chamado para que novas relações e diálogos se estabeleçam. Afinal, como os textos bem demonstram, se envolver com cuidado é, por princípio, ocupar um terreno ambíguo, sujo, perigoso. Significa aprender a lidar com a bagunça inerente a essas práticas e é, também, a única possibilidade de estarmos atentas ao mundo.

Recebido em 20/03/2023

Aprovado para publicação em 23/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

## Referências

- Bonet, Octavio. 2014. “Itinerâncias e malhas para pensar os itinerários de cuidado: A propósito de Tim Ingold”. *Sociologia & Antropologia* 4, nº 2: 327–50.
- Casanova, Eryn Masi de, e Jurema Brites, orgs. 2019. “Dossiê Trabalho, Cuidado e Emoções”. *Século XXI – Revista de Ciências Sociais* 9, nº 3.
- Debert, Guita Grin, e Mariana Marques Pulhez, orgs. 2017. “Apresentação. Desafios do cuidado: Gênero, velhice e deficiência”. *Textos Didáticos*, nº 66. Campinas: Unicamp.
- Debert, Guita Grin. 2016. “Migrações e o cuidado do idoso”. *Cadernos Pagu*, nº 46: 129–49.
- Engel, Cíntia, e Bruna C. J. Pereira. 2015. “A organização social do trabalho doméstico e de cuidado: Algumas considerações sobre gênero e raça”. *Revista Punto Género*, nº 5: 4–24.
- Faur, Eleonor. 2014. *El cuidado infantil en el siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Federici, Silvia. 2019. “Social reproduction theory. History, issues and present challenges”. *Radical Philosophy*, nº 204: 55–7.
- Fernandes, Camila. 2018. “O tempo do cuidado: Batalhas femininas por autonomia e mobilidade”. In *(Des)Prazer da norma*, editado por Evergon Rangel, Camila Fernandes, e Fátima Lima, 297–320. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Fietz, Helena Moura, e Anahí Guedes de Mello. 2018. “A multiplicidade do cuidado na experiência da deficiência”. *Revista Antropológicas* 29, nº 2: 114–41.
- Finamori, Sabrina, e Flávio Rodrigo Ferreira, orgs. 2018. “Dossiê Gênero, cuidado e famílias: Tramas e interseções”. *Mediações: Revista de Ciências Sociais* 23, nº 3.
- Fischer, Berenice, e Joan Tronto. 1990. “Toward a Feminist Theory of Caring”. In *Circles of care: Work and identity in women’s lives*, editado por Emily K. Abel, e Margareth K. Nelson, 35–62. Albany: SUNY Press.
- Fleischer, Soraya. 2018. *Descontrolada: Uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glenn, Evelyn Nakano. 1992. “From servitude to service work: Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor”. *Signs* 18, nº 1: 1–43.
- Gonzalez, Lélia. 1984. “Gênero e raça. Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs: 223–44.
- Guimarães, Raquel. 2010. “Gênero e deficiência: Um estudo sobre as relações de cuidado”. In *Deficiência e Discriminação*, editado por Débora Diniz, e Wederson Santos, 197–228. Brasília: Letras Livres; Editora da UnB.
- Held, Virginia. 1995. “The meshing of care and justice”. *Hypatia* 10, nº 2: 128–33.
- Hirata, Helena, e Nadya Araújo Guimarães, orgs. 2012. *Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do Care*. São Paulo: Atlas.
- Kittay, Eva F. 1999. *Love’s labor: Essays on women, equality and dependency*. New York: Routledge.
- Lustosa, Raquel. 2021. “Os itinerários de Tereza: Práticas de cuidado, mobilidade e luta associados ao contexto da ‘micro’”. *Pós – Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, nº 16: 151–90.

Cíntia Engel e Helena Fietz

- Mattingly, Cheryl, Lone Grøn, e Lotte Meinert. 2011. “Chronic homework in emerging borderlands of healthcare”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, nº 35: 347–75.
- McCallum, Cecília, e Fabíola Rohden. *Corpo e saúde na Mira da Antropologia: Ontologias, práticas, traduções*. Salvador: Edufba, 2015.
- Mello, Anahí Guedes de. 2014. “Gênero, deficiência, cuidado e capacitismo: Uma análise antropológica de experiências, narrativas e observações sobre violências contra mulheres com deficiência”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Mol, Annemarie, Ingunn Moser, e Jeannette Pols. 2010. “Care: Putting practice into theory”. In *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, editado por Annemarie Mol, Ingunn Moser, e Jeannette Pols, 7–25. Verlag: Transcript.
- Mol, Annemarie. 2008. *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. New York: Routledge.
- Molinier, Pascale. 2012. Ética e trabalho do Care. In *Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do Care*, editado por Helena Hirata, e Nadya Araújo Guimarães, 29–43. São Paulo: Atlas.
- Mon, Ana Domingues, e Marcia Reis Longhi, orgs. 2020. “Dossiê ‘Os cuidados’ em sua dimensão prática e afetiva”. *Áltera Revista de Antropologia*, 3, nº 11.
- Moser, Ingunn. 2005. “On Becoming Disabled and Articulating Alternatives: The multiple modes of ordering disability and their interferences”. *Cultural Studies* 19, nº 6: 667–700.
- Murphy, Michelle. 2015. “Unsettling Care: Troubling transnational itineraries of care in feminist health practices”. *Social Studies of Science* 45, nº 5: 717–37.
- Piepzna-Samarasinha, Leah Lakshmi. 2018. *Care work: Dreaming of disability justice*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Pols, Jeannette. 2015. “Towards an empirical ethics in care: Relations with technologies in health care”. *Medicine, Health Care and Philosophy* 18, nº 1: 81–90.
- Puig de La Bellacasa, Maria. 2017. *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sorj, Bila. 2013. “Arenas de cuidado nas intersecções entre gênero e classe social no Brasil”. *Cadernos de Pesquisa* 43, nº 149: 478–91.
- Souza, Iara. 2015. “E a noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas”. *Ilha*, nº 17: 49–73.
- Tronto, Joan. 1999. *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. London: Routledge.
- Von der Weid, Olivia. 2018. “Entre o cuidado e a autonomia: Deficiência visual e relações de ajuda”. *Revista Antropológicas* 29, nº 2: 49–82.
- Zarias, Alexandre, org. 2020. “Dossiê Cuidado”. *Coletiva*, nº 29.
- Zelizer, Vivian A. 2011. *Economic lives: How culture shapes the economy*. Princeton: Princeton University Press.

## O pensamento disruptivo do cuidado

*The disruptive thinking of care*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10539>

### Maria Puig de la Bellacasa\*

#### Ana Gretel Echazú Böschemeier

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil

Pesquisadora, tradutora e professora adjunta no Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. É pesquisadora associada ao programa TWAS/UNESCO, abordando descolonização, feminismos Sul-Sul e diplomacia científica.

ORCID: 0000-0003-0792-1307

[gretigre@gmail.com](mailto:gretigre@gmail.com)

### Cíntia Engel

Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva, Universidade de Brasília – Brasil

Pesquisadora associada ao Coletivo de Antropologia e Saúde Coletiva – CASCA, da Universidade de Brasília (UnB) e do instituto mulheres e economia – imuê. Possui pesquisas e consultorias nos temas do cuidado, envelhecimento, demências e complexidade medicamentosa.

ORCID: 0000-0002-6099-8920

[cintiaengel@gmail.com](mailto:cintiaengel@gmail.com)

### Lucrecia Greco

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Pesquisa desde atravessamentos entre corporalidades, performance e políticas. Suas pesquisas e colaborações desenvolveram-se no Brasil e na Argentina, principalmente com coletivos indígenas e afro-brasileiros.

ORCID: 0000-0002-7943-114X

[lucregre@yahoo.com.br](mailto:lucregre@yahoo.com.br)

### Helena Fietz

Rice University – Estados Unidos

Antropóloga, professora de antropologia na Rice University e pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Ciências na Vida/UFRGS e Grupo de Estudos em Antropologia e Deficiência/UFRGS. É especialista em cuidado e deficiência.

ORCID: 0000-0002-6568-4760

[helenafietz@gmail.com](mailto:helenafietz@gmail.com)

\* Introdução ao livro de Maria Puig de la Bellacasa *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. Post Humanities Series. ISBN 978-1-5179-0065-6. Tradução e comentários: Ana Gretel Echazú Böschemeier ([gretigre@gmail.com](mailto:gretigre@gmail.com)/orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0792-1307>), Cintia Engel ([cintiaengel@gmail.com](mailto:cintiaengel@gmail.com)/orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6099-8920>), Helena Fietz ([helenafietz@gmail.com](mailto:helenafietz@gmail.com)/orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6568-4760>), Lucrecia Greco ([lucregre@gmail.com](mailto:lucregre@gmail.com)/ orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7943-114X>). Revisão: Victória Dias Barbosa ([victoria.dias.033@ufrn.edu.br](mailto:victoria.dias.033@ufrn.edu.br)). Versão autorizada por autora e editorial.

Cuidado, cuidando, cuidadora. Palavras carregadas, contestadas. Ainda assim, tão comuns na vida cotidiana, é como se o cuidado fosse natural, para além de alguma expertise ou conhecimento particular. A maioria de nós precisa do cuidado, sente o cuidado, é cuidada ou encontra o cuidado em uma ou outra forma. O cuidado é onipresente, inclusive através dos efeitos da sua ausência. Como um sentimento de falta que emana dos efeitos da negligência, ele passa dentro, através, por todas as coisas. Sua falta desfaz, permite que se desemaranhe. Cuidar pode nos fazer sentir bem; também pode nos fazer sentir péssimas. O cuidado pode fazer o bem; também pode oprimir. Seu caráter essencial para os seres humanos e os inúmeros seres vivos faz com que todas sejam suscetíveis a ceder a esse controle. Mas o que é o cuidado? É um afeto? Uma obrigação moral? Trabalho? Um fardo? Uma alegria? Algo que podemos aprender ou praticar? Algo que simplesmente fazemos? Cuidado significa todas essas coisas e coisas diferentes para pessoas diferentes, em situações diferentes. Assim, embora as formas de cuidado possam ser identificadas, pesquisadas e compreendidas concreta e empiricamente, o cuidado permanece ambivalente em seu significado e ontologia.

Abraçando essas bases ambivalentes, não sem hesitação, este livro convida para uma exploração especulativa do significado de cuidar e viver em mundos mais que humanos. Escolho tal expressão, dentre outras formas existentes de nomear os arranjos pós-humanistas, porque ela fala, em um mesmo fôlego, de sujeitos não-humanos e de sujeitos além do humano, como coisas, objetos, outros animais, seres vivos, organismos, forças físicas, entidades espirituais e humanos<sup>1</sup>. A cobertura desse escopo ontológico é vital e se tornou indiscutível, se é que alguma vez não o foi, que em tempos de união das tecnociências com as naturezas-culturas<sup>2</sup>, a subsistência e os destinos de tantos gêneros e entidades neste planeta estão inevitavelmente emaranhados. Certamente, esse termo continua a não ser satisfatório, por sua falta de especificidade conceitual e pelos conteúdos morais que nos convidam a “transcender” o humano por algo “mais do que”. O termo ainda parte de um centro humano, para depois chegar “além” dele. No entanto, ele funciona bem o suficiente como terreno incerto para a delicada tarefa de ampliar a consideração das vidas envolvidas nas agências de cuidado, que ainda são pensadas em sua maioria como algo que as pessoas humanas fazem. O cuidado é um problema humano, mas isso não faz do cuidado uma questão apenas humana/de interesse apenas humano<sup>3</sup>. Afirmar o absurdo de desemaranhar as relações humanas e não humanas de cuidado e as éticas envolvidas nelas requer descentrar as agências humanas, bem como permanecer perto das contingências e das heranças dos fazeres humanos situados.

Sinto-me enraizada e apoiada neste esforço por uma multidão de pensadoras<sup>4</sup>, pesquisadoras e ativistas que talvez não endossem a presente tentativa, mas frente às quais, no entanto, estou em dívida. Parece reducionista tentar dar conta da riqueza dos trabalhos sobre o cuidado nesta introdução. Mas, pelo menos, uma nota deve ser feita para as leitoras que podem não estar familiarizadas com as heranças de um projeto que busca, mais uma vez, afirmar o cuidado apesar e por causa de seu significado ambivalente. Certamente, qualquer interpretação de que

1 Nota da Autora [N da A]: Apesar de ser hoje amplamente utilizado, eu encontrei primeiro essa expressão [mais que humanos] no trabalho de Marisol de la Cadena (2010).

2 Nota das Tradutoras [N das T]: A ideia de natureza cultura pode ser rastreada a partir de seus usos em Haraway (1991; 2003) e Bruno Latour (1991). As continuidades entre natureza e cultura e a produção de muitos híbridos entre essas fronteiras imaginadas e performadas são enfatizados – no lugar do binarismo comum ao pensamento científico ocidental: natureza versus cultura. Bellacasa refere-se diretamente ao termo no título de outro texto “*Ethical Doings in Naturecultures*” (2010). Diversas epistemologias de genealogia não acadêmica/conhecimentos tradicionais/contracoloniais trabalham desde conceitos semelhantes na América Latina. Delgado Parra (2013) aponta que epistemologias indígenas reconhecem a siconatureza, desdizem paradigmas antropocêntricos, entendendo que a natureza orgânica e a humanidade compartilham ontologias. Este tema também tem sido exaustivamente trabalhado desde as etnologias indígenas das terras baixas sul americanas – emblemáticas nas conhecidas obras de Eduardo Viveiros de Castro (2002), Aparecida Vilhaca (2000) e Philippe Descola (1986), entre outros – e destacado especialmente por diversos autores indígenas ou quilombolas como Ailton Krenak (2020), Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2016) ou Antonio Bispo (2019), para citar algumas das referências mais conhecidas.

3 [N das T] No original “Care is a human trouble, but this does not make of care a human-only matter”. O uso do termo *matter* aqui, no título do livro e ao longo do texto, faz referência ao jogo de palavras já proposto por Latour (2004), que sugere utilizar as expressões *matter of concern* e *matter of fact* em dois sentidos simultâneos: na língua inglesa, a palavra *matter* pode ser um verbo com o significado

Maria Puig de la Bellacasa

o cuidado é uma afeição calorosa e agradável ou uma atitude moralista de positividade<sup>5</sup> é tensionada pelas pesquisas e teorias feministas sobre o cuidado. Desde que a famosa e controversa obra de Carol Gilligan “*Uma Voz Diferente*”<sup>6</sup> fincou as origens de uma subjetividade ética carinhosa na relação entre mãe e filho (Gilligan 1982), a discussão sobre o valor moral e político do trabalho de cuidado, bem como a investigação completa das sociologias feministas sobre os diferentes trabalhos que envolvem e fazem o cuidado, foi ampliada e desafiada a partir de uma gama de perspectivas que vão muito além das atividades tradicionalmente e socialmente identificadas como trabalho feminino. As conhecidas discussões sobre a “ética do cuidado” são apenas uma pequena parte das conversas que reúnem uma ampla gama de interlocutoras que não necessariamente conhecem a voz umas das outras. Os trabalhos baseados em evidências têm desafiado a noção de cuidado há mais de trinta anos, através de estudos de enfermagem, sociologias da medicina, saúde e doença, ética e filosofia, bem como do pensamento político. Com ou além da ética do cuidado, práticas e princípios do cuidado têm sido explorados criticamente nos domínios da psicologia crítica (Noddings 1984), teoria política (Tronto 1993), justiça (Engster 2009), cidadania (Kershaw 2005; Sevenhuijsen 1998), migração e estudos trabalhistas (Boris e Rhacel 2010), cuidado na ética empresarial e economia (Gatzia 2011), decisões científicas para o desenvolvimento (Nair 2001), sociologias e antropologias do trabalho em saúde e das ciências da saúde (Latimer 2000; Mol 2008; Mol, Moser, e Pols 2010; Lappé, no prelo), no ativismo e estudos sobre deficiência (Sánchez Criado, Rodríguez-Giralt e Mencaroni, 2016), cuidados nos procedimentos de responsabilização (Jerak-Zuiderent 2015), políticas alimentares (Abbots, Lavis e Attala 2015), assim como na ética para os direitos dos animais (Donovan e Adams 2010) e nas práticas agrícolas (Singleton e Law 2013) – para não falar de pesquisas ancoradas nos ativismos de base (Precarias a la Deriva 2004; Barbagallo e Federici 2012), no trabalho social e sanitário e na política (Hankivsky 2004). Mais próximo das trajetórias específicas deste livro, o cuidado também é explorado como uma noção significativa para apreciar as dimensões afetivas e ético-políticas nas práticas do conhecimento e do trabalho científico (Rose 1983, 1994; Despret 2004; Muller 2012; Suzuki 2015; Perez-Bustos 2014) e como uma política em tecnociência (Martin, Myers e Viseu 2015) com um significado vital para a ecologia (Curtin 1993) e para as relações humanas e não-humanas em mundos naturais-culturais (Haraway 2011; Van Dooren 2014; Kirksey, 2015).

A lista poderia continuar e continuar a se expandir; até mesmo a tentativa de trazer essa amostra parece redutora. Todos esses engajamentos com o cuidado trazem contribuições específicas para a sua compreensão e os seus significados, revelando como o termo envolve diferentes relacionalidades, questões e práticas em diferentes contextos. Essas investigações podem não estar totalmente de acordo umas com as outras – nem deveriam – acerca do que o cuidado significa ou envolve. No entanto, investigações específicas sobre atualizações do cuidado também contribuíram e coexistem com uma discussão teórica do cuidado como um ato “genérico” de significado ontológico, como uma “atividade de espécie” com implicações éticas, sociais, políticas e culturais. Para Joan Tronto e Bernice

de 1) “ter importância, ser significante”, ou um substantivo cujo significado é tanto de ser uma “substância física que ocupa espaço e possui massa” [em português, matéria]; 2) um tema ou situação a ser considerada, um tópico.

4 [N das T]: Em consonância com a proposta feminista própria da escrita da autora na língua de origem, em todas as oportunidades em que houve tradução do plural, a mesma realizou-se no gênero feminino.

5 [N das T]: Aqui, Bellacasa se refere ao uso do termo cuidado de modo essencializado, enquanto um sentimento e atitude necessariamente boas, positivas e desejáveis. Joan Tronto (1987), ao criticar leituras dos trabalhos de Carol Gilligan (1982; 2021) que criam uma narrativa quase paroquial sobre a moralidade superior do cuidado e sua essência feminina, propõe que discutir qualquer ética do cuidado precisa, primeiro, investigar o contexto de relações e moralidades no qual o cuidado se dá, de que modo ele diferencia os sujeitos e se articula com políticas variadas. Depois de Tronto, os estudos sobre ética do cuidado se preocuparam em não essencializar o termo, as consequências e embasamentos de uma ética de cuidado e suas políticas ou as práticas de cuidado e as emoções controversas envolvidas em fazê-lo.

6 [N das T] A obra de Carol Gilligan tem duas edições em português brasileiro. Uma, com o título *Uma Voz Diferente: Psicologia da Diferença entre Homens e Mulheres da Infância à Idade Adulta*, traduzida por Nathanael C. Caixeiro (Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982) e a outra, mais recente, de título reduzido a “Uma voz diferente”, traduzida por Renan Marques Birro (Rio de Janeiro: Vozes, 2021).

Maria Puig de la Bellacasa

Fischer, isso inclui tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar “nosso mundo”, para que possamos viver nele da melhor maneira possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nossos *eus* e nosso meio ambiente, tudo o que procuramos entrelaçar em uma teia complexa e sustentadora da vida (Tronto 1993, 103, grifos da autora).

Faço uma pausa sobre esta tão citada definição genérica de cuidado, porque ela irá ressurgir em vários momentos neste livro. Ela tornou-se, inadvertidamente, não apenas uma concepção à qual eu voltava, como um refrão tranquilizador que me permitiu tocar o solo ao longo dos meandros desta viagem especulativa, mas também uma provocação para sondar melhor os significados do cuidado para pensar e viver com mundos mais que humanos. O que está incluído no “nosso mundo”? E por que as relações de cuidado devem ser articuladas a partir daí?<sup>7</sup>

Mas antes de chegarmos em tais questões, quero desenvolver nesta introdução algumas das razões pelas quais tal definição de cuidado se tornou um ponto de partida. Joan Tronto dedicou seu livro *Moral Boundaries* [Fronteiras Morais]<sup>8</sup> – ainda uma das obras mais influentes sobre cuidado, e uma peça marcante da filosofia política e da ética feminista – para desdobrar o significado político do termo aqui discutido. Nesse espírito, sua definição genérica de cuidado enfatiza uma noção ampliada das agências tocadas pelo conceito: ele é “tudo o que fazemos para”. Entre esses atos, ela diferencia e mantém fortemente unidos os aspectos de “manutenção” do cuidado – o que tradicionalmente é chamado de “trabalho de cuidado” – e o senso de uma ética e política de cuidado, a busca de uma vida “boa”, expressa pela noção afetivamente carregada “tão boa quanto possível”. Tronto também articulou as dimensões que se unem para gerar um ato “integrado” de cuidado: as disposições afetivas e éticas envolvidas na atenção, preocupação e responsabilidade pelo bem-estar das outras, tais como “se importar com” e “cuidar de”, precisam ser sustentadas por práticas materiais – entendidas convencionalmente como a manutenção ou trabalho concreto envolvido na atualização do cuidado, como “dar cuidados” e “receber cuidados” (Tronto 1993, 105-8; Sevenhuijsen 1998). A distinção não separa essas modalidades de agência. O que nos permite enfatizar que uma política do cuidado envolve muito mais que uma postura moral; envolve agências afetivas, éticas e práticas com consequências concretas e materiais. Outra dimensão crítica dessa concepção genérica é o cuidado como vital para o entrelaçamento de uma teia de vida, expressando um tema chave na ética feminista, a ênfase na interconexão e na interdependência, apesar da aversão à “dependência” nas sociedades industrializadas modernas que ainda dão valor primordial à agência individual. Embora esse campo esteja frequentemente focado em desvendar a especificidade do “trabalho de dependência” – necessário quando somos incapazes de cuidar de nós mesmos (Kittay 1999, Kittay e Feder 2002) – ele também sugere a interdependência como o estado ontológico no qual os seres humanos e inúmeros outros seres inevitavelmente vivem. Isso não significa que a dependência seja um valor absoluto em todas as situações – como bem expõem os críticos nos estudos sobre deficiência e as lutas pela vida independente (Kröger 2009) – nem mesmo que a dependência e a independência sejam antitéticas.

7 [N da A]: Agradeço a Mara Miele por chamar minha atenção para o humanismo implícito nesta definição.

8 [N das T]: O livro *Moral Boundaries, A political Argument for an Ethic of Care*, da intelectual feminista e cientista política norte-americana Joan Tronto, publicado em 1993 pela editora Routledge, ainda não conta com uma tradução para o português.

9 [N das T]: Em inglês há um jogo de palavras entre *caring about* e *taking care of*, que em português traduzimos aqui como “se importar com” e “cuidar de”.

Cuidado não significa fusão; pode significar manter a distância certa (ver capítulo 3). Também não significa que cuidar deva ser uma obrigação moral em todas as situações, práticas ou decisões. Virginia Woolf falou de forma convincente do poder de cultivar a indiferença como uma forma de revolta silenciosa, o poder perturbador de escolher não se importar com o que nos é imposto (Woolf 1996). Significa, no entanto, que para seres interdependentes em arranjos mais que humanos, em algum lugar do substrato de cada mundo precisa existir alguma forma de cuidado para que a vida seja possível. E essa é uma maneira de ver as relações, mas não a única.

O cuidado, enquanto obra concreta de manutenção, com implicações éticas e afetivas e como política vital em mundos interdependentes é uma concepção importante herdada por este livro. Essas três dimensões de cuidado – ofício/trabalho, afeto/afeições, ética/política – não são necessariamente distribuídas igualmente em todas as situações relacionais, nem permanecem juntas sem tensões e contradições, mas são agrupadas e às vezes se desafiam mutuamente na ideia de cuidado com a qual estou pensando neste livro. Em vez de nos concentrarmos no lado afetivo do cuidado (no amor e no afeto, por exemplo), ou no cuidado como trabalho de manutenção [da vida], podemos permanecer com tais tensões não resolvidas: as relações entre essas dimensões nos ajudam a nos mantermos próximas do terreno ambivalente dos cuidados. Há situações em que o trabalho de cuidado envolve, de fato, uma remoção do afetivo – perguntamos, então, por que uma trabalhadora de cuidado remunerado teria que envolver afeto em seu trabalho? Isso é crucial porque temos que considerar como o cuidado pode se transformar em pressão moral para as trabalhadoras que poderiam querer preservar seu compromisso afetivo longe das explorações do trabalho assalariado. Mas se a manutenção [da vida] não envolve algum envolvimento afetivo – eu cuido, eu me preocupo (ou sou chamada a fazê-lo mesmo que eu não queira) – ainda se trata de cuidado? Em contraste, também se pode amar intensamente sem se comprometer com o “trabalho de amor”, sem se envolver na manutenção, às vezes enfadonha, de uma relação. O fato de fazermos tais perguntas revela que a afetividade – não necessariamente positiva – faz parte de situações de cuidado, como carga opressiva, como a alegria, como o tédio. Permanecer com essas tensões expõe que a manutenção vital não é suficiente para que uma relação envolva cuidado, mas que sem o trabalho de manutenção [da vida], a afetividade não compensa o cuidado e o mantém mais próximo de uma intenção moral, de uma disposição de “cuidar de”, sem colocar no trabalho o “se importar com”<sup>10</sup> (Tronto 1993). O mesmo aplica-se às questões éticas e políticas levantadas pelo cuidado, tais como indignações e condenações sobre sua ausência ou sobre o controle de políticas que regulam o que é considerado cuidado legítimo. Embora possa parecer que o cuidado não envolve necessariamente uma ética ou uma política, parece haver um posicionamento inerente que se dá por meio de engajamentos com o cuidado. Como enfatiza Annemarie Mol em sua elucidação de uma lógica de cuidado nas práticas médicas: “Articular o ‘bom cuidado’ ... é uma intervenção”, no lugar de uma avaliação factual ou um julgamento da prática (Mol 2008, 84). Neste livro, portanto, exploro o cuidado como sendo uma

10 [N das T]: Novamente a autora inscreve o jogo de palavras entre *caring about* e *caring for*, que em português traduzimos aqui como “se importar com” e “cuidar de”, duas dimensões que, nesse texto, se perfilam como categorias analíticas do cuidado.

intervenção intrinsecamente ética e política que afeta também aqueles que estão pesquisando o cuidado. Porque falar de “bom cuidado” – ou mesmo de cuidado “tão bom quanto possível” – nunca é neutro. Porque o trabalho de cuidado pode ser feito dentro e para mundos que podemos achar condenáveis. Para que é dado o cuidado? Essas oscilações interrogativas expõem como a definição de cuidado de Tronto – ao manter as tensões entre o cuidado como um ato de manutenção e trabalho, engajamento afetivo e envolvimento ético-político – abre um terreno para explorar, em cada contexto, o pensamento sutil do cuidado, lendo essas dimensões umas por meio das outras.

Além disso, o caráter genérico dessa definição de cuidado também é particularmente estimulante para um projeto especulativo. Primeiro, porque expõe os domínios existenciais do cuidado como algo em aberto – eles referem-se a tudo o que fazemos. Segundo, porque aponta para as maneiras pelas quais a “ética” em uma ética do cuidado não pode ser compreendida como um reino de obrigações morais normativas, mas sim como um envolvimento denso, impuro, em um mundo no qual a questão de como cuidar precisa ser colocada. Ou seja, faz da ética um processo encarnado e contínuo de recriação de relações “tão boas quanto possível” e, portanto, um processo que requer uma abertura especulativa sobre o que essas possibilidades envolvem. Nesse sentido, o pensamento deste livro é movido por um apelo genérico de cuidado que o torna impensável como algo que pode ser separado de seu lugar e localização. Assim, embora este livro não seja uma investigação sociológica ou etnográfica sobre um domínio específico de agências de cuidado, ao me envolver especulativamente com os significados de pensar e viver com o cuidado, espero contribuir para um enriquecimento de seus significados de forma a convidar outras a considerar o cuidado – ou sua ausência – como um parâmetro de existência com significado para seus próprios territórios. Contudo, longe de um tratado geral sobre o cuidado, este livro tenta gerar uma situacionalidade própria na interação entre o genérico e o específico<sup>11</sup>. Cada capítulo apresenta e abre questões em torno do cuidado a partir de diferentes ângulos, perguntas e problemas, partindo de matérias<sup>12</sup> específicas do cuidado para que o genérico não se resolva em uma teoria fechada. Olhar para os problemas e territórios de pesquisa como questões de cuidado pode, então, se tornar também uma interrogação da pesquisa especulativa, como propõem as seguintes pesquisadoras: “A questão, então, não é ‘como podemos nos importar mais [*care more*]?’; mas perguntar o que acontece com nosso trabalho quando prestamos atenção aos momentos em que a questão de ‘como cuidar?’ é persistente, porém não encontra uma resposta fácil. Dessa forma, usamos o cuidado como uma forma de análise ou provocação, mais que um conjunto pré-determinado de práticas afetivas” (Atkinson-Graham et al. 2015).

Outro argumento central no livro, a conexão entre “especulativo” e “ético”, também pode precisar de alguns ajustes, embora idealize ser uma proposta bastante simples. A discussão sobre ética e obrigação perpassa o livro, mas a abordagem não visa a uma teorização ética sistemática (convido as leitoras intrigadas por essa “ética” a começarem a ler a partir do capítulo 4). A jornada é sobre ética

11 [N da A]: Para uma distinção entre o geral e o genérico, ver Isabelle Stengers (2004).

12 [N das T] Rosi Braidotti, filósofa italiano-australiana, professora na Universidade de Utrecht (Holanda), comenta sobre a emergência de uma tendência que ela chama de “matéria-realista” (Braidotti, 2013), que combina o legado anti-humanista do pós-estruturalismo com a rejeição da oposição entre ideia e matéria, para ir na direção da Vida, dentro de um olhar propriamente vitalista. O novo conceito de “matéria” [*matter*], cujo caráter é “afetivo, autopoietico e auto-organizado” (Braidotti, 2013, p. 158) é central nesta discussão.

Maria Puig de la Bellacasa

porque ela levanta questões sobre os significados do cuidado para mundos tão bons quanto possível, mas também é marcada por uma trajetória que me levou a pensar no cuidado, primeiro, como um compromisso político. A dimensão especulativa, então, conecta-se a uma tradição feminista para a qual esse modo de pensar sobre o possível envolve provocar a imaginação política e ética no presente<sup>13</sup>. Contudo, as discussões éticas neste livro também são especulativas porque tentam evitar a definição de uma estrutura normativa: a dimensão do “tão bom quanto possível” desloca-se para os significados do cuidado em territórios onde poderiam entrar em conflito com os significados de um “bem” estabelecido. Nitidamente, afirmar o especulativo como orientação geral de alguma forma pressupõe uma abordagem crítica do presente. Por que alguém iria querer outros mundos possíveis se não há nada errado com esse daqui? Nesse sentido, ao longo de todo o livro é tecida uma busca hesitante pelo que significa pensar de forma crítica e especulativa. Contudo, afirmar o caráter especulativo da ética envolve uma abordagem crítica e hesitante, que não busca refúgio nas posturas que toma, mas que se torna consciente e apreciadora da vulnerabilidade de qualquer posição existente sobre a dimensão do “tão bom quanto possível”.

Finalmente, há uma razão mais “empírica” pela qual o significado do pensamento crítico especulativo se tornou parte dessa exploração do cuidado. O cuidado não é apenas ambivalente ontologicamente, mas também politicamente. Aprendemos das abordagens feministas que esta não é uma noção a ser abraçada inocentemente. O pensamento e o trabalho sobre o cuidado ainda têm que confrontar as bases complicadas da essencialização das experiências das mulheres (Hoagland 1991) e a ideia persistente de que o cuidado se refere, ou deveria se referir, a um reino ético saudável, agradável, não poluído. Mergulhar no trabalho feminista sobre o tema nos convida a nos envolvermos substancialmente com o cuidado como um território vivo que precisa ser constantemente recuperado dos significados idealizados, das evidências construídas que, por exemplo, associam o cuidado com uma forma de trabalho amoroso primário realizado por cuidadoras idealizadas. Re-engajamentos contemporâneos com o cuidado dão continuidade a essa perspectiva quando se engajam em seguir promovendo o cuidado ao mesmo tempo em que nos alertam contra uma visão excessivamente otimista de sua prática ao nos incitar a continuar “desestabilizando” o cuidado (Murphy 2015), ou como convidam Aryn Martin, Natasha Myers e Ana Viseu, prolongando o chamado de Donna Haraway, para “ficar com o problema” (Haraway 2016) na forma como nos comprometemos com o cuidado. Aquelas pessoas envolvidas em pensar em territórios criticamente complexos e lutas de cuidado por mais de quarenta anos podem achar que não há nada de novo nessas preocupações. Contudo, não podemos nos conformar com uma ideia de que essas discussões ficaram para trás. Uma colega me contou recentemente sobre sua reação à organização de um simpósio sobre cuidado e economia política: “Cuidado? Por que eu deveria me preocupar com o cuidado?” e, fazendo uma pausa, ela relatou como, ao se ouvir pensar dessa maneira, pensou: “provavelmente porque tudo me diz para não me preocupar com o cuidado”. Para além do ponto óbvio de que o que importa para

13 [N da A]: Com seu compromisso com a literatura de ficção científica, o trabalho de Donna Haraway é um exemplo particularmente notável de pensamento especulativo como uma forma de pensar o futuro no presente, provocando o Fato Científico como uma interação entre a Ficção Científica, a Fabulação Especulativa e o próprio Fato Científico (Haraway 1992). Nesse livro, a especulação não brinca com a epistemologia do Fato Científico enquanto tal; o especulativo desloca à ética como produção normativa do mundo (ver Haran 2001).

uma geração não continuará a importar *per se* para o futuro, o cuidado é tão vital para o tecido da vida que permanece como uma questão de luta contínua e um terreno de constante apropriação normativa.

E é verdade que, apesar da tradição que fez do cuidado uma característica essencial do pensamento transformador, da política e de formas alternativas de organização, o cuidado também é um tema comum nos esforços morais do cotidiano, especialmente no Ocidente, ou no Norte Global. Uma revitalização hegemônica que valoriza o cuidado além dos domínios tradicionais poderia ser reforçada por um presente permeado por preocupações com o destino da vida a partir de todas as frentes de crise possíveis – meio ambiente, economia, valores. E, enquanto o sentimento de emergência se traduz em uma constante ansiedade, na expectativa de um evento catastrófico (Beuret 2015), uma outra violência como pano de fundo menos visível destrói lentamente, porém mais fundamentalmente, o tecido da existência cotidiana dos seres vivos em todas as escalas (Nixon 2011). Essa sensação de crise e a necessidade de nos importarmos mais<sup>14</sup> é enfatizada pela perspectiva de alguns poucos, embora poderosos, *loci* ontológicos que haviam se beneficiado de uma relativa sensação de “segurança” propagandeada como norma, enquanto “o restante” do mundo, em casa e além, poderia ser relegado ao descuido de um estado de exceção (Brown et al. 2012). Se, ao menos, todos e todas nós pudéssemos nos importar! É mesmo? E o que isso significaria?

Os chamados ao cuidado estão por toda parte, desde a comercialização de produtos verdes, em que as empresas competem para mostrar o quanto elas se importam, até a compra de itens reciclados, pelos quais nós consumidoras mostramos que nós nos importamos (Goodman 2013, Goodman e Boyd 2011). Além desse brilho moral de marketing, mais profundo e preocupante é como a governança neoliberal tem feito do próprio cuidado de si um mandato generalizado de moralidade biopolítica individualizada. As pessoas são convocadas a cuidar de tudo, mas principalmente de “nosso” eu, nosso estilo de vida, nosso corpo, nossa aptidão física e mental, ou de “nossas” famílias, reduzindo o cuidado à sua caricatura mais “paroquial” (Tronto 1993). As pessoas consideradas como cuidadoras tradicionais – mulheres em geral – ou como cuidadoras profissionais típicas – enfermeiras e outras trabalhadoras marginalizadas, não remuneradas ou com baixa remuneração – são constantemente moralizadas por não se importarem o suficiente, por não se importarem ainda mais, ou por terem “perdido” alguma capacidade “natural” para o cuidado<sup>15</sup>. E não são apenas os usos atuais dessa ideia, mas também os usos passados do cuidado que poderiam ser reexaminados. Michelle Murphy mostra, em suas pesquisas sobre o movimento da saúde da mulher, coisa que muitas de nós ainda prezamos como modelo de reapropriação dos nossos meios de reprodução, como projetos impulsionados por uma noção de cuidado podem também servir a projetos colonizadores (Murphy 2015). O cuidado pode, também, ser instrumentalizado em nível político global. Em uma forte crítica às campanhas humanitárias em contextos de migração que promovem “regimes transnacionais de cuidado”, Miriam Ticktin mostra como, em nome de uma ideia universalista de alívio do sofrimento – e o que Tronto teria chamado de cuidado

14 [N das T]: Mais uma vez a autora realiza o jogo de palavras entre *caring about* e *taking care of*: sendo assim, o mesmo trecho da frase poderia também ser traduzido como “essa sensação de crise e a necessidade de cuidar mais”.

15 [N da A]: Um exemplo chocante dos últimos anos é a forma como as enfermeiras têm sido culpadas no Reino Unido por um “déficit” de cuidado e compaixão no Serviço Nacional de Saúde, “agravando” as condições para as e os pacientes em todo o sistema. Tais acusações foram enquadradas como uma questão moral, enquanto o constante enfraquecimento e a virada gerencial das condições de trabalho para o pessoal de enfermagem e para o pessoal médico permanecem não abordados ou justificados sob o princípio econômico da eficiência de custos. Joanna Latimer (2000) ofereceu um estudo etnográfico brilhante sobre os efeitos do gerencialismo no trabalho da enfermagem. Lara Rachel Cohen apresentou uma crítica radical de como a promoção do “cuidado compassivo”, neste contexto, desvia a atenção das questões críticas que afetam o “trabalho corporal” envolvido nas relações de cuidado dentro da enfermagem (Cohen 2011).

paternalista – essas ações estão perpetuando as desigualdades e ainda impedindo as mudanças coletivas que poderiam fazer a diferença para as vidas das pessoas migrantes (Ticktin 2011).

Embora não exista nada de novo nos vínculos do cuidado com regimes hegemônicos – podemos somente pensar em todas as formas em que a mãe cuidadora é historicamente reverenciada tanto quanto confinada e seu corpo cuidador é alistado para a nação – diferentes configurações situadas exigirão compromissos críticos daquelas pessoas que têm tentado valorizar o cuidado como absolutamente vital na tecelagem da existência e que não irão simplesmente se regozijar com a popularização dessa palavra. Algumas pessoas poderiam preferir deixar de lado essa noção, demasiada prevaiente nas ordens morais estabelecidas. Ainda assim, há muitas razões para tratar a reducionista apropriação do cuidado nos contextos das ideologias éticas do Norte Global mais com atenção do que com desprezo. Em tal mundo, uma gama de diferentes entendimentos e apropriações do cuidado se fizeram possíveis e precisam ser problematizadas. Isso acrescentará camadas de complexidade às visões feministas do cuidado e nos permitirá evitar simplificações reducionistas relativas aos benefícios e aos problemas do termo. As imagens construídas desde as bases são sempre mais difusas, e os engajamentos contemporâneos com os cuidados em novos territórios continuam a indicar isso. As etnografias no mundo do cuidado mostram como é absurdo separá-lo do seu caos cotidiano. Annemarie Mol aponta como uma lógica de cuidado e uma lógica da escolha estão em constante fricção nas práticas médicas (Mol 2008), Sonja Zerk Juiderent expõe formas de cuidado situado que persistem dentro de lógicas vinculadas a procedimentos de prestação de contas que aparentemente “submetem o cuidado” a normas abstratas (Jerak-Zuiderent 2015), Kris Kortright levanta práticas de cuidado no coração do trabalho de uma nova revolução verde vinculada aos Organismos Geneticamente Modificados<sup>16</sup> (Kortright 2013), e Wakana Suzuki expõe como um *ethos* de atenção cuidadosa é explicitamente mobilizado como parte de uma disciplina nos laboratórios de biomedicina que ela observou (Suzuki 2015). Expandir os locais e circunscrições em que pensamos com o cuidado pode contribuir com novos modos de atenção e problemáticas. Portanto, ao invés de desistir do cuidado porque ele é agenciado em propósitos que julgamos lamentáveis, precisamos debater seus significados, desabalando-os e reencenando-os de forma que seus compromissos respondam às demandas do presente.

O cuidado é importante demais para ser largado às reduções que dele faz a ética hegemônica. Pensar no mundo envolve reconhecer nossos próprios vínculos com a perpetuação dos valores dominantes, em vez de nos abrigarmos na posição confortável de um *outsider* iluminado que sabe melhor. Pode um pensamento ser conectado se ele finge estar fora dos mundos que queremos ver transformados, mesmo daqueles que preferimos não apoiar? Minha intenção neste livro não é encenar um confronto desapegado com as noções gerais de cuidado, nem mesmo desconstruir ou policiar sentimentos sobre ele como algo que aquece corações e relações – como dita a expectativa de que o cuidado traz o bem – mas sim, propor modos de contribuir para sua rearticulação, reconcepção e “reencenação” (King

16 [N das T]: Em inglês, GMO (Genetically Modified Organisms).

Maria Puig de la Bellacasa

2012)<sup>17</sup>. Isso requer participar da tarefa contínua, complexa e elusiva de reivindicar o cuidado não a partir de suas impurezas, mas sim das tendências que tentam suavizar suas asperezas – seja idealizando-as ou negando-as. Certamente, recuperar significa muitas vezes reapropriar-se de um terreno tóxico, um campo de dominações, tornando-o novamente capaz de nutrir, aberto para as sementes transformadoras que desejamos semear. Evoca também o trabalho de recuperação de territórios antes negligenciados. Contudo, algo importante para a abordagem do cuidado neste livro é que a recuperação requer o reconhecimento dos venenos próprios dos territórios que habitamos, no lugar de esperar encontrar uma alternativa externa, intocada por problemas, um equilíbrio final – ou mesmo uma crítica definitiva. Recuperar significa aqui tudo, menos purgar e “limpar” uma noção; ao contrário, tal ação envolve considerar as ambições puristas – sejam elas morais, políticas ou afetivas – como a atitude mais venenosa. O ato de recuperar como trabalho político aponta para um esforço contínuo dentro das condições existentes, sem aceitá-las como dadas. Implica não se afastar do que é importante para nós apenas porque foi “apropriado” pelo poder, ou pelas novas tendências. Esse esforço é para mim uma tentativa de prolongar um estilo de pensamento aprendido através dos esforços feministas na direção de fomentar solidariedades entre posições divergentes sem apagar tensões insolúveis (Puig de la Bellacasa 2013, 2014). Enquanto a análise materialista feminista do cuidado expôs a dependência da sociedade frente ao cuidado – a sua importância –, também revelou os meandros do trabalho feito pelas pessoas que cuidam, mostrando como as relações de dependência podem ser cruéis tanto quanto amorosas, desdobrando o que de fato é feito em diferentes situações sob a categoria guarda-chuva do cuidado. Recuperar o cuidado é mantê-lo enraizado em compromissos práticos e condições materiais situadas que muitas vezes expõem tensões. No lugar de procurar um envolvimento em discussões sobre o cuidado em suas diferentes configurações específicas e conhecimentos especializados, este livro herda das contínuas conversas sobre o tema, o pressuposto de que os significados e a relevância situada do cuidado não podem ser tidos como dados. Partindo do pressuposto de que o cuidado é intrínseco ao tecido cotidiano de mundos problemáticos, procuro não o prender somente a uma de suas dimensões ontológicas – afetivas, práticas, ético-políticas – abraçando seu caráter ambivalente. Inspirada pela abordagem subversiva de Leigh Star às exclusões, aos silêncios e violências implícitos nas evidências de nomear, fixar e classificar (ver, por exemplo, Leigh Star 1991), resisto a categorizar o cuidado, mas procuro enfatizar seu potencial para perturbar o *status quo* desatando algumas das rigidezes morais do questionamento ético.

Minha abordagem, que propõe o deslocamento do cuidado envolvendo-o em temas e debates nos quais ele não tem sido abordado, com frequência, posiciona-se dentro das reorientações críticas contemporâneas, mas não tanto por meio de uma crítica ao cuidado. Estou pensando no cuidado em si como um ato criticamente perturbador que pode se abrir a reconfigurações “tão boas quanto possível” engajadas com presentes problemáticos. Assim, de forma crítica, porém especulativa, o presente livro abraça o potencial transformador do cuidado apesar e por

17 [N da A]: Katie King fala de um modo de envolvimento com nossas tradições de pensamento que é baseado em uma temporalidade “passada”, uma reencenação que redispõe pensamentos e ideias em lugar de seguir o impulso progressivo de deixá-los para trás.

causa da ética hegemônica, de sua atual mercantilização, apesar e em virtude da importância inescapável do cuidado, coisa que o torna suscetível de ser transformado em um poderoso veículo de moralização normativa. Permanecer com o potencial perturbador do cuidado não envolve (apenas) tornar visíveis atividades negligenciadas que queremos ver mais “valorizadas” – como, por exemplo, atividades “produtivas” com um valor econômico que deve ser reconhecido. Requer ainda o envolvimento com reconhecimentos situados da importância do cuidado que operam deslocamentos em hierarquias de valor estabelecidas, assim como a compreensão de como modos divergentes de valorizar o cuidado coexistem e coproduzem uns aos outros de forma não inocente. Portanto, se este livro pode contribuir para o significado do cuidado, espero que seja acrescentando camadas às percepções de cuidado, evitando o alisamento de seu potencial disruptivo. É a partir deste solo ambivalente, mas firme na convicção obstinada do significado existencial e ontológico do termo, que tento expandir o pensamento sobre o cuidado, deslocando a investigação de seus significados para um terreno em sua maioria desconhecido: os significados do cuidado para saber e pensar com mundos mais que humanos na tecnociência e nas naturezas culturas.

### **Deslocando o Cuidado**

Um panorama geral do pensamento pós-humanista inclui trabalhos que, cada vez mais nos últimos vinte anos, questionam os limites que tentam definir a dimensão do humano (frente ao outro em relação ao humano, bem como a humanos posicionados como o outro), para consagrar o caráter separado e excepcional da humanidade e, intencionalmente ou não, para sujeitar todo o restante a essa suposta superioridade. As fronteiras borradas por essas formas de pensar e os movimentos sócio-materiais que as impulsionam são bastante conhecidos agora: entre natureza e cultura, sociedade e ciência, tecnologia e organismo, seres humanos e outras formas vivas. O pensamento em jogo é transdisciplinar desde a raiz, envolvendo uma ampla gama de perspectivas e metodologias nas ciências sociais e humanas que formam também campos relativamente novos: estudos da ciência e da tecnologia, estudos animais, filosofia e ética pós-humanista, humanidades ambientais. Os desafios culturais, políticos e éticos são colossais e a busca por alternativas continua. Neste livro, tento, modestamente, contribuir para esses esforços.

Poder-se-ia dizer simplesmente que as reflexões aqui apresentadas basicamente deslocam os significados habituais do cuidado porque são ativadas em torno de problemas que rompem os limites clássicos com os quais as políticas feministas de cuidado têm maioritariamente trabalhado na sua tarefa de reivindicar o significado do termo no mundo social. Contudo, esse trabalho envolve também fazer alguns movimentos não óbvios. O primeiro, apresentado na Parte I, consiste em uma transferência de significado que carrega o tríptico do cuidado como “ética-trabalho-afeto” para o terreno de uma política do conhecimento, para as implicações de pensar com o cuidado. John Dewey, brincando com as afinidades semânticas

Maria Puig de la Bellacasa

do cuidado e da “mente”, do cuidado e da atenção, disse lindamente que<sup>18</sup> “a mente denota cada modo e diversidade de interesses e preocupações com as coisas ... Em relação às situações, aos eventos, aos objetos, às pessoas e aos grupos ... significa memória ... atenção ... propósito ... A atenção é o cuidado” (Dewey 1958, 263)<sup>19</sup>. Essa é uma noção cativante, pela qual o caráter relacional do pensamento (a mente) é oferecido como cuidado. Mas pensar e saber muitas vezes não envolve cuidado, nem mesmo atenção, nem o cuidado através do saber e do pensar são esforços não problemáticos. Com estas considerações em foco, a Parte I propõe discussões sobre políticas de conhecimento em um pensamento que se envolve além das agências humanas. A Parte II busca deslocar as perguntas que têm sido feitas, principalmente sobre o cuidado como algo que os sujeitos humanos fazem – e algumas pessoas substitutas, tais como não-humanos considerados capazes de agência e emoção intencionais. O que significa cuidado quando pensamos e vivemos interdependentemente com seres que não são humanos, em mundos “mais que humanos”? Podemos pensar no cuidado como uma obrigação que atravessa a bifurcação natureza/cultura sem simplesmente reinstalar os binarismos e o moralismo da ética antropocêntrica? Como o engajamento com o cuidado pode nos ajudar a pensar “obrigações” éticas em cosmologias descentradas do humano?

A fim de começar a expor como tais questões podem ser abordadas, é hora de entrar em mais detalhes sobre como esses dois deslocamentos se desdobram neste livro. A Parte I, Política do Conhecimento, começa com a definição das motivações iniciais para expandir os significados ético-políticos do cuidado. Por meio dos três capítulos da Parte I, opera uma preocupação com a política do conhecimento em tecnociência. Assim, o livro começa com discussões do campo da ciência e da tecnologia<sup>20</sup> que abordam os “mundos mais que humanos” dos arranjos de objetos sócio-técnicos como “coisas” vivas politicamente atravessadas.

Esses três capítulos são marcados pelo contexto do meu próprio encontro com a noção de cuidado através de trabalhos feministas que não são tipicamente identificados com as discussões sobre cuidado. O pensamento marxista feminista e materialista do final dos anos 1980, muitas vezes conhecido como “teoria feminista da situacionalidade”<sup>21</sup>, explorou a possibilidade de uma epistemologia feminista e enraizou a perspectiva auspiciosa de formas alternativas de conhecimento na materialidade das experiências cotidianas das mulheres e de outras pessoas marginalizadas. Uma discussão, reencenação e prolongamento parcial dessas discussões desdobra-se nos três primeiros capítulos. Foi no confronto relacional com a manutenção cotidiana da vida que outras formas de conhecimento foram postas como possíveis, formas que podem compreender profundamente a importância das mediações materiais em oposição às abstrações do pensamento “masculino”, estabelecidas com desapego a respeito dessas atividades desvalorizadas (Hartsock 1983, Smith 1987, Collins 1986, Harding 1991). O cuidado é apresentado aqui como parte daqueles trabalhos que mediam com o mundo material, em particular os trabalhos domésticos e familiares, o “reino” tradicional e confinamento existencial das mulheres, especialmente daquelas de classes e origens raciais não privilegiadas. Um texto particular associado a tais discussões me marcou. “Mãe,

18 [N das T]: O trecho em inglês aproveita as semelhanças entre os termos *caring* e *mindful* para explorar as conexões entre cuidado [*care*], mente [*mind*] e atenção [*mindfulness*]. Segue a citação completa na língua de origem: “John Dewey, *playing with the semantic affinities of care and 'mind', of caring and mindful, said beautifully that 'mind' denotes every mode and variety of interest in, and concern for things ... In respect to situations, events, objects, persons and groups ... it signifies memory ... attention ... purpose Mind is care*” (Dewey 1958, 263).

19 [N da A]: Agradeço a Kobe Matthys por chamar minha atenção para esta citação.

20 [N das T]: *Science and Technology Studies*, STS por suas siglas em inglês.

21 [N das T]: Em inglês, *feminist standpoint theory*.

Maria Puig de la Bellacasa

Cérebro e Coração: Uma Epistemologia Feminista Para as Ciências Naturais”<sup>22</sup>, da socióloga feminista da ciência britânica Hilary Rose, quem explorou o significado político do cuidado para subverter o complexo industrial-militar-científico (1983, 1994). Ela falou de movimentos feministas como o Greenham Common Women’s Peace Camp contra as armas nucleares, que usou símbolos de cuidado para criar rupturas, jogando meias de bebê em cercas com arame, mas também deslocou a identidade das mulheres como mães cuidadosas para uma esfera pública de ação direta contra as armas nucleares – mulheres que foram tristemente desqualificadas como más mães por abandonarem as famílias para realizarem tais tarefas. Rose também falou dos trabalhadores aeroespaciais que passaram da participação na fabricação de tecnologias de guerra para a concepção de tecnologias socialmente benéficas. Como outras, Rose viu o cuidado como fundamentado nas condições materiais do trabalho reprodutivo das mulheres e associou o cuidado à dimensão de trabalho do amor, mas a essência de seu projeto foi trazer a obrigação de cuidado como uma forma de contestar as formas dominantes de produção de conhecimento e ciência em tecnociência. Desta forma, ela revelou o potencial do significado genérico do cuidado para enfrentar e interromper a dinâmica destrutiva do conhecimento científico que separa cérebro e mão, intelecto e prática, do “coração”.

Foi a visão de Rose que me iniciou em um caminho para pensar o cuidado como política do conhecimento no coração de mundos naturais culturais e tecnocientíficos. A concepção de Hilary Rose é marcada tanto por uma política radical do conhecimento feminista quanto pelos movimentos da “ciência radical” (Rose e Rose 1976). Como parte das primeiras sociologias contemporâneas da ciência, este trabalho entende que as ciências e tecnologias são permeadas pela política e pela ética até o cerne e não, como tradicionalmente concebido, em sua aplicação ou “uso/abuso” pela sociedade. Mas, especificamente, esse tipo de trabalho sustentou um ataque firmemente crítico às exclusões e violências generalizadas, inerentes à tecnociência. Nesse tipo inicial de “estudos científicos radicais” do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, a política foi mais do que um parâmetro analítico de investigação sociológica; ela contemplou um compromisso e posicionamento frente ao conhecimento que nós produzimos para “mundos tão bons quanto possível”. Esse impulso político contrasta com a predominância de abordagens mais “neutras” da política e da ética desenvolvidas desde o florescimento das análises centradas na tecnociência, que convergiram na formação do impreciso campo interdisciplinar dos Estudos de Ciência e Tecnologia (STS). Alguns argumentaram que a crítica da ciência simplesmente se tornou “acadêmica” e o compromisso com a intervenção crítica desapareceu (Martin 1993; para um argumento semelhante mais recente, ver Mirowski 2015). Outra leitura disso é que o campo foi qualificado como descritivo – na esteira da Teoria Ator-Rede, que se propõe a “seguir” os atores no campo – e não normativo (ou seja, ética ou politicamente orientado para prescrever um “dever ser” ideológico). Embora essas críticas sejam, sem dúvida, precisas em alguns aspectos, os julgamentos gerais a respeito da despolitização também tendem a desconsiderar que a discussão sobre

22 [N das T]: O título original é “*Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*”, e o texto não parece ter sido ainda traduzido para o português.

Maria Puig de la Bellacasa

formas de envolvimento ético e político em abordagens da tecnociência nunca esteve completamente fechada; é um tema recorrente e que permaneceu particularmente vivo em influentes contribuições feministas no campo (ver, por exemplo, Mayberry, Subramaniam e Weasel 2001; Star 1995; Suchman 2007a) e outras abordagens explicitamente posicionadas (Hess 2007; Winner 1986; ver Sismondo 2008 e 2010 para uma visão geral).

E hoje é possível perceber um renovado interesse por formas mais “explícitas” de engajamento com a política de produção de conhecimento em tecnociência. Aqui, uma noção de cuidado também se tornou uma forma de nomear uma prática ético-política e um engajamento afetivo na produção de conhecimento sobre a tecnociência. Noções como “radicalização” do cuidado e “política do cuidado” abordam a natureza da “implicação” e da “relevância” (Savransky 2014) do trabalho intelectual e de pesquisa enquanto intervenção<sup>23</sup> (24). O cuidado também se torna um meio de falar sobre engajamentos críticos de produtores de conhecimento, para além das divisões polarizadas sobre os significados de pesquisas sociais e politicamente “úteis” (Metzger 2013, 2014). Uma das motivações iniciais e contínuas para escrever este livro está parcialmente situada nessa reconstituição coletiva de um conhecimento comprometido enquanto uma forma de cuidado. Há um entusiasmo renovado nesses movimentos que é relevante não apenas para um reinvestimento em uma crítica da tecnociência contemporânea, mas, mais importante para o presente livro, para uma busca por prolongar um conhecimento transformador, uma vez que está envolvido em mundos conturbados, após a lição fundamental das STS contemporâneas: não apenas que o conhecimento e a ciência são questões semióticas, materiais e com consequências fortemente políticas e éticas, mas que uma concepção descentrada da agência humana expõe relações com objetos e coisas; animais, organismos e formas não humanas enquanto política em sua própria ontologia.

Pensar sobre e com cuidado é atraente nesse contexto, porque oferece possibilidades de pensar o compromisso e a obrigação como formas não normativas de engajamento ético que poderiam estar mais em sintonia com a descentralização da agência e privilégio humanos no pensamento contemporâneo da tecnociência e das naturezas culturais. Mas essa suposição é apenas um ponto de partida. Reconectar uma política de compromisso e de obrigação ética com uma ontologia de mundos mais que humanos, sem cair nas categorias clássicas de pensamento humanista, requer um esforço especulativo. Esforço que levanta especificamente a questão da compatibilidade entre a agência distribuída e a descentralização do sujeito humano com obrigações e compromissos éticos situados. O fato de que esse é um problema complicado é bem pontuado por Lucy Suchman, quem nos lembra que quando nos envolvemos com montagens tecnocientíficas, “o preço em reconhecer a agência de artefatos precisa não ser a negação da nossa própria agência” (Suchman 2007b, 285). Nesse sentido, a discussão sobre o cuidado neste livro, em última análise, se relaciona com a forma como concebemos o *ethos* crítico ou político no pensamento pós-humanista, de um pós-humanismo insurgente (Papadopoulos 2010). Na verdade, a recuperação do cuidado em abordagens de

23 [N da A]: Oficina “The Radicalization of Care: Practices, Politics and Infrastructures,” realizada na Universitat Oberta de Catalunya, entre 12 e 13 de novembro de 2014. O tom afirmativo em torno da importância política dos estudos de ciência e tecnologia e a aspiração de se envolver em políticas transformadoras ficam bem expressos nas entrevistas com jovens pesquisadores reunidos no curta *¿Y si no me lo creo?/E se eu não acredito?*, feito por Arianna Mencaroni e Massimiliano Mariotti para a Rede de Estudos Sociais de Ciência e Tecnologia (esCTS, rede STS espanhola), durante sua terceira reunião, Barcelona, de 19 a 21 de junho de 2013 (disponível online no *YouTube*). Agradeço a Andrea Ghelfi por chamar minha atenção para este filme. Uma reunião recente desta rede em julho de 2015 continuou esses esforços explorando “transbordamentos para os limites acadêmicos”, enquanto a reunião de 2016 da Sociedade de Estudos Sociais da Ciência em Barcelona, “Ciência e Tecnologia por Outros Meios”, tornou central um desejo de intervenções STS além das conversas acadêmicas com o lema “Ciência e Tecnologia por Outros Meios”.

mundos mais que humanos marcados pela tecnociência é um projeto político que desafia os limites éticos tradicionais que marcaram o pensamento crítico. Seguir a tropa do cuidado em um “país inesperado” (Haraway 2011) de limites confusos – tanto morais quanto materiais – requer a abertura de seus possíveis significados.

A partir dessas discussões, a Parte I envolve-se com a política de pensar e saber nos mundos mais que humanos da tecnociência – principalmente envolvendo “coisas” e objetos ou, em termos gerais, agências material-semióticas mobilizadas pela ciência e tecnologia (enquanto a Parte II atende às relações de cuidado em ecologias vivas mais que humanas). Localiza as discussões dentro da tecnociência, entendida basicamente como um mundo e um tempo em que o conhecimento científico e a produção material de tecnologias são indissociáveis dos processos e imaginários sociopolíticos, inclusive os de mercantilização. A tecnociência como o mundo onde o conhecimento é inseparável dos mundos materiais – onde o conhecimento está envolvido em fazer as coisas importarem – é aqui concebida tão literalmente quanto possível: agência material-semiótica na matéria dos mundos. Como Karen Barad observa, é por meio de agências e práticas emaranhadas de matéria e significado que os mundos tecnocientíficos “tornam-se matéria de interesse-preocupação”<sup>24</sup> (Barad 2007). Assim, à medida que os três primeiros capítulos se desdobram, as questões sobre a política do conhecimento na tecnociência se aprofundam cada vez mais nas questões éticas levantadas por nossa proximidade e envolvimento com os efeitos materiais de nosso pensamento. Os mundos vistos através do cuidado acentuam um senso de interdependência e envolvimento. Que desafios são colocados ao pensamento crítico por uma maior consciência aguda de suas consequências materiais? O que acontece quando pensar sobre e com os outros é entendido como viver com eles? Quando os efeitos de cuidar, ou não, são aproximados? Aqui, o conhecimento que estimula o cuidado para com as coisas negligenciadas coloca-se em tensão entre uma postura crítica contra a negligência e o fomento do compromisso especulativo de pensar como as coisas poderiam ser diferentes.

Os capítulos 1 e 2 abordam essas questões por meio do que pode ser entendido como um contraste entre duas leituras atentas dos trabalhos de Bruno Latour e Donna Haraway. O pensamento, os conceitos e os objetos de pesquisa, mas principalmente a política do conhecimento desses autores, são terrenos para pensar especulativamente sobre o que a política do conhecimento com cuidado pode significar em mundos mais que humanos. Falar de contraste aqui não pretende criar uma oposição, mas descompactar proposições que divergem e se comunicam por meio de preocupações conectadas. O Capítulo 1, *Assembling Neglected “Things”* [Agregando coisas negligenciadas], trata da política e da agência das coisas nos estudos de ciência e tecnologia. Ele é articulado em torno de um comentário e prolongamento da noção de Latour de “matérias de preocupação”<sup>25</sup>. O capítulo explicita a noção que dá título a este livro, “matérias de cuidado”, como aquela que inscreve o cuidado na materialidade de coisas mais que humanas. Ele herda de uma tradição agora bem estabelecida que rejeita a representação da ciência, da tecnologia e da natureza como “matérias de fato” despolitizadas, como verdades

24 [N das T]: A autora traz um jogo de palavras ao redor da polissemia da palavra “matérias”: por meio de agências e práticas emaranhadas de matéria [*matter*], os mundos tecnocientíficos “tornam-se matéria de interesse-preocupação” [*come to matter*]. Desta forma, *matter* faria referência tanto ao caráter concreto de uma coisa quanto ao fato dessa coisa se tornar um assunto de interesse/preocupação/de caráter importante.

25 [N das T] Também aqui, como na nota anterior, decidimos continuar o jogo com o termo matéria. Se a tradução de expressões como *matters of concern* ou *matters of care* poderia ser mais simplesmente trazida como “assuntos de preocupação/cuidado”, escolhemos trabalhar ao longo do texto a tradução, mais lúdica e sonora, de *matters* por “matérias”.

incontestáveis. Trago para o centro dessas interrogações a pesquisa feminista e o pensamento nos estudos de ciência e tecnologia como um trabalho que permanece crucial para estimular um *ethos* do cuidado não apenas ao pensar os processos de construção de agenciamentos sociotécnicos, mas como uma atitude ético-política no fazer cotidiano de práticas de conhecimento. A renomeação de matérias de fato para “matérias de preocupação” feita por Latour atrai a atenção para os efeitos ético-políticos de relatos construtivistas em estudos de ciência e tecnologia, à medida que tentam fazer as coisas terem importância, “reapresentando-as”. A preocupação nos aproxima de uma noção de cuidado. No entanto, há uma vantagem “crítica” do cuidado que as políticas de fazer as coisas importarem como conjunto de preocupações tendem a negligenciar. Contra esse pano de fundo, exploro o que significaria pensar as matérias de fato e os agenciamentos sociotécnicos como matérias de cuidado. Uma maior consciência das preocupações pode favorecer a promoção do cuidado na tecnociência contemporânea? Uma preocupação ético-política afetiva, como cuidar, pode se tornar um padrão de pensamento ao se engajar com a ciência e a tecnologia? Este capítulo tenta responder a essas questões sem buscar uma resposta normativa e tendo como base o conhecimento feminista, políticas e teorias do cuidado, bem como comentários sobre a pesquisa empírica no campo dos estudos de ciência e tecnologia que expande e reafirma a importância e os significados do cuidado. Leio esses trabalhos não tanto para desenvolver ou discutir a substancialidade de suas contribuições – isto é, suas pesquisas sobre casos específicos de cuidado –, mas em busca de formas de pensar que envolvam o cuidado. O posicionamento para o cuidado surge como uma prática de oposição que tanto cria problemas no conjunto democrático de preocupações articuladas quanto gera possibilidades: nos lembra de exclusões e sofrimentos e fomenta envolvimento afetivos alternativos com os devires da ciência e da tecnologia. Em vez de definir parâmetros morais para esses posicionamentos, faço uma pergunta especulativa “como cuidar?” sobre as formas como as “coisas” são construídas, apresentadas e estudadas, especialmente quando o cuidado parece ser dispensável.

O Capítulo 2, *Thinking with Care* [Pensando com o Cuidado], investiga mais a fundo a imaginação de como um estilo de pensamento pode contribuir para o pensamento cuidadoso ao viver com não-humanos. Se o processo de fazer o cuidado importar<sup>26</sup> começou no capítulo anterior como um requisito para o conhecimento que visa reapresentar as coisas, aqui o conhecimento é posteriormente concebido como embutido na materialização dos mundos. Esse capítulo expande a premissa de que pensar e saber são processos essencialmente relacionais que requerem cuidado. Com base nessa concepção relacional de ontologia inspirada pela teia de cuidado de Tronto, eu exploro “pensar com cuidado” como um requisito denso e não inocente do pensamento coletivo em mundos interdependentes. Essa exploração especulativa de assuntos sobre pensar com cuidado se desdobra por meio de uma leitura da obra de Donna Haraway, especificamente sua visão sobre o caráter situado do conhecimento. Uma noção de pensar com cuidado é articulada ao longo do capítulo como uma série de movimentos concretos: pensando com, discor-

26 [N das T]: Nos casos em que a polissemia da expressão apareceu como impossível de ser reduzida a uma única expressão, optamos por manter a densidade e ambiguidade propostas, colocando, para uma expressão original, duas versões paralelas separadas por uma barra (/).

dando dentro e pensando para. Enquanto entrelaçar o pensamento e as práticas de escrita de Haraway com o tropo do cuidado oferece uma compreensão particular da política do conhecimento desta autora, a tarefa de cuidar do conhecimento também surge como mais desafiadora. Explorar a noção genérica de cuidado por meio de um confronto com os mundos mais que humanos em que “ficar com o problema” aparece como a única opção ética para o conhecimento que importa [*knowledge mattering*] (Haraway 2016) mostra novamente o potencial do cuidado para criar problemas nas lógicas estabelecidas, bem como possibilidades.

O pensamento do cuidado precisa resistir a uma versão idealizada da política do conhecimento. O capítulo 3, *Touching Visions* [Visões que Tocam], baseia-se nessa compreensão ao ler o pensamento cuidadoso e o conhecimento como toque. O tato, ou tátil, poderia ser o universo sensorial que melhor explora as ambivalências de conceber o saber do cuidar como uma intensificação do envolvimento e da proximidade. O toque é também a metáfora sensorial que melhor expõe os escrúpulos em torno da materialidade do pensamento e seus efeitos consequentes: pensamos, logo tocamos. Porém, essa exploração do toque tenta ser em si um exercício de cuidado com as potencialidades especulativas das visões hápticas. Em outras palavras, (meus) esforços ao reivindicar o toque – ou conhecimento íntimo e próximo – como uma forma negligenciada de conhecer precisa resistir a uma versão idealizada de conhecer-tocar. Essa discussão é herdada tanto dos trabalhos da política do conhecimento feminista quanto das concepções de ciência e tecnologia que problematizam distâncias epistemológicas – entre sujeitos e objetos, conhecimento e “o mundo”, e ciência e política. Nessa direção, o toque expressa um senso de relacionalidade materializada que aparentemente evita abstrações e distanciamentos que têm sido associados a epistemologias dominantes de conhecimento como visão. O toque torna-se uma metáfora do conhecimento transformador ao mesmo tempo em que intensifica a consciência das importações do pensamento especulativo. Em outras palavras, o háptico rompe a proeminência da visão como uma metáfora para o conhecimento distante, bem como a distância da crítica, mas também exige um questionamento ético. O que é toque com cuidado nesse contexto? Aqui, de forma paradoxal, pensar o toque com cuidado perturba os desejos de proximidades imanentes como suscetíveis de reproduzir a negação das mediações e a não evidência da reciprocidade ética. O terreno em torno do qual articulo esses argumentos é a reavaliação do sentido do tato, da teoria cultural aos mercados em expansão de tecnologias hápticas. Instâncias de fascinação háptica expõem não apenas o potencial de pensar com significados literais e figurados de toque, mas também as tentações de idealizar a materialidade. No entanto, engajar-se especulativamente com experiência, conhecimento e tecnologia como toque nos permite explorar uma possível transformação de *ethos* que poderia ser trazida por visões tocantes mais cuidadosas e as formas de obrigação ética que elas acarretam. Em particular, a qualidade única de reversibilidade do toque, ou seja, o fato de ser tocado por aquilo que tocamos, coloca a questão da reciprocidade no cerne de pensar e viver com cuidado. Além do mais, a reciprocidade de cuidado raramente é bilateral, a rede viva de cuidado não é mantida por indivíduos que dão

Maria Puig de la Bellacasa

e recebem de volta, mas por uma força disseminada coletivamente. Assim concebida, a complexidade da circulação do cuidado parece ainda mais onipresente quando pensamos em como ela é sustentada em mundos mais que humanos. O cuidado é uma força distribuída por uma multiplicidade de agências e materiais e apoia nossos mundos como uma densa malha de obrigações relacionais.

A Parte II, *Speculative Ethics in Antiecollogical Times* [Ética Especulativa em Tempos Antiecológicos], move-se através desta malha viva enquanto se envolve com ecologias cotidianas de sustentar e perpetuar a vida por seu potencial de transformar relações arraigadas com mundos naturais enquanto recursos<sup>27</sup>. Se o foco dos primeiros capítulos foi a tecnociência, aqui as questões de cuidado dizem respeito às teias relacionais nas naturezasculturas. Embora distinguir tecnociência de naturezasculturas seja, de muitas maneiras, sem sentido nas ecologias políticas contemporâneas, outras questões ético-políticas e afetivas de cuidado emergem quando envolvem humanos e outras espécies (ver Latimer e Miele 2013), bem como não humanas (embora entidades não livres de humanos), como energias e elementos biofísicos.

Enquanto a Parte I se envolve com o trabalho conceitual, abordando o pensamento e a pesquisa de outros pensadores, assim como seu fenômeno cultural, seus materiais, suas matérias de cuidado, os dois últimos capítulos trazem minha própria pesquisa experimental em dois terrenos sobrepostos da ética ecológica: as práticas do movimento da permacultura e a transformação das relações humano-solo em torno de uma noção do solo como vivente. Essa ordem manifesta uma direção subjacente no livro que não pretende ser uma proeminência hierárquica que coloca conceitos e pensadores em primeiro lugar e a substância em segundo (ou que vai da teoria às práticas). A verdade é mais biográfica e expõe um engajamento com o conceito de cuidado que evoluiu a partir de minha inserção nas filosofias da ciência e na política do conhecimento (afetado por minha formação filosófica e por me tornar uma estudiosa em meio à explosão do debate epistemológico no início dos anos 1990) e posterior absorção pelos estudos da ciência, um campo rico em etnografias situadas que me instigaram a querer contar histórias. Talvez, inadvertidamente, meu trabalho também tenha seguido uma “virada ontológica” (Lezaun e Woolgar 2013) que afetou o próprio campo e relegou o interesse epistemológico ou, em termos mais generosos, rematerializou-o. Assim, embora o pensamento na Parte II permaneça conceitual, as intervenções são mais “empiricamente” fundamentadas – como se a necessidade de tratar o cuidado de modo situado se intensificasse à medida que agregou mais camadas de significado e, portanto, ficou mais próximo de ser apresentado por meio de “terrenos”. No entanto, os esforços de pensamento aparecem em seu aspecto mais especulativo – como se os limites do que posso pensar com (minhas) noções éticas disponíveis se tornassem mais agudos quando confrontados com arranjos relacionais emergentes reais que exigem que o cuidado seja central sem restabelecer uma centralidade humana. O que significa pensar nas agências de cuidado em termos mais que humanos? Envolvido de forma mais substancial e profunda em contar histórias em torno de terrenos experiencialmente observados e pesquisados torna as complexidades de pensar com cuidado ainda mais intrincadas. Em

27 [N das T] A filósofa, física e ativista indiana Vandana Shiva comenta em artigo de 1992 que, na sua origem, o conceito grego de “recurso” [πόρος] referia-se à vida, plenitude, àquilo que ressurgue, que se repõe, que não acaba. Porém, com o advento do industrialismo, produz-se uma quebra conceitual onde os recursos transformam-se em bens para uso industrial e comércio colonial (Shiva 1992). Compreendemos que Bellacasa se aproxima aqui do nó problemático apontado por Shiva, que tensiona concepções primigênicas e apropriações posteriores do conceito de recursos dentro do regime colonial. Outros sentipensares contracoloniais (Bispo 2015, Krenak 2020), descolonizadores (de la Cadena 2015) e anticoloniais (Rivera Cusicanqui 2010) desde a pluralidade do Sul Global e mais especificamente, a América Ladina (Gonzalez 1988) que sistematizam por sua vez saberes/sentipensares tradicionais/populares/não acadêmicos, podem projetar a discussão de Bellacasa para territórios potentes de ressignificação de termos estratégicos, tais como recursos, naturezasculturas e arranjos mais que humanos em chave latino-americana. Nestas últimas, a agência do sujeito (humano) sobre objeto (recurso não humano) é questionada, afirmando epistemes/práticas que postulam relações intersubjetivas/de cooperação e de questionamento dos limites entre agências humanas e não humanas, e que, em consequência, não se fundam na dinâmica do recurso capitalista/neoliberal.

Maria Puig de la Bellacasa

todo caso, minha relação com esses mundos permanece abertamente movida por um compromisso de tratar as questões emergentes como matérias de cuidado e, portanto, tenta contar histórias envolvidas, nem teóricas nem descritivas, abertas a leituras alternativas, mas situadas.

O capítulo 4, *Alterbiopolitics* [Alterbiopolíticas], propõe uma abordagem especulativa para uma ética do cuidado naturalcultural, conforme ela se manifesta nas práticas cotidianas promovidas pelo movimento ecológico internacional conhecido como permacultura. Defendo que, para compreender a contribuição específica dessas formas de engajamento ético, sem reduzi-las a ideais de “volta à natureza” ou a uma questão de ética de estilo de vida, é necessário deslocar os entendimentos tradicionais do ético. Apesar do que pode ser lido como um uso pouco sofisticado de conceitos familiares à teoria ética, o capítulo baseia-se em abordagens éticas pós-convencionais e pós-estruturalistas que expandiram os limites da discussão ética. Esses movimentos nos permitem pensar a ética envolvida na continuação da vida, do *bios*, não tanto como uma questão de moralidade individual, mas como um modo de engajamento pessoal-coletivo no cotidiano que é mais sobre a transformação do *ethos* do que sobre uma moralidade normativa. As discussões sobre a ética na biopolítica são aqui uma porta de entrada para o deslocamento da ética de seu *status* como uma edificação de uma moralidade superior. Mas, para entender a relevância de uma ética como a da permacultura, embutida nos aspectos básicos de sustentar e promover a vida em seus níveis mais corpóreos de interdependência naturalcultural – biológica e física –, também precisamos questionar o foco na perpetuação da vida como humana.

Para isso, exploro as maneiras pelas quais a noção de “obrigação ética” muda de significado, de compromissos éticos decorrentes de princípios morais – como contratos ou promessas – para serem incorporados em forças materiais vitais envolvidas nas obrigações diárias para a manutenção da vida. O cuidado problematiza e abre questões também aqui. Conectar as práticas da ética da permacultura como fazeres ecológicos cotidianos com uma noção feminista de cuidado desloca moralidades biopolíticas, permitindo-nos visualizar a alterbiopolítica como uma ética de empoderamento coletivo que coloca o cuidado no centro da busca das lutas diárias pelo florescimento esperançoso de todos os seres, da *bios* entendida como uma comunidade mais que humana.

O capítulo final do livro, *Soil Times* [Tempos do Solo], examina as transformações contemporâneas nas relações humano-solo que acontecem na interface das concepções científicas de solos e práticas ecológicas e que estão transformando o solo de uma substância e recurso inertes e úteis em um mundo vivo do qual os humanos são, também, parte. Baseia-se em uma revisão da literatura das ciências do solo e pesquisas em domínios relacionados à produção de conhecimento em torno do solo, incluindo a permacultura. Minha leitura é orientada pelo projeto especulativo de olhar para aqueles deslocamentos onde se está fazendo a diferença nas formas de cuidar do solo. A relação humana dominante para com o solo tem sido de organizar o ritmo de sua fertilidade com a demanda de produção. Mas

a consideração pública atual pelos solos está mudando, em meio a preocupações de que eles tenham sido maltratados e negligenciados pelo impulso produtivo. Os solos são percebidos como ecologias ameaçadas de extinção que precisam de atendimento urgente, e as advertências sobre seu esgotamento são marcadas por preocupações com um futuro sombrio que nos levam a agir agora. Esse capítulo introduz um novo tema na discussão, o das temporalidades do cuidado. O ritmo exigido pelas relações ecológicas com os solos pode estar em desacordo com as respostas aceleradas e orientadas para o futuro, características do ritmo da inovação tecnocientífica. Aqui, o tempo de cuidado aparece como uma ruptura de temporalidades antropocentradas. Temporalidades contrastadas, mas interconectadas, estão em ação nas concepções contemporâneas de cuidado do solo na pesquisa científica e em outros domínios da prática do solo. Estão surgindo ecologias de cuidado práticas, éticas e afetivas alternativas que perturbam a direção tradicional do progresso e a velocidade das intervenções tecnocientíficas, produtivistas e orientadas para o futuro. Entre elas estão as tendências atuais nas concepções científicas de solo que problematizam uma noção de terra como recurso e receptáculo para a produção agrícola, enfatizando sua condição de mundo vivo. Nesse contexto, um modelo de “teia alimentar” de ecologia da terra tornou-se um símbolo de envolvimento corporificado e cuidadoso com os solos. Focar na experiência temporal desse cuidado em jogo nessas concepções revela uma diversidade de temporalidades interdependentes de seres e coisas no coração das escalas de tempo futuristas predominantes de expectativas tecnocientíficas.

O capítulo abre para as conclusões do livro, com reflexões sobre o caráter intempestivo do cuidado nas atuais economias políticas da tecnociência produtiva e orientada para o futuro. Fazer tempo para cuidar aparece como um esforço material por compromissos éticos especulativos em mundos mais que humanos marcados por relações tecnocientíficas e naturalculturais. Tentei no livro abordar as tensões sem sucumbir a oposições fáceis, engrossando os significados do cuidado como um *ethos* não inocente, mas necessário, de implicações sempre situadas. Ao chegar ao fim, o leitor verá, espero, como a noção genérica de cuidado com a qual essa jornada começa se ampliou, mas também foi desafiada. Suas ambivalências se aprofundaram sem diminuir a necessidade de manter as práticas de cuidado dentro de nosso espectro de pensamento ao buscar maneiras de viver juntos da melhor forma possível. Do ponto de vista das relações humano-não-humanas na tecnociência e nas naturezaculturas, visões não problemáticas de cuidado – seja como uma exploração de seres éticos superiores, uma atividade produtiva comercializável ou mesmo uma moralidade recuperada para rejeitar – não só seriam sem sentido, como também poderiam ser fatais. Não podemos nos dar ao luxo de obscurecer as condições reais, mais laboriosas e situadas, nas quais o cuidado ocorre e pelas quais suas agências circulam de forma mais interdependente do que em teias relacionais humanas. Assim, à medida que o argumento deste livro avança, um sentimento agudo também se intensifica: que uma reorganização ética das relações humano-não-humanas é

Maria Puig de la Bellacasa

vital, mas o que isso significa em termos de obrigações de cuidado que poderiam levar a formas não exploratórias de união não pode ser imaginado de uma vez por todas. E, portanto, espero que a leitora me perdoe se este livro mais abrir perguntas do que oferecer respostas.

Recebido em 18/10/2022

Aprovado para publicação em 06/01/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Maria Puig de la Bellacasa

**Referências<sup>28</sup>**

- Abbots, Emma-Jayne, Anna Lavis, e Luci Attala, eds. 2015. *Careful Eating: Bodies, Food, and Care*. London: Ashgate.
- Atkinson-Graham, Melissa, Martha Kenney, Kelly Ladd, Cameron Michael Murray, e Emily Astra-Jean Simmonds. 2015. "Care in Context: Becoming an STS Researcher". *Social Studies of Science* 45, nº 5: 738–48.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barbagallo, Camille, e Silvia Federici, eds. 2012. Care Work and the Commons: The Commoner. A web journal for other values. <https://thecommoner.org/back-issues/issue-15-winter-2012/>
- Beuret, Nicholas. 2015. "Organising against the End of the World: The Praxis of Ecological Catastrophe". Tese de doutorado, University of Leicester, Leicester.
- \*Bispo dos Santos, Antônio. 2019. *Colonização, quilombos*. Modos e significações. Brasília: Ayó.
- Boris, Eileen, e Rhacel Parrenas. 2010. *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford: Stanford University Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. "Posthuman Humanities: Life beyond Theory". In *The Posthuman*, 143–85. Cambridge: Polity.
- Brown, Gareth, Emma Dowling, David Harvie, e Keir Milburn. 2012. "Careless Talk: Social Reproduction and Fault Lines of the Crisis in the United Kingdom". *Social Justice: A Journal of Crime, Conflict, and World Order* 39, nº 1: 78–98.
- Cohen, Rachel Lara. 2011. "Time, Space, and Touch at Work: Body Work and Labour Process (Re)Organisation". *Sociology of Health & Illness* 33, nº 2: 189–205.
- Collins, Patricia Hill. 1986. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems* 33, nº 6: S14–S32.
- Curtin, Deane. 1993. "Towards an Ecological Ethic of Care". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 6, nº 1: 60–74.
- \*Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris. Edition de la Maison de Sciences de l'Homme.
- Despret, Vincianne. 2004. "The Body We Care For: Figures of Anthro-zoogenesis". *Body & Society* 10, nº 2-3: 111–34.
- Dewey, John. 1958. *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.
- Donovan, Josephine, e Carol J. Adams, eds. 2010. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum.
- Engster, Daniel. 2009. *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gatzia, Dimitria. 2011. "The Ethics of Care and Economic Theory: A Happy Marriage?" In *Applying Care Ethics to Business*, editado por M. Hamington e M. Sander-Staudt. Issues in Business Ethics 34. Dordrecht: Springer.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- \* Gilligan, Carol. 1982. *Uma Voz Diferente: Psicologia da Diferença entre Homens e Mulheres*.

28 [N das T]: As referências citadas aqui correspondem ao conjunto daquelas citadas tanto pela autora quanto pelas tradutoras nas notas de rodapé. Somente uma referência que aparece no texto de Bellacasa, "Mirowsky, 2015" (página 15 do original) não aparece na lista de referências publicada, e, assim, não o incluímos na lista. As referências citadas pelas tradutoras iniciam-se com um asterisco\*.

Maria Puig de la Bellacasa

*res da Infância à Idade Adulta*. Tradução por Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

\* Gilligan, Carol. 2021. *Uma voz diferente*. Tradução por Renan Marques Birro. Rio de Janeiro: Vozes.

Goodman, Michael K. 2013. “iCare capitalism? The Biopolitics of Choice in a Neoliberal Economy of Hope”. *International Political Sociology* 7, n° 1: 103–5.

Goodman, Michael K., e Emily Boyd. 2011. “A Social Life for Carbon? Commodification, Markets, and Care”. *Geographical Journal* 177, n° 2: 102–9.

Hankivsky, Olena. 2004. *Social Policy and the Ethic of Care*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Haraway, Donna. 2011. “Speculative Fabulations for Technoculture’s Generations: Taking Care of Unexpected Country”. *Australian Humanities Review*, n° 50: 95–118.

Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

Hartsock, Nancy. 1983. “The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism”. In *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, editado por Nancy Hartsock, 231–51. New York: Longman.

Hess, David J. 2007. “Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology”. *American Anthropologist* 109, n° 3: 463–72.

Hoagland, Sarah L. 1991. “Some Thoughts about Caring”. In *Feminist Ethics: New Essays*, editado por Claudia Card, 246–63. Lawrence: University of Kansas Press.

Jerak-Zuiderent, Sonja. 2015. “Accountability from Somewhere and for Someone: Relating with Care”. *Science as Culture* 24, n° 4: 412–35.

Kershaw, Paul. 2005. *Carefair: Rethinking the Responsibilities and Rights of Citizenship*. Vancouver: University of British Columbia Press

King, Katie. 2012. *Networked Reenactments: Stories Transdisciplinary Knowledges Tell*. Durham: Duke University Press.

Kirksey, S. Eben. 2015. *Emergent Ecologies*. Durham: Duke University Press.

Kittay, Eva Feder. 1999. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.

Kittay, Eva Feder, e Ellen K. Feder. 2002. *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*. Lanham: Rowman & Littlefield.

\*Kopenawa, Davi, e Bruce Albert. 2016. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kortright, Chris. 2013. “On Labor and Creative Transformations in the Experimental Fields of the Philippines”. *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, n° 7: 557–78.

\*Krenak, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Kröger, Teppo. 2009. “Care Research and Disability Studies: Nothing in Common?” *Critical Social Policy* 29, n° 3: 398–420.

Lappé, Martine. 2014. “Taking Care: Anticipation, Extraction, and the Politics of Temporality in Autism Science”. *Biosocieties* 9, n° 3: 304–28.

Maria Puig de la Bellacasa

- Latimer, Joanna. 2000. *The Conduct of Care: Understanding Nursing Practice*. London: Blackwell.
- Latimer, Joanna, e Mara Miele, eds. 2013. "Naturecultures? Science, Affect, and the Non-Human". *Special Issue of Theory, Culture and Society* 30: 7–8.
- Latour, Bruno. 2004. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry*, nº 30: 225–48.
- Lezaun, Javier, e Steve Woolgar, eds. 2013. "A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?". *Special issue of Social Studies of Science* 43, nº 3: 321–40.
- Martin, Brian. 1993. "The Critique of Science Becomes Academic". *Science, Technology & Human Values* 18, nº 2: 247–59.
- Martin, Aryn, Natasha Myers, e Ana Viseu, eds. 2015. "The Politics of Care in Technoscience". *Special Issue of Social Studies of Science* 45, nº 5: 625–41.
- Mayberry, Maralee, Banu Subramaniam, e Lisa Weasel, eds. 2001. *Feminist Science Studies: A New Generation*. New York: Routledge.
- Metzger, Jonathan. 2013. "Placing the Stakes: The Enactment of Territorial Stakeholders in Planning Processes". *Environment and Planning A* 45, nº 4: 781–96.
- Metzger, Jonathan. 2014. "Spatial Planning and/as Caring for More-Than-Human Place". *Environment and Planning A* 46, nº 5: 1001–11.
- Mol, Anne Marie. 2008. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. New York: Routledge.
- Mol, Anne Marie, Ingunn Moser, e Jeannette Pols, eds. 2010. *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes, and Farms*. Bielefeld: Transcript.
- Muller, Ruth. 2012. *On Becoming a 'Distinguished' Scientist: Careers, Individuality, and Collectivity in Postdoctoral Researchers' Accounts on Living and Working in the Life Sciences*. Sociology/Science and Technology Studies, University of Vienna.
- Murphy, M. 2015. "Unsettling Care: Troubling Transnational Itineraries of Care in Feminist Health Practices". *Social Studies of Science* 45, nº 5: 717–37.
- Nair, Indira. 2001. "Science and Technology with Care: Structuring Science in the Framework of Care, Multiplicity, and Integrity". *Journal of College Science Teaching* 30, nº 4: 274–77.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Perez-Bustos, Tania. 2014. "Of Caring Practices in the Public Communication of Science: Seeing through Trans Women Scientists' Experiences". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 39, nº 4: 857–66.
- Papadopoulos, Dimitris. 2010. "Insurgent Posthumanism". *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 10, nº 2: 134–51.
- Precarias a la Deriva. 2004. *A la deriva, por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Puig de la Bellacasa, Maria. 2013. *Politiques féministes et construction des savoirs : Penser nous devons!* Paris: L'Harmattan.
- Puig de la Bellacasa, Maria. 2014. "Encountering Bioinfrastructure: Ecological Struggles and the Sciences of Soil". *Social Epistemology* 28, nº 1: 26–40.

Maria Puig de la Bellacasa

- Rose, Hilary. 1983. "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9, n° 1: 73–90.
- Rose, Hilary. 1994. *Love, Power, and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences*. Cambridge: Polity Press.
- Rose, Hilary, e Steven Rose. 1976. *The Radicalisation of Science: Ideology Of/In the Natural Sciences*. London: Macmillan.
- Sánchez Criado, Tomás, Israel Rodríguez-Giralt, e Arianna Mencaroni. 2016. "Care in the (Critical) Making: Open Prototyping, or the Radicalization of Independent-Living Politics". *ALTER – European Journal of Disability Research* 10, n° 1: 24–39.
- Savransky, Martin. 2014. "Wondering about What Matters: The Adventure of Relevance and a Social Science to Come". Paper presented at "Beyond Matter, Beyond Concerns?", organized by the STS-Barcelona group, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, June 25.
- Sevenhuijsen, Selma. 1998. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*. New York: Routledge.
- \*Shiva, Vandana. "Resources". 1992. In *The Development Dictionary: a Guide to Knowledge As Power*, edited by Wolfgang Sachs. Zed Books: London & New York.
- Singleton, Vicky, e John Law. 2013. "Devices as Rituals: Notes on Enacting Resistance". *Journal of Cultural Economy* 6, n° 3: 259–77.
- Sismondo, Sergio. 2008. "Science and Technology Studies and an Engaged Program". In *The Handbook of Science and Technology Studies*, editado por Olga Amsterdamska, Michael Lynch, e Judy Wajcman, 13–32. Cambridge: MIT Press.
- Sismondo, Sergio. 2010. *Introduction to Science and Technology Studies*. Malden: Wiley Blackwell.
- Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Star, Susan Leigh. 1991. "Power, Technologies, and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions". In *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*, editado por John Law, 26–56. New York: Routledge.
- Star, Susan Leigh, ed. 1995. *Ecologies of Knowledge: Work and Politics in Science and Technology*. Albany: State University of New York Press.
- Stengers, Isabelle. 2004. "Devenir philosophe: Un goût pour l'aventure?" In *La vocation philosophique*, editado por Bayard-Centre Pompidou, 37–68. Paris: Centre Pompidou-Bayard.
- Suchman, Lucy. 2007a. "Feminist STS and the Sciences of the Artificial". In *The Handbook of Science and Technology Studies*, editado por Edward Hackett, Olga Amsterdamska, Michael Lynch, e Judy Wajcman, 3ª ed., 139–163. Cambridge: MIT Press.
- Suchman, Lucy. 2007b. *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*, 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ticktin, Miriam. 2011. *Casualties of Care*. Berkeley: University of California Press.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Van Dooren, Thom. 2005. "'I would rather be a god/dess than a cyborg': A Pagan Encounter with Donna Haraway". *Pomegranate* 7, n° 1: 42–58.
- \*Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América

Maria Puig de la Bellacasa

Indígena”. In *A inconstância da alma selvagem*, Eduardo Viveiros de Castro, 345–99. São Paulo: Cosac & Naify.

\*Vilaça, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15, nº 44: 56–72.

Winner, Langdon. 1986. *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of Technology*. Chicago: University of Chicago Press

Woolf, Virginia. 1996. *A Room of One's Own and Three Guineas*. London: Vintage.

## Resgatando cuidado em um terreno tóxico

### *Reclaiming care in toxic terrains*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10544>

#### Helena Patini Lancellotti

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – Brasil

Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – Campus Restinga. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Seus interesses de pesquisa incluem Antropologia da Infraestrutura, tecnologias de governo, vigilância e antropologia da ciência e tecnologia.

ORCID: 0000-0002-5674-4258

helena.lancellotti@gmail.com

#### Claudia Lee Williams Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Além de seu envolvimento a longo prazo no campo da proteção à infância, seus interesses de pesquisa incluem tecnologias de governo, estudos feministas e antropologia da ciência e tecnologia. Atualmente desenvolve estudos sobre o uso de linguagens científicas para avançar determinadas agendas políticas e morais.

ORCID: 0000-0002-7761-6095

claudialwfonseca@gmail.com

A partir de uma etnografia realizada entre usuários de tornozeleiras no sistema de monitoramento eletrônico no Sul do Brasil, exploramos a noção da “infraestrutura do cuidado” para entender por que, em certos casos, o dispositivo não parece alcançar os objetivos projetados nem do sistema judiciário nem dos apenados. Nossa análise inspira-se no trabalho de Maria Puig de la Bellacasa, que encoraja pesquisadores a resgatar a noção de cuidado das garras de perspectivas idealizadas – isto é, de visões normativas descrevendo um trabalho abnegado por cuidadores perfeitos. No intuito de restituir seu pleno potencial político, abraçamos uma abordagem não inocente da noção de cuidado que adentra os terrenos tóxicos das dinâmicas de poder e exclusão. Olhando em particular para a organização das atividades domésticas, atentamo-nos para os atos e atores normalmente invisibilizados dos presos em regime do semiaberto. Perguntamos quais as práticas que facilitam ou, pelo contrário, travam as engrenagens do sistema que rege a vida desses usuários de tornozeleiras. Com isso, esperamos realizar três objetivos: sublinhar o caráter coletivo da estrutura do cuidado, aumentar a visibilidade de coisas e pessoas previamente negligenciadas, e finalmente acrescentar densidade à nossa apreensão das consequências reais de certo artefato tecnológico para o universo heterogêneo de apenados.

Through the ethnographic study in Southern Brazil of prisoners in semi-liberty subjected to electronic monitoring, we explore the notion of “infrastructures of care” to understand why, in certain cases, the device does not seem to achieve hoped-for objectives -- neither those of the judicial system nor those of the prisoners themselves. Our analysis is inspired by the work of Maria Puig de la Bellacasa, who exhorts researchers to rescue the notion of care from the clutches of idealized perspectives – that is, from normative perspectives describing selfless work by perfect caregivers. In order to restore the notion of care to its full political potential, we embrace a “non-innocent” approach that penetrates into the toxic terrains involved in the dynamics of power and exclusion. Focusing mainly on the organization of the anklet-wearers’ domestic activities, we highlight the often “invisible” acts and actors that facilitate or, on the contrary, gum up the gears of the system that governs their lives. Altogether, ours is a three-fold objective, aiming to underline the collective nature of the structures of care, to enhance the visibility of previously neglected people and things, and finally to add new layers to our understanding of the real-life consequences of a certain technological artifact for the heterogeneous universe of inmates.

*Cuidado; Tornozeleiras eletrônicas; Antropologia da infraestrutura; Monitoramento eletrônico; Sistema penal.*

*Care; Electronic ankle bracelets; Anthropology of infrastructure; Electronic monitoring; Penal system.*

## I Introdução

Entre 2009 e 2012, José<sup>1</sup> – um rapaz descrito em um laudo de seu dossiê judicial como “nem preto, nem branco” e com idade entre 22 e 23 anos –, recebeu três condenações por assaltos distintos. Quase dez anos mais tarde, apesar da natureza relativamente branda dos crimes (roubo, com arma branca, de R\$17,00 junto com uma mochila com pertences diversos), do bom comportamento registrado ao longa da pena em regime fechado e do fato de que, nos momentos em regime semiaberto, tinha encontrado um emprego e formado uma família, o rapaz ainda estava numa porta giratória entrando e saindo da prisão. Com a progressão para a liberdade condicional, ele deveria ter deixado para trás há tempos a vida de cadeia, mas as violações com a tornozeleira eletrônica ocorridas no passado ainda pairavam no ar. O problema que parecia condená-lo a uma relação crônica com o presídio era que “não se adaptava à tornozeleira eletrônica”.

Nos diversos momentos de regime semiaberto com monitoramento eletrônico, José tinha vivido dezenas de incidentes quando o software do sistema o acusava de “fuga”. Tratava-se de momentos quando o sistema não captava mais nenhum sinal emitido pela tornozeleira – dando a crer que José, por algum motivo escuso, estava tentando evitar a vigilância pelas autoridades, ou mostrava o apenado num local fora de seu itinerário permitido. De fato, na grande maioria de casos, José tinha conseguido demonstrar que, longe de qualquer ato intencional de sua parte, a acusação era resultado de um erro técnico do sistema ou da própria tornozeleira. Mas, conforme o software do programa, a primeira classificação de qualquer irregularidade era “fuga” do apenado, produzindo este como eternamente suspeito. A cada vez, cabia a José produzir provas convincentes para afastar a suposição de culpa, e quando não conseguia, levava um “castigo” – isto é, uma estadia de 30 dias na cadeia. Assim, ironicamente, uma tecnologia pautada como instrumento por excelência para desafogar os presídios, facilitando a reintegração do apenado na sociedade, acabava prolongando, senão perenizando, a experiência deste no sistema prisional.

A história de José, encontrada nos arquivos do 2º Juizado da 2ª Vara de Execuções Criminais do Foro Central de Porto Alegre/RS, nos mergulha no tema deste artigo: a importância das “infraestruturas do cuidado” para o bom funcionamento de determinado dispositivo tecnológico – nesse caso, a tornozeleira eletrônica. Contamos a seguir os dramas de outras pessoas não muito diferentes de José que conhecemos entre 2017 e 2019 através de um trabalho de campo multissituado. São pessoas que têm em comum a convivência diária com esse artefato tecnológico e com seus *scripts* que definem, além dos limites de deslocamento do usuário, a organização de suas rotinas diárias mais mundanas. O acesso a essas histórias ocorreu a partir de incursões etnográficas na fila de atendimento da Vara de Execuções Criminais (VEC) da Defensoria Pública<sup>2</sup> de Porto Alegre. A presença feminina era visível nesse espaço e grande parte das narrativas foram contadas por mulheres que buscavam o atendimento gratuito para seus companheiros/filhos/netos que estavam presos ou impossibilitados de sair de suas residências devido à

1 Todos os nomes utilizados neste artigo são fictícios.

2 A Vara de Execuções Criminais (VEC) da Defensoria é um espaço de atendimento gratuito em que apenados/as criminais e/ou seus familiares buscam para serem incluídos (ou incluir alguém) na lista de visita de uma unidade prisional, para informações processuais, para pedir prisão domiciliar (por questões de saúde e idade) ou para solicitar sair do monitoramento eletrônico. Também é recorrente indivíduos acessarem este espaço para uma mediação com o juiz responsável pelos processos, para justificar, por exemplo, as violações acusadas pela tornozeleira eletrônica ou motivos de evasão de alguma unidade penitenciária.

tornozeleira eletrônica. Através das redes de contato das pesquisadoras, também foi possível chegar até as residências das pessoas que conviviam diariamente com esse objeto acoplado no corpo.

Já há bom número de estudos documentando a injustiça do sistema penal no Brasil – isto é, a maneira como este sistema discrimina, em todas suas etapas, as pessoas pobres, negras, de baixa escolaridade e sem poder político (Carrara e Vianna 2006, Eilbaum e Medeiros 2016). Também existe uma literatura etnográfica importante descrevendo a exploração das mulheres – esposas, irmãs e filhas – chamadas a dar sustento moral e material aos homens encarcerados (Bassani 2011, Godoi 2015, Lago 2019, Lima 2013, Melo 2017, Santos 2014). É praticamente consenso nessa literatura que a mulher acaba por “puxar a pena” junto com seu parente preso. Neste artigo, aproveitando *insights* propiciados por abordagens dos estudos da ciência e tecnologia, da antropologia da infraestrutura, e das teorias de cuidado, esperamos acrescentar um novo elemento à discussão, pormenorizando as mediações que operacionalizam essa discriminação e essa exploração.

Consistente com os estudos de ciência, consideramos a tornozeleira eletrônica não como material inerte, e sim como “ator” numa rede sociotécnica que conecta pessoas, moralidades e racionalidades do processo penal. Procurando ir além da denúncia simplista, rastreamos o artefato em espaços institucionais e domésticos, procurando entender como a maneira particular em que é posto em prática, isto é, conforme determinada infraestrutura, reforça (ou não) as relações assimétricas de poder. Ao mesmo tempo, nossa abordagem inspira-se no trabalho de Bellacasa (2017), que insiste em resgatar a noção de “cuidado” das garras das visões idealizadas que falam exclusivamente de gestos amorosos e cuidadores perfeitos. Para restituir seu pleno potencial político enquanto noção analítica, caberia uma abordagem “não inocente” do cuidado, capaz de adentrar os terrenos tóxicos das dinâmicas de poder e exclusão (Haraway 1995).

Nesse caso, o terreno tóxico é o cenário de uma desigualdade escancarada, fruto da história racista e colonialista do sistema penal brasileiro<sup>3</sup>, que seleciona certos territórios, corpos e crimes e não outros a serem filtrados pelo sistema (Sinhoretto 2014, 2018). Não pretendemos que o “cuidado” consiga, nesse contexto, “re-apropriar” o terreno, transformando-o num lugar acolhedor. Pelo contrário, ao descrever em detalhe a grande relevância da infraestrutura de cuidado em torno da tornozeleira, adentramos os aspectos “desconcertantes” (*unsettling*) do cuidado (Murphy 2015). Isto é, adotamos uma abordagem que opera conscientemente um trabalho político de situar a “economia de afetos” e responsabilidades dentro de um contexto concreto de violência estrutural. Aqui, mesmo que o “cuidado” possa produzir sensações positivas (diminuindo o sofrimento por facilitar a cumplicidade com as normas), ele não deixa de aprofundar as assimetrias de poder, junto com a exploração do trabalho invisibilizado de sujeitos de menor prestígio. Em outras palavras, ao seguir as animações emaranhadas de cuidado que sustentam o artefato tecnocientífico em questão – tanto as mais “cúmplices” do poder hegemônico quanto as mais “resistentes” –, não queremos jamais perder de vista suas implicações geopolíticas.

3 Sobre a discussão acerca das práticas prisionais e sociedade escravista, ver Koerner (2001). Sobre a discussão das relações raciais e de gênero no sistema prisional brasileiro, ver Teixeira e Rodrigues (2021).

Esperamos, com isso, realizar três objetivos que unem considerações analíticas e políticas: além de restituir a importância de coisas e pessoas previamente negligenciadas, queremos ressaltar a importância das infraestruturas do cuidado, demonstrando as limitações de percepções individualizantes da medida penal. Finalmente, esperamos acrescentar densidade à nossa apreensão das consequências reais do sistema de monitoramento eletrônico para o universo heterogêneo de apenados.

## II O cuidado: de terrenos tóxicos a infraestruturas

A noção de cuidado, tão central a discussões analíticas recentes, traz um componente chave para nossa reflexão. Tem sido usada para recuperar a importância de atividades cotidianas relacionadas com a limpeza e manutenção de corpos, espaços domésticos, corredores hospitalares e outras esferas tipicamente relegadas a mulheres e atores com pouco prestígio nas hierarquias políticas usuais (Mol 2008, Engel 2019, Fietz 2020, Guimarães, Hirata e Sorj 2020). Serve para revalorizar a centralidade de atos rotineiros embutidos nos modos de relacionalidade tantas vezes marginalizados e que, quando negligenciados, podem resultar em formas silenciosas de violência cotidiana.

Já não é novidade dizer que a noção analítica tal como se usa atualmente diverge do significado idealizado do senso comum, este associado a um trabalho de dádiva amorosa proferida por cuidadores abnegados (Molinier 2012). Porém, Bellacasa (2017) traz nova densidade ao debate. Em primeiro lugar, questiona o leque relativamente restrito de atividades visadas pelos estudos usuais de cuidado que tendem a privilegiar contextos domésticos e médicos. Conforme Bellacasa, essa limitação seria fruto de uma “perspectiva purista” que subestima o fato que vivemos em (e fazemos parte de) territórios eivados de “venenos” onde os gestos de cuidado estão à obra por toda parte. O desafio que se apresenta seria enfrentar essa realidade problemática, procurando ir além de denúncias simplistas, para acrescentar camadas de entendimento que, na medida do possível, nos permitem cuidar conscientemente uns dos outros – mesmo nos “terrenos tóxicos”. Seria um posicionamento próximo ao recomendado por Haraway (2017), de “permanecer com as encrencas” (*stay with the trouble*).

Ao focar na tornozeleira, certamente nos defrontamos com um objeto tecnológico de cuidado bem mais problemático do que, por exemplo, um leito hospitalar, uma cadeira de rodas ou uma bolsa canguru de bebê. A tornozeleira faz parte de uma estrutura penal já altamente discriminatória e que – como mostraremos aqui – produz “benefícios” nada evidentes. Entretanto, sem jamais minimizar o lugar da crítica radical às estruturas de discriminação, nossa proposta – de resgatar o cuidado num terreno tóxico – é de entender como os pequenos gestos de cuidado e manutenção implicados no uso da tornozeleira aliviam (ou não) o sofrimento, acentuam (ou não) as desigualdades. Nossa abordagem “não inocente”, longe de calar a perspectiva crítica, leva ela para dentro da vida real de pessoas em carne e osso, procurando maneiras de colocá-la a serviço de um mundo que possa ser

parcialmente compartilhado em relação a “projetos praticáveis de liberdade finita, abundância material adequada, sofrimento reduzido e felicidade limitada” (Haraway 1995, 16). Dessa forma, o “cuidado”, como noção analítica, torna-se, mais do que nunca, um posicionamento político.

Um segundo ponto que nos interessa é a exortação de Bellacasa para que nossas análises vão além de visões individualizantes (estas, calcadas numa moralidade neoliberal) para contemplar as maneiras em que o cuidado se inscreve em formas de agir por e para coletividades. No bojo dessa recomendação, a noção de “infraestrutura” – vista aqui como rede de informações, pessoas e objetos projetada para facilitar um objetivo organizacional (Star 1999, Larkin 2013) vem a calhar. Nessa visão, eminentemente relacional, a tornozeleira jamais poderia ser entendida como objeto independente. Por um lado, ela é parte integrante da infraestrutura do processo penal. Por outro lado, ela mesma só existe graças ao suporte de um elaborado sistema infraestrutural. Além do próprio artefato material, as empresas, os softwares, a eletricidade, a transmissão telefônica, assim como um conjunto de pessoas mais e menos qualificadas, são todos elementos de uma rede de apoio vitalmente necessária para o funcionamento do monitoramento eletrônico. Tal como outras infraestruturas, esta dá a impressão de transparência democrática ao mesmo tempo que encerra processos invisibilizados que falam de mundos estratificados crivados de contendas éticas e políticas.

Analistas sugerem que a infraestrutura, até recentemente um tema relativamente negligenciado na literatura acadêmica, só passa a ser problematizada quando ocorre um mal funcionamento, provocando uma quebra de rotina (Bowker e Star 1999). O recente exemplo do deputado federal Daniel Silveira sugere que a problematização de certa infraestrutura requer um elemento a mais: a importância social ou política da rede atingida<sup>4</sup>. Silveira, que teve dúzias de “violações” registradas no uso de sua tornozeleira, tentou justificar que problemas técnicos o impediram de respeitar as regras do sistema. Assim, durante boa parte de tempo de sua medida, conseguiu se esquivar da vigilância das autoridades. Como veremos a seguir, os problemas que Silveira diz ter enfrentado ocorrem de forma rotineira com muitos dos apenados que fazem uso da tecnologia, mas os tribunais geralmente fazem ouvidos moucos quanto às queixas destes. Assim, torna-se evidente como, para nós pesquisadores, resgatar a infraestrutura do esquecimento, dando devida “cidadania” até para seus elementos aparentemente mais banais, é uma maneira de aprofundar nossa compreensão de processos altamente relevantes à justiça social.

### III A tornozeleira como ator-rede

Neste artigo, a tornozeleira apresenta-se como muito mais do que um objeto inerte que apenas operacionaliza a execução de uma pena definida de antemão. Aparece, antes, como um ator-rede cujos componentes heterogêneos acabam exercendo uma influência nada mecânica sobre o próprio percurso da pena. Tornozeleiras eletrônicas têm sido a principal tecnologia utilizada na execução do

4 <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/06/24/daniel-silveira-e-presos-de-novo-por-desrespeitar-uso-da-tornozeleira-eletronica.ghtml>. Acesso em: 5 jul. 2022.

monitoramento eletrônico de presos e presas no Brasil. Esse objeto é instalado com promessas de uma vigilância durante as 24 horas do dia. Funciona a partir da coleta e envio de informações acerca da localização e horário via GPS<sup>5</sup> e GPRS<sup>6</sup> para as centrais/divisões onde ocorre a monitoração eletrônica. Começaram a ser utilizadas em caráter experimental no país em 2007, a partir de iniciativas locais entre agentes públicos e empresas privadas. Em 2010, após discussões na Câmara e Senado, foi aprovada a Lei 12.258/2010<sup>7</sup> para fins de regulação do monitoramento eletrônico. Dentro do conjunto dos benefícios esperados, estão a redução da superpopulação carcerária, a ampliação das possibilidades de ressocialização, a redução de custos e a intensificação da vigilância.

Apesar da tentativa de uniformização do monitoramento eletrônico pela Lei Federal, a literatura no campo das Ciências Sociais (Campello 2014, 2019, Maciel 2014, Lopes *et al.* 2019, Sampaio 2020) aponta para a diversidade de combinações entre o monitoramento eletrônico e contextos locais<sup>8</sup>. Para Rafaelle Souza *et al.* (2019), utilizar a tornozeleira eletrônica para presos provisórios, no contexto de Minas Gerais (Belo Horizonte), tem funcionado mais como um “mecanismo tradicional de punição” – devido ao caráter estigmatizante do objeto e do controle exercido em pessoas que não foram condenadas – do que uma grande inovação tecnológica e com fins de ressocialização. Caminhando nessa direção de análise, Ricardo Campello (2019) entende o monitoramento eletrônico como um “ornitorrinco<sup>9</sup> punitivo”, no qual se reúnem duas lógicas normalmente consideradas opostas: “a promessa humanitária da supervisão penal tecnocientífica e a perpetuação dos massacres em prisões superlotadas” (Campello 2019, 107).

É importante lembrar que as tornozeleiras são produzidas por diferentes empresas comerciais – pelo menos três sediadas no Brasil (propagandeadas como “tecnologias nacionais”), mas incluindo outras do exterior (e.g. Suíça). Competem entre si em licitações estatais por contratos de duração determinada. Cada companhia fabrica um estilo diferente de tornozeleira – com materiais, fechos, espessuras e pesos distintos –, o que em si já ocasiona um número maior ou menor de complicações (as queixas de que certa tornozeleira gera muitas “violações” – a pulseira rompe com facilidade ou descarrega muito rapidamente etc. – podem justificar a não renovação de um contrato.) Mas, além das diferenças na tornozeleira, as empresas promovem, cada uma, um *sistema* tecnológico próprio – mais ou menos funcional – incluindo softwares, computadores e, às vezes, os próprios agentes-monitores.

Esses sistemas são alimentados conforme os mandados judiciais definidos pelo conjunto de magistrados das varas de execuções criminais/penais, para a posterior personalização de possibilidades de circulação pelos territórios. O software é organizado para indicar na tela do computador quem está descumprindo essas regras, indicando as “violações”. No Rio Grande do Sul, o trabalho de monitorar é realizado por agentes penitenciários, servidores do próprio estado alocados na Divisão de Monitoramento Eletrônico (DME) e que passaram por uma capacitação intensa antes de saber lidar com as sutilezas do sistema. Quando, por outro lado, a pessoa que inicialmente monitora a tela do computador é um empregado

5 Global Positioning System - Sistema de Posicionamento Global

6 A sigla diz respeito ao General Packet Radio Service – Serviço de Rádio de Pacote Geral.

7 Lei Federal 12.258/2010: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12258.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12258.htm). Acesso em: 8 jan. 2023

8 A diversidade de usos do monitoramento eletrônico tem relação com sua característica camaleão (Nellis *et al.* 2013). Uma tecnologia que surge nos Estados Unidos e atualmente é utilizada ao redor do mundo, podendo ser adaptada para os mais diversos fins e nos mais distintos sistemas de justiça, assim como nas mais diversas fases da justiça criminal, como antes ou depois das sentenças judiciais.

9 Campello explica que a referência do ornitorrinco é originária da obra de Chico de Oliveira (2013), enquanto uma “Alegoria da sociedade brasileira à semelhança de um ornitorrinco – um animal improvável no interior de uma razão dualista que opõe precariedade e desenvolvimento como dois polos estanques na escala social evolutiva” (Campello 2019, 107).

da empresa comercial (como no Paraná), a informação se organiza de outra maneira. Em um primeiro momento, o que os funcionários da empresa visualizam na tela do computador são números e não pessoas, pois não são profissionais habilitados para atuarem na área criminal. A informação produzida pelo sistema sobre as “violações” é repassada então da empresa para os agentes penitenciários alocados na Central de Monitoração do Paraná, onde números na tela se transformam em identidades. Essas acusações são distribuídas entre os profissionais, conforme suas funções laborais, para análise posterior e contato com as pessoas monitoradas.

Outro componente que pode tornar o sistema de vigilância mais ou menos operacional são as normativas estabelecidas pelo judiciário local sobre os deslocamentos permitidos do sujeito em regime semiaberto. Em Curitiba, por exemplo, a depender do juiz, o usuário de tornozeleira para apenados no regime semiaberto pode sofrer restrições de horário no período noturno. Porém, dentro do horário permitido para saídas, não há imposição quanto aos limites territoriais. Em Porto Alegre, por outro lado, os monitorados do mesmo regime devem – além de observar horários específicos de circulação – restringir-se a determinados itinerários geográficos. O sistema emite um alerta de “violação” não só quando a tornozeleira está descarregada, quando deixa de emitir um sinal ou quando há uma suspeita de tentativa de retirá-la, mas também quando revela que o monitorado se aventurou fora da área ou do horário previsto. Se por algum motivo o apenado precisar se afastar mais de 300 metros desses caminhos, deve primeiro solicitar e receber uma autorização dos agentes penitenciários ou do Juizado.

O que todos os sistemas têm em comum, contudo, é certo “design discriminatório” (Benjamin 2019), isto é, o software é programado para classificar como “violação” qualquer informação emitida pela tornozeleira indicando desvio do comportamento esperado. Por exemplo, em Porto Alegre, ao reparar o alerta de violação no software, o agente penitenciário deve disparar um e-mail para o Judiciário relatando que o monitorado está em “fuga”. Além do envio de um alerta para o próprio monitorado. Apesar de nossas observações sugerirem que muitos, senão a maioria, dos alertas sejam resultado de erros<sup>10</sup> de funcionamento da própria tecnologia, a linguagem rotineira do programa não reconhece outra possibilidade além da violação (subentendido, ação intencional). É como se fosse mais provável as pessoas usando tornozeleiras cometerem uma infração do que a maquinaria apresentar um defeito. Cabe ao apenado “se mexer” se quiser provar o contrário – tentando fazer contato com a central de monitoramento, respondendo à convocação do Tribunal, e apresentando evidências convincentes (receitas médicas, atestado de emprego etc.) para corroborar sua narrativa de inocência. Aguarda então a decisão judicial inspirada nas análises geradas a partir da expertise de quem compreende as minúcias do sistema do monitoramento: os trabalhadores das centrais (Campello e Alvarez 2022).

Aliás, o sistema não apenas retrata quem utiliza a tornozeleira como eterno suspeito, mas também tende a confirmar essa previsão ao propiciar o encarceramento daqueles que não se adaptam ao dispositivo eletrônico. Entre os ingres-

10 Para Ricardo Campello e Marcos Alvarez (2022), esses erros não têm a ver com a não operacionalização do sistema. Eles são inerentes à própria constituição e performance do monitoramento eletrônico: tornam o funcionamento deste conjunto tecnológico nebuloso tanto para operadores do Direito quanto para as pessoas monitoradas.

dos presídios (pelo menos em Porto Alegre), há sempre um contingente de usuários de tornozeleiras – não porque cometeram mais delitos (revelados pelo monitoramento eletrônico), mas porque não aprenderam a lidar adequadamente com o equipamento, e assim geraram “castigos” na forma de períodos adicionais de encarceramento.

Vemos, então, que existem muitos “atores” no sistema que podem facilitar ou dificultar o bom funcionamento da tornozeleira eletrônica. Nos parágrafos a seguir, pretendemos ilustrar essa afirmação, demonstrando com dados etnográficos como o uso bem-sucedido desse artefato depende de muito mais do que mediações técnicas ou a obediência mecânica ao que reza o manual. Depende daquilo que chamamos uma infraestrutura de cuidado – uma rede de apoio que inclui não só saberes e instrumentos adequados, mas também o engajamento dedicado de certos “cuidadores”.

#### IV Pessoas como infraestruturas

Considerar a rede infraestrutural que facilita a vida de uma pessoa usando tornozeleira significa ir além de pensar exclusivamente nos seus termos físicos, como se se tratasse de “sistemas articulados de rodovias, canos, fios ou cabos” (Simone 2004, 407). Para a pena “funcionar”, não basta apenas que o indivíduo seja responsável pelos “termos físicos” e que saiba gerir seus limites de território e horário; deve haver uma colaboração entre diversos atores – *não humanos e humanos* – que acabam afetados pela pedagogia da tornozeleira. É nesse sentido, de apreender sujeitos normalmente invisibilizados, que adentramos a noção das próprias “pessoas como infraestrutura” (*people as infrastructure*).

Cunhada por AbdouMaliq Simone (2004), a partir de observações sobre os habitantes na cidade de Joanesburgo na África do Sul, essa noção chama atenção para a necessidade fundamental de determinadas figuras humanas nas redes de relações que facilitam (ou barram) certos fluxos urbanos, isto é, nas “plataformas que fornecem e reproduzem a vida” (Simone 2004, 408). Chelcea e Iancu (2015) aproveitam a ideia de “pessoas como infraestrutura” no seu trabalho etnográfico sobre a circulação do tráfico urbano na capital de Romênia. Mostram como os “parcagii” (guardadores de carro) organizam o fluxo e o estacionamento dos carros, ao mesmo tempo em que ampliam seu próprio leque de relações com o comércio local e com os donos dos automóveis. Em outras palavras, é graças à sua necessidade de compensar rendas instáveis e empregos precários com as atividades de flanelinha que se garante o fluxo do trânsito urbano.

Embora as análises de Simone (2004) e de Chelcea e Iancu (2015) sejam centradas no fenômeno urbano, encontramos paralelos com as “plataformas” que dão sustento ao universo de usuários de tornozeleiras lutando por uma vida digna. Ao pensarmos em “pessoas como infraestrutura” no sistema de monitoramento eletrônico, tornamo-nos sumamente conscientes das coletividades envolvidas na sua sustentação (Danholt e Langstrup 2012, Langstrup 2013, Weiner e Will 2018). Ao estender essa abordagem para incorporar “infraestruturas do cuidado” (Langstrup

2013), nosso propósito é deslocar o foco analítico de seres humanos, autônomos e distantes, para as práticas que revelam claramente o quanto “os seres humanos estão enredados com materialidades, tecnologias e outros elementos” (Langstrup e Danholt 2012, 525). Esperamos, em particular, tornar visível a maneira como práticas frequentemente lidas como “autocuidado” (*self-care*) estão permeadas de relações de dependência que desempenham um papel fundamental no alcance de determinados objetivos programáticos.

A seguir, descrevemos situações em que a rede de relações se mostra central ao bom funcionamento da tornozeleira. Para o usuário de tornozeleira procurando aceder a um emprego remunerado, um antigo empregador com quem mantém contato mesmo depois do período de encarceramento faz toda a diferença. Para o infrator se digladiando com as idiosincrasias burocráticas do monitoramento eletrônico, o sucesso do regime semiaberto pode depender de um vizinho que possui número de telefone fixo ou uma irmã disposta a ficar horas no telefone para, em nome do apenado, justificar uma aparente violação ou marcar audiência. À medida que nos aproximamos das situações etnográficas, torna-se evidente como o trabalho rotineiro de cuidado realizado principalmente por mulheres – irmãs, avós ou companheiras – através de afetos, aconselhamentos, a garantia de uma renda mínima, ou cuidados realizados com a própria tornozeleira - assume os contornos de uma infraestrutura essencial para o “bom cumprimento” da pena.

#### **a. Elton e Gilmar: Quando a infraestrutura dá mais ou menos certo**

142

Começamos pelas histórias Elton e Gilmar, dois residentes de regiões distantes do centro de Porto Alegre que, não obstante trajetórias pessoais bem distintas, tiveram experiências bem-sucedidas com a tornozeleira. Gilmar, cuja experiência nos foi narrada pela companheira enquanto ela aguardava atendimento na fila da Vara de Execuções Criminais (VEC) da Defensoria Pública em Porto Alegre, tinha cumprido uma pena de um ano e sete meses em regime fechado. Elton, solteiro, na faixa dos 40 anos de idade, entrevistado em sua casa, tinha ficado em regime fechado por dez anos. Mas tinham em comum o fato de que, ao saírem da unidade do fechado, receberam uma relativa “liberdade” em regime semiaberto mediante uso da tornozeleira eletrônica. Na época de nossa investigação de campo, cada um tinha vivido com o artefato acoplado no corpo há mais de um ano. A experiência dos dois homens era semelhante, antes de tudo, em relação ao mundo do trabalho. Apesar de ostentar a marca visível de uma categoria criminal estigmatizada – a tornozeleira –, ambos gozavam de uma ocupação fixa com renda garantida.

Como tinham conseguido essa façanha? Certamente, as relações e capacidades desenvolvidas já antes do encarceramento tinham um papel importante. Quando Gilmar foi preso, já havia passado mais de dez anos desde o crime pelo qual estava sendo autuado. Gozava de uma vida “estruturada”, com mulher, filhos e emprego, de carteira assinada, trabalhando num frigorífico. O tempo de cadeia não rompeu com a sua possibilidade de voltar para essa vida. É a mulher de Gilmar que nos relata com orgulho como o antigo chefe de Gilmar o aceitou de volta, e

o juiz responsável, confiando nos relatórios das assistentes sociais, deu seu aval. Agora, sob o olhar vigilante da esposa, Gilmar acorda todos os dias às 5h da manhã para carregar a tornozeleira antes de sair. A van, em serviço fornecido pela empresa, segue uma rota bem definida para chegar ao trabalho em uma cidade próxima e “quando um motorista novo decidiu fazer outro trajeto, meu marido ligou na hora [para a Divisão de Monitoramento] para avisar e para arrumar a permissão”.

A natureza do trabalho de Elton é algo diferente. Exerce a profissão autônoma de tatuador desde antes do encarceramento. Seu local de trabalho é a sua própria casa. Assim, não foi necessário pedir a permissão da Central para se deslocar em busca de um ofício ou entrar nas filas burocráticas para autorizar deslocamentos diários para chegar ao serviço. Ele comenta, com certa ironia, que provavelmente consta nas estatísticas da Divisão de Monitoramento Eletrônico como “desempregado”. Apesar de não ter precisado dessas autorizações, Elton é obrigado a acionar sua rede de apoio familiar (principalmente feminina) para sobreviver nas circunstâncias impostas pela tornozeleira. A compra de itens necessários para suas atividades rotineiras – como tintas para as tatuagens e até itens de supermercado – exige deslocamentos que extrapolam os 300 metros permitidos pelo juiz. Aí que vemos como seu trabalho “autônomo” depende da ajuda fundamental de sua mãe e de sua irmã.

O interessante é que Gilmar e Elton tinham encontrado as mesmas dificuldades em lidar com o dispositivo que outros apenados. Gilmar enfrentou um período quando seu aparelho emitia um alerta quase diário nas telas de monitoramento de que estava “sem bateria”. Elton falou de como o sistema o acusava de violar os limites de território quando, de fato, não havia saído de seu espaço domiciliar. Mas, nenhum dos dois tinha a experiência de ter recebido um “castigo”, ou regressão da pena por ter violado as regras do monitoramento eletrônico. Com a ajuda sustentada de suas parentes e de uma expertise para lidar com elementos burocráticos e tecnológicos, tinham conseguido demonstrar que as supostas violações eram resultado não de um ato intencional deles, e, sim, de erros do sistema. Conseguiram manejar o sistema e tinham acesso a tecnologias – como celulares *smartphone* e acesso à Internet – para facilitar a comunicação e o envio de comprovantes à DME.

A centralidade das pessoas enquanto infraestrutura de cuidado fica ainda mais evidente quando adentramos nas minúcias da gestão do espaço domiciliar. Em primeiro lugar, alguém tem que garantir o sustento de casa. Especialmente no caso de homens que não conseguem emprego por causa dos constrangimentos (legais e sociais) da tornozeleira, essa responsabilidade toca geralmente para as mulheres. Dona Maria, por exemplo, uma simpática senhora no auge dos seus 70 anos de idade, teve a experiência de conviver durante mais de seis meses com seu genro e neto, ambos com tornozeleira. Na época, os homens não encontravam emprego e a filha adulta de Dona Maria estava ocupada em tempo integral cuidando de seu recém-nascido. Assim, cabia a Dona Maria intensificar seu trabalho de faxineira para pôr comida na mesa. Apesar das dificuldades, ela comenta que achava a vida mais fácil nessa época do que quando os “rapazes” estavam presos

em regime fechado, pois, naquela época, ela “deixava de comer para levar a sacola para eles [na cadeia]”.

O sustento da casa foi realizado também por Rosa – mulher de 23 anos de idade, mãe de duas crianças –, que buscava atendimento para o companheiro na fila da VEC. Rosa conta como, já que a tornoeleira impedia o companheiro de conseguir emprego, ela foi obrigada a dobrar seu turno de trabalho como cuidadora. Além de intensificar o ritmo de suas atividades profissionais, Rosa cuidava da tornoeleira, que parecia nunca completar a carga: “Estava com problema, ela não carregava, mas não fomos reclamar porque ficamos com medo deles prenderem meu marido”. Para este não ser acusado de “fuga” ou pegar “castigo”, Rosa diz que passava o seu turno de trabalho noturno ligando a cada meia hora para o companheiro. Queria que ele acordasse e verificasse se o carregador estava funcionando como deveria. Também, ajudava seu marido a improvisar soluções técnicas envolvendo, por exemplo, o acesso a um cabo de extensão para poder carregar o aparelho enquanto se locomovia pela casa, ou (quando, posteriormente, este conseguiu um trabalho) a compra de carregadores portáteis que pudesse usar enquanto trabalhava de cobrador de ônibus circulando por rotas definidas pela cidade.

O mesmo acontecia com Marta, cujo marido estava com tornoeleira eletrônica há seis meses, e havia vivenciado uma série de problemas, cada vez que o aparelho deixava de emitir um sinal regular: “tem que cuidar toda hora para ver se está ligada”. Marta, assim como Rosa e Dona Maria, era responsável pelo sustento da casa, pela vigilância cotidiana da tornoeleira e pelos aconselhamentos e tentativas de acalmar os ânimos quando o usuário da tornoeleira perdia a paciência: “Eu converso bastante com ele... tem dias que ele está nervoso e diz que vai dar uma marretada nela [a tornoeleira]. Daí eu digo que não”. O marido da Marta estava no seu terceiro dispositivo, mas nunca tinha cumprido um “castigo”, já que sempre conseguiam demonstrar que o problema era devido a um erro técnico do sistema ou um defeito na própria tornoeleira. Na visão de Marta, isso ocorria porque a SUSEPE<sup>11</sup> colocava “tornoeleiras usadas” nas pessoas.

Além de acompanhar o companheiro nessas aventuras por trocas de tornoeleira e vivenciar a tensão de possíveis “castigos”, era Marta quem resolvia as questões de papelada do seu processo e quem se dirigia à Defensoria para obter informações sobre sua pena. De fato, seu marido só estava prestes a se livrar da tornoeleira porque Marta estava empenhada em convencer as autoridades de que tinha esgotado o tempo da medida que tinha sido originalmente estipulado na Justiça.

Através dessas narrativas, constatamos a centralidade do apoio das pessoas – especialmente o trabalho de cuidado protagonizado pelas mulheres – e redes para realizar o uso protocolar da tornoeleira. Resta a pergunta: o que acontece quando falta esse elemento na infraestrutura de cuidado?

### **b. Manoel e Alcides: as fragilidades nas redes de apoio**

Manoel e Alcides habitam em territórios periféricos da cidade de Porto Alegre. Homens solteiros na faixa dos 50 anos, cada um mora sozinho em residências de

11 A SUSEPE (Superintendência dos Serviços Penitenciários) é o órgão responsável por planejar e executar a política penitenciária do Rio Grande do Sul.

Maiores informações em: [http://www.susepe.rs.gov.br/conteudo.php?cod\\_menu=185](http://www.susepe.rs.gov.br/conteudo.php?cod_menu=185). Acesso em: 5 jun. 2022.

apenas uma peça. Tiveram em suas trajetórias um longo tempo de encarceramento – Manoel preso durante dez anos, Alcides durante mais de vinte anos – e, na hora de nosso encontro, cada um estava com a tornozeleira eletrônica há menos de um ano. Agora, em regime semiaberto, ambos se queixavam de que não encontravam emprego. Manoel, com apenas a capacitação fornecida pelo sistema prisional, denominava-se artesão. Alcides sem nenhuma formação particular, dizia-se atrapalhado pelo estigma do passado prisional. Eles também sofriam com os conflitos entre facções rivais, tendo que evitar certos territórios da cidade.

Manoel, diferente de Alcides, tinha certa infraestrutura de relações. Morava próximo de uma prima e de sua sobrinha e era apoiado por trabalhadoras da assistência social. Essa rede de mulheres o acompanhava ao hospital e comprava alimentos para sua subsistência, garantia passagens de ônibus e enviava comprovantes através do e-mail para o monitoramento eletrônico quando necessário. Porém, a precariedade de sua situação, assim como a de outras pessoas de sua rede, deixava furos na sua organização de rotina. Consideremos, como exemplo, o simples acesso a um número de telefone.

De acordo com Manoel, para qualquer “saída” fora da trajetória predefinida, é necessário ligar para a Divisão de Monitoramento Eletrônico um mês antes para agendar o que é conhecido como “passeio”. Quando a saída é autorizada, a pessoa pode circular pela cidade sem restrições de território e horário, o que facilita, por exemplo, ir atrás de um trabalho. “Eu consegui um [passeio], mas eu não sabia que tinha conseguido. Liguei para eles [na DME] pedindo uns três dias e eles não me retornaram. Eles têm o telefone da minha sobrinha, mas ela não me passou as informações. Então eu perdi esses dias [e, subentendido, a possibilidade de um emprego]”. Complicando mais ainda sua vida, Manoel reclamava de dificuldades em agendar um novo passeio, pois suas ligações para a Divisão não eram atendidas. Com um celular antigo que operacionalizava apenas ligações e SMS (sem acesso à Internet), simplesmente não conseguia realizar os procedimentos básicos do sistema.

Alcides, por sua vez, aparentemente não tinha nenhuma rede de apoio. Era separado da mulher, não tinha mais contato com o pai e não tinha autorização para visitar a filha por falta de pagamento de pensão. Na sua visão, a tornozeleira estava “atrapalhando a sua vida”, pois não conseguia emprego e muito menos reinserção na vida social. Reclamava em especial de toda a burocracia envolvida em conseguir um trabalho estando vinculado ao monitoramento eletrônico:

Eles colocam comprovante pra tudo. Tu já viu a carta de emprego deles? Tem um monte de regras e tu precisa do comprovante todo dia... todo dia seu patrão vai ter que assinar um comprovante falando que tu esteve lá. Quem vai querer essa responsabilidade? Além de que tem uma vistoria que eles fazem antes de tu começar a trabalhar... Quem vai querer se expor assim?

Havia realizado dois “bicos”: em um deles queimou o seu braço enquanto lim-

pava exaustores de um restaurante, mas – como ele destaca – não foi indenizado nem pago pelo proprietário do local. No segundo, para um serviço de pintura, foi pago apenas 40 reais. Sem conseguir outro serviço, sua rotina era passar os dias em casa: “Fico em casa o dia todo, sem fazer nada. Não consigo outra coisa”. Tinha se matriculado em um curso à distância, mas não iria conseguir fazer porque não tinha dinheiro e muito menos computador para seguir os estudos. Além disso, não conseguia realizar um tratamento de saúde devido aos limites impostos pelo sistema de monitoramento: “Tenho problemas de saúde e perdi a data dos exames que deveria ter feito porque não consegui liberação para ir. Tentei ligar para eles (na Divisão de Monitoramento), mas não consegui. Não consigo nem ir às minhas consultas”.

Acionamos essas duas narrativas para destacar como redes de apoio fragilizadas ou mesmo inexistentes trazem uma série de empecilhos que dificultam o objetivo principal (pautado nos discursos oficiais) da tornozeleira eletrônica, a saber, a ressocialização. Nem Manoel nem Alcides conseguem encontrar um trabalho fixo. Manoel está em conflito constante com a burocracia, sendo o desencontro de informações o que levou à perda da relativa liberdade à qual tinha direito. O fato de Alcides estar sozinho na fila da Defensoria – enquanto tantos outros usuários de tornozeleira têm mulheres para acompanhar ou mesmo substituí-los – já indica certa fragilidade na sua rede de relações. Nem um nem outro consegue trabalho, cursos de capacitação ou sequer tratamentos de saúde. Têm, ao contrário, contas para pagar, uma moradia caindo aos pedaços e alguns “bicos” com pagamento irrisório ou que nem chega a suas mãos. A falta de infraestrutura pré-existente de cuidado torna o efeito da tornozeleira inócuo senão contraproducente. Passamos agora a considerar casos em que a tornozeleira em si pode ser um empecilho para a manutenção das redes frágeis que existem.

146

### **c. Ana, Bruna, Mário e Rodrigo: Impedidos de cuidar dos outros**

As redes de cuidado são *o sine qua non* da tornozeleira, no sentido de que criam as condições de possibilidade para os apenados sobreviverem, mesmo com os limites impostos pelo monitoramento eletrônico. Cabe acrescentar, no entanto, que este artefato também pode agir para romper os circuitos de reciprocidade, colocando em perigo a própria manutenção das relações. Arguiremos que, dependendo da atuação dessa infraestrutura, a tornozeleira – longe de promover os objetivos ostensivos do sistema – pode se tornar um impedimento à reinserção social do usuário, inclusive fragilizando as relações de cuidado existentes.

Ana e Bruna, amigas na faixa dos 30 anos de idade, aguardam a sentença de um crime de roubo que teriam realizado juntas em uma cidade da região metropolitana. Ficaram dois meses presas no presídio feminino da capital antes de conseguir a tornozeleira eletrônica graças à intervenção de um advogado particular. Estão há seis meses com o aparelho no tornozelo, sem complicações ou “castigos”. Bruna vive com seus dois filhos, tem o auxílio financeiro da irmã para sobreviver e frequentemente toma as refeições na casa dela. Ana mora na casa da

sogra, com sua filha de dois anos e o companheiro. No dia da conversa, ele recém havia instalado a tornozeleira após três meses de espera e estava nervoso porque o carregador do aparelho já apresentava defeito.

Mesmo tendo experiência como funcionárias terceirizadas (fazendo “serviços gerais” em instituições de saúde) antes da prisão, nenhuma das mulheres conseguia emprego. Diziam enfrentar muito estigma nas empresas de cadastro de vagas laborais, onde ouviam frases como: “está de tornozeleira, a firma não quer ex-detenta”. Na fala de uma como da outra, a dificuldade de conciliar suas obrigações maternas com os limites impostos pela tornozeleira eram recorrentes. Ana não conseguiu cuidar do filho mais velho, fazendo-lhe companhia quando passou a noite no hospital, pois não podia sair de casa depois das 20h. Bruna, por sua vez, optou por deixar seu bebê (com poucos meses de vida) morando com uma tia, justamente porque tinha receio de ocorrer alguma emergência, sem que ela conseguisse se deslocar para providenciar ajuda. A tornozeleira também tinha levado elas a perderem reuniões familiares – por exemplo, para comemorar o aniversário de 15 anos de uma parente ou para participar das festas do Natal. Além de todos os outros problemas, queixavam-se da dificuldade em ajudar com as tarefas básicas da vida doméstica. Por exemplo, num bairro em que a falta de água era um problema cotidiano, nunca tinham certeza de poder encher seus baldes num bico (torneira) dentro do território permitido pelo sistema de monitoramento. Ana resumiu sua experiência com a tornozeleira dizendo que era “igual uma prisão”; a líder comunitária e amiga que estava acompanhando nossa conversa complementou: “Preso na senzala”.

Essas dificuldades em cumprir as obrigações mínimas de cuidar dos outros foram também compartilhadas por Juliana e seu companheiro Mário – casado há mais de três anos com Juliana, e na espera do primeiro filho. Assim como em tantas outras histórias relatadas acima, era Juliana quem sustentava a casa, acompanhava o marido em todas as etapas do processo penal, além de auxiliar no cuidado da sogra. Era justamente a saúde delicada dessa mulher idosa que tinha sido causa do primeiro “castigo” de Mário. Ao socorrer a sua mãe, que parecia estar sofrendo um Acidente Vascular Cerebral (AVC), saiu de casa de madrugada – o que despertou um alerta no sistema, assinalando uma violação de horário. O juiz não aceitou a justificativa de Mário e, assim, ele acabou cumprindo um “castigo” de um mês na Cadeia Pública de Porto Alegre.

Na vez que os encontramos, o casal estava na Defensoria para justificar uma segunda violação acusada pelo aparelho: Mário constava como foragido porque tinha atrasado 20 minutos do tempo previsto para o retorno para casa. Juliana estava ansiosa na espera do encaminhamento judicial, porque caso a juíza não aceitasse a justificativa, Mário poderia retornar para a cadeia para cumprir um novo “castigo”. Ela tinha receio de dar à luz sozinha no hospital, sem ter alguém para cuidar dela e da criança, pois sua família extensa mora no interior. O seu maior medo era “precisar sair correndo para ter o neném e ele não poder ir”.

De maneira semelhante, Rodrigo, acompanhado de sua irmã, buscou o serviço da Defensoria para justificar uma violação de território assinalada pelo sistema

de monitoramento quando sua filha pequena estava internada com problemas respiratórios. Ele tinha conseguido a autorização para se deslocar até o hospital. Porém, no retorno para casa, passou no Posto de Saúde para pegar medicamentos para a garota, se dando conta, tarde demais, que o lugar estava fora dos limites permitidos. O sistema já tinha disparado um alerta de “foragido”. Rodrigo não trabalhava formalmente, apenas realizava alguns “bicos” na vizinhança, mas era destacado pela sua irmã como uma presença essencial na sua casa: “ele quem cuida das filhas e da mãe idosa, que tem hérnia e está com problemas de cabeça”. Visto que sua companheira – e mãe das crianças – tinha se afastado da família, as atividades domésticas de Rodrigo envolviam funções como cozinhar, levar as filhas na escola (dentro da sua rota permitida) e dar remédio para a mãe.

Posteriormente soube que Rodrigo havia sido apreendido novamente para cumprir um “castigo”. Ele estava há sete anos em um vai e vem entre sua casa e a prisão devido às violações que ocorriam regularmente em relação à tornozeleira eletrônica e os “castigos” incorridos por causa do não cumprimento de algumas regras. Na tentativa de justificar a falta, havia recorrido diversas vezes à Defensoria – como na vez que encontramos ele com a irmã. Porém, mesmo com um documento favorável assinado pelo defensor, o “castigo” ainda pairava sem trégua no horizonte.

## Reflexões finais

Cartilhas definindo os bons usos da tornozeleira anunciam como seus vários elementos – os sinais luminosos, aconselhamentos e recomendações realizados por profissionais da segurança etc. – são projetados para trabalhar em conjunto na formação de um sujeito autônomo, responsável e gestor dos seus riscos: um carcereiro de si (Campello 2019). Contudo, na prática, a autonomia do sujeito – o que poderia aproximá-lo de uma racionalidade neoliberal – é mediada por múltiplas dependências: das relações de trabalho estabelecidas antes do cumprimento da pena, das permissões administrativas para autorizar uma suspensão momentânea das restrições de trajetória, do equipamento (telefone, carregador, extensão, etc.) para garantir o funcionamento adequado da maquinaria, das redes de telefonia para transmitir os sinais para a central de monitoramento, dentre outros. Antes de tudo, essa rede sociotécnica deve incluir aliados humanos prontos para sustentar a casa, produzir aconselhamentos, procurar produtos necessários e acompanhar o apenado nas várias etapas burocráticas – solicitações, notificações e justificações – do cumprimento de sua pena. Por mais que existam esforços na construção de subjetividades individuais, os ajustes e enjambres para cumprir com as determinações do monitoramento eletrônico são práticas coletivas.

A essas alturas, cabe voltar ao caso do deputado Daniel Silveira. Preso em fevereiro de 2021, tinha passado pouco tempo na prisão quando o Tribunal autorizou sua ida para a prisão domiciliar mediante uso de tornozeleira eletrônica. Inicialmente, o aparelho parecia vir a calhar, servindo como substituição do encarceramento. Seu advogado arguiu, porém, que o equipamento era intolerável:

estava sujeito a falhas, não foi verificado, e parecia ter “vida própria”, produzindo “vibrações e estranhos ruídos” sem nenhum motivo aparente. Foi só depois de ele ter cometido mais de 30 violações da tornozeleira eletrônica – entre as quais, quatro relacionadas ao rompimento da cinta/lacre, 22 pertinentes à falta de bateria e cinco referentes à área de inclusão – que Silveira foi enviado de volta para regime fechado<sup>12</sup>. Podemos perguntar: se para um deputado federal com uma vasta infraestrutura de apoio tecnológico e humano, a tornozeleira é intolerável, o que será para as Anas e Alcides da vida? É evidente que o fato de acumular nada menos de 30 violações no sistema antes de sofrer um “castigo” também sublinha o papel fundamental dos atributos de prestígio, dinheiro e poder na interação com o sistema de monitoramento eletrônico.

Graças a nossas experiências etnográficas, foi possível neste artigo contar histórias de presos comuns – histórias em que as questões de raça, gênero e classe são evidentes, em que o próprio design da tornozeleira acentua as suspeitas que pesam constantemente sobre o comportamento de pessoas pobres, de baixa escolaridade e geralmente não brancas. As pessoas que acessam o atendimento gratuito da Defensoria são aquelas que moram em peças ou bairros marcados pela falta de luz e água, que se desdobram em mais de um trabalho, e que são obrigadas a peregrinar por burocracias cujas regras lhes são confusas, senão completamente opacas. Sua necessidade de uma “infraestrutura de cuidado”, incluindo amigos e parentes com condições mais vantajosas, é enorme. É a base dessa rede de apoio que deve se esforçar para se adequar ao sistema de monitoramento eletrônico para não pegar mais “castigos”, e assim perpetuar sua presença no sistema penal. Contudo, a ironia é que os seus “cuidadores” são frequentemente tão desamparados quanto os usuários de tornozeleira.

Foi a aproximação etnográfica da experiência de quem usa tornozeleira que nos convenceu de que o sucesso ou fracasso dessa inovação tecnológica não deve ser entendido exclusivamente em termos dos elementos técnicos e muito menos de uma atitude individual de obediência ao que indica os manuais. Aquilo que chamamos uma infraestrutura de cuidado – redes de apoio, incluindo pessoas (em particular, mulheres) com saberes e instrumentos adequados, além de uma abnegada dedicação – é central para o bom funcionamento do sistema. A insuficiência dessa infraestrutura pode tornar a tornozeleira um estorvo na vida do apenado, pondo em risco as tênues conexões e redes de cuidado existentes. Em suma, a apreciação da experiência vivida por esses tantos usuários de tornozeleira nos levou a reconhecer a importância de refletir sobre esse “terreno tóxico do cuidado”, justamente para jogar luz sobre as engrenagens miúdas de poder e exclusão que tanto pesam sobre o sistema penal atual.

12 <https://noticias.r7.com/brasil/defesa-de-daniel-silveira-diz-que-tornozeleira-tem-vida-propria-e-emite-ruídos-estranhos-29062022>. Acesso em: 5 jul. 2022.

## Referências

- Bassani, Fernanda. 2011. “Amor bandido: cartografia da mulher no universo prisional masculino”. *Dilemas-Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, nº 4: 261–80.
- Bellacasa, Maria Puig de la. 2017. *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Benjamin, Ruha. 2019. “Discriminatory design, liberating imagination”. In *Captivating technology: Race, Carceral Technoscience, and Liberatory Imagination in Everyday Life*, organizado por Benjamin Ruha, 1–22. Durham: Duke University Press.
- Bowker, Geoffrey C., e Susan Leigh Star. 1999. *Sorting things out: Classification and its consequences*. Cambridge: The MIT Press.
- Campello, Ricardo Urquiza, e Marcos César Alvarez. 2022. “É bloqueio de sinal”: Monitoramento eletrônico, punição e autoridade sociotécnica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 37, nº 109: 1–16.
- Campello, Ricardo. 2014. “Circulações governadas: o monitoramento eletrônico de presos no Brasil”. *Aurora: Revista de Arte, Mídia e Política* 7, nº 19: 51–69.
- Campello, Ricardo. 2019. “Fases e interfaces de um dispositivo tecnopenal: O monitoramento eletrônico de presos e presas no Brasil”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Carrara, Sérgio e Vianna, Adriana. 2006. “‘Tá lá um corpo estendido no chão...’: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro”. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, nº 16: 233–49.
- Chelcea, Liviu e Iancu, Ioana. 2015. “An anthropology of parking: Infrastructures of automobility, work, and circulation”. *Anthropology of Work Review* 36, nº 2: 62–73.
- Danholt, Peter, e Henriette Langstrup. 2012. “Medication as infrastructure: Decentering self-care”. *Culture Unbound* 4, nº 3: 513–32.
- Eilbaum, Lucía, e Flavia Medeiros. 2016. “‘Onde está Juan?’: moralidades e sentidos de justiça na administração judicial de conflitos no Rio de Janeiro”. *Anuário Antropológico* 41, nº 1: 9–33.
- Engel, Cintia. 2020. “Compondo demências: entre interações medicamentosas e rotinas”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.
- Fietz, Helena. 2020. “Construindo Futuros, provocando o Presente: Cuidado familiar, moradias assistidas e temporalidades na gestão da deficiência intelectual no Brasil”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Godoi, Rafael. 2015. “Fluxos em cadeia: As prisões em São Paulo na virada dos tempos”. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.
- Guimarães, Nadya, Helena Hirata, e Bila Sorj. 2020. *O gênero do cuidado: Desigualdades, significações e identidades*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Haraway Donna. 1995. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, nº 5: 7–42.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Koerner, Andrei. 2001. “O impossível panóptico tropical-escravista: práticas prisionais, política e sociedade no Brasil do século XIX”. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*,

Helena Patini Lancellotti e Claudia Lee Williams Fonseca

nº 35: 211–24.

Lago, Natália Bouças do. 2019. “Jornadas de visita e de luta: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Langstrup, Henriette. 2013. “Chronic care infrastructures and the home”. *Sociology of health & illness*, nº 35: 1008–22.

Larkin, Brian. 2013. “The Politics and Poetics of Infrastructure”. *Annual Review of Anthropology*, nº 42: 327–43.

Lima, Jacqueline Ferraz de. 2013. “Mulher Fiel: as famílias das mulheres dos presos relacionados ao Primeiro Comando da Capital”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos.

Maciel, Welliton Caixeta. 2014. “Os ‘Maria da Penha’: uma etnografia de mecanismos de vigilância e subversão de masculinidade violentas em Belo Horizonte”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

Melo, Juliana. 2017. “A conexão entre a cadeia e a periferia no aprisionamento das famílias”. Entrevista concedida a IHU On-Line. *IHU: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, nº 506: 37–43.

Mol, Annemarie. 2008. *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. London: Routledge.

Molinier, Pascale. 2012. “Ética e trabalho do care”. In *Cuidado e cuidadoras: As várias faces do trabalho do care*, organizado por Helena Hirata, e Nadya Araujo Guimarães, 29–44. São Paulo: Atlas.

Murphy, Michelle. 2015. “Unsettling care: Troubling transnational itineraries of care in feminist health practices”. *Social studies of science* 45, nº 5: 717–37.

151

Nellis, Mike, Kristel Beyens, e Dan Kaminsky. 2013. “Introduction: Making sense of electronic monitoring”. In *Electronically monitored punishment: International and critical perspectives*, 1–18. New York: Routledge.

Sampaio, João Marcos Francisco. 2020. “Monitoramento eletrônico: Poder, Capital e Ciência na Análise de uma Tecnologia de Governo”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Alagoas.

Santos, Simone Ritta dos. 2014. *Mulheres de preso, mulheres de respeito. Uma etnografia sobre as relações familiares entre as mulheres e seus homens presos no sistema prisional do RS*. Brasil: Novas Edições Acadêmicas.

Simone, AbdouMaliq. 2004. “People as infrastructure: intersecting fragments in Johannesburg”. *Public culture* 16, nº 3: 407–29.

Sinhoretto, Jacqueline. 2014. “Seletividade penal e acesso à justiça”. In *Crime, polícia e Justiça no Brasil*, organizado por Renato de Lima, José Ratton, e Rodrigo de Azevedo, p. 400–10. São Paulo: Contexto.

Sinhoretto, Jacqueline. 2018. “Violência, controle do crime e racismo no Brasil contemporâneo”. *Novos Olhares Sociais* 1, nº 2: 4–20.

Souza, Rafaelle Lopes. 2019. “Análise do controle e punição exercidos pela monitoração eletrônica em Minas Gerais”. In Encontro Anual da ANPOCS, 43, Caxambu, 21-25 de outubro de 2019. *Anais do 43 Encontro Anual da ANPOCS*, 2019.

Star, Susan Leigh. 1999. “Ethnography of Infrastructure”. *American Behavioral Scientist*, nº 43: 377–91.

Helena Patini Lancellotti e Claudia Lee Williams Fonseca

Teixeira, Alessandra, e Wallesandra Souza Rodrigues. 2021. “Em busca da ‘Redenção de Cam’: racialidade e interseccionalidade numa prisão de mulheres”. *Afro-Ásia*, nº 63: 415–46.

Weiner, Kate, e Catherine Will. 2018. “Thinking with care infrastructures: people, devices and the home in home blood pressure monitoring”. *Sociology of health & illness* 40, nº 2: 270–82.

## Os fins do cuidado: processos de tomada de decisão, suportes avançados de vida e cuidados paliativos

*The ends of care: decision-making processes, advanced life support and palliative care*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10589>

**Lucía Copelotti**

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

ORCID: 0000-0002-3992-4804

[luciacopelotti@gmail.com](mailto:luciacopelotti@gmail.com)

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – PPGAS/IFCH/ UNICAMP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP. Pesquisa temas relacionados aos cuidados de fim de vida, morte e morrer.

153

Neste artigo reflito sobre a produção do cuidado na prática clínica em cuidados paliativos. Com base em pesquisa etnográfica, resultante da observação dos atendimentos realizados pelo Serviço de Cuidados Paliativos de um hospital-escola do estado de São Paulo a pessoas com doenças que ameaçam a continuidade da vida, discuto como os processos de *tomada de decisão* em torno do uso de suportes avançados de vida explicitam as contradições, os ajustes e a situacionalidade do fazer cuidado nesse contexto. Assim, a partir da descrição extensa das práticas e rotinas assistenciais desenvolvidas pela equipe de saúde, argumento que o cuidar e o que se maneja como “bom cuidado” (Mol, 2008) se produz na provisoriidade das interações que se estabelecem entre vários atores – equipe de cuidados paliativos, especialidades, familiares – e nos deslizamentos das dinâmicas intrincadas que atravessam diagnósticos particulares, maus prognósticos, respostas fisiológicas, modalidades de intervenção, decisões sobre condutas terapêuticas e subjetividades.

In this article, I reflect on the production of care in clinical practice in palliative care. Based on ethnographic research, resulting from the observation of care provided by the Palliative Care Service of a teaching hospital in the state of São Paulo to people with life-threatening illnesses, I discuss how the decision-making processes around the use of advanced life support make explicit the contradictions, adjustments and situationality of producing care in this context. Thus, from the extensive description of care practices and routines developed by the health team, I argue that care and what is handled as “good care” (Mol, 2008) is produced in the temporariness of the interactions that are established among various actors – palliative care team, specialties, family members – and in the sliding of the intricate dynamics that traverse particular diagnoses, bad prognoses, physiological responses, intervention modalities, decisions about therapeutic conducts and subjectivities.

*Palliative Care; Care; Decision-making; End of Life.*

*Cuidados Paliativos; Cuidado; Tomada de decisão; Fim de Vida.*

Lucia Copelotti

## Introdução<sup>1</sup>

Entendidos como uma área de atuação médica orientada à assistência de pacientes com diagnósticos de enfermidades crônicas ou graves que ameaçam a continuidade da vida, os cuidados paliativos constituem um modelo particular de atenção em saúde baseado em princípios que visam ao acolhimento, ao conforto e ao controle sintomático da doença, em oposição à ideia de manutenção da vida a qualquer custo, produtora de certo “encarniçamento terapêutico”<sup>2</sup>. A dor e o sofrimento decorrentes do processo de adoecimento são os focos centrais de atenção da equipe de saúde. O conceito de dor total, a qualidade do viver e a consideração do paciente em sua integralidade – física, psíquica, social e espiritual – são também dimensões fundamentais da proposta dos cuidados paliativos.

Assim, essa abordagem em saúde procura distanciar-se do modelo hegemônico de gestão dos cuidados, pautado em um ideal de assistência altamente tecnológico, racionalizado e impessoal, no qual a qualidade do cuidado ocupa um lugar secundário frente ao protagonismo assumido pelo ideal de “salvar vidas”, um dos princípios norteadores da prática médica moderna. Através da instrumentalização de um saber técnico e especializado, o modelo assistencial paliativista procura oferecer “uma resposta ética e técnica aos problemas da gestão da morte hospitalar”<sup>3</sup> (Alonso 2012a, 126).

A questão relativa à gestão da doença e da promoção de qualidade de vida no morrer coloca a definição dos procedimentos e condutas em cada etapa do adoecimento como parte central da assistência à pessoa em fim de vida (Soneghet 2020). Nessa perspectiva, procura-se desenvolver uma construção conjunta, feita a partir de uma avaliação técnica do profissional de saúde sobre a utilidade dos recursos terapêuticos para a melhoria do quadro clínico do paciente, e também da percepção desse paciente em relação à tolerância, ou não, aos procedimentos propostos para seu tratamento e se eles possibilitam uma condição de vida por ele considerada digna.

Entretanto, conforme sugere Alonso (2012b), esta imagem mobilizada pelo ideário paliativista – de um paciente autônomo que participa e toma as decisões no período final da vida, fazendo valer seus valores e escolhas – nem sempre encontra correspondência real nas expectativas, desejos, condições físicas, mentais e sociais, das pessoas gravemente doentes e de seus familiares. De modo que as definições em torno de noções como qualidade de vida, dignidade, autonomia, se tornam contingentes e situacionais, estando sujeitas a negociações e ressignificações por parte dos atores envolvidos.

Além disso, não podemos perder de vista que o cuidado é associado a práticas e, portanto, depende de estruturas e dinâmicas que as sustentam, bem como dos diferentes sujeitos nelas envolvidos (Spink 2015, 121). Nessa direção, o contexto no qual os cuidados paliativos são oferecidos – hospitalar, ambulatorial, domiciliar –, em/por instituições públicas ou privadas de saúde; o tipo de cuidado passível de ser oferecido de acordo com o estágio da doença; o acompanhamento contínuo dos casos por uma equipe multiprofissional, entre outros, são fundamentais na re-

1 Este texto apresenta dados referentes à pesquisa de doutorado em andamento e conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº 2020/02422-3. As opiniões, hipóteses e conclusões expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

2 Tal como aponta Menezes, essa expressão, mobilizada por críticos da “morte moderna” e difusores do ideário paliativista, pode ser entendida como “sinônimo de ‘futilidade’ e de ‘obstinação terapêutica’, definida como o excesso de uso de recursos tecnológicos com finalidades curativas, à custa de um prolongamento da vida do doente, sem perspectivas de cura. O termo obstinação aponta para a dificuldade de aceitação dos limites da prática médica” (2004, 58).

3 Tradução própria. No original: “[...] una respuesta ética y técnica a los problemas de la gestión de la muerte en el hospital”.

Lucia Copelotti

flexão acerca do pressuposto de autonomia e de inclusão do paciente e da família como agentes ativos no processo decisório sobre os percursos terapêuticos, e também na realidade das práticas de cuidado desenvolvidas em cenários concretos.

As tomadas de decisão<sup>4</sup>, em especial aquelas relacionadas aos usos dos Suportes Avançados de Vida (SAV), compõem, assim, a problemática deste artigo. Este enfoque se justifica pois esta instância decisória, além de constituir parte fundamental do ideário paliativista (Menezes 2004, 2011; Alonso 2012b), também permite acompanhar, de modo privilegiado, a feitura (*enact*) do cuidado. Por SAV faço referência a um conjunto de práticas médicas, tais como procedimentos cirúrgicos, manobras de reanimação, administração de medicamentos, que têm por finalidade estabilizar clinicamente pacientes. Essas medidas artificiais e invasivas não estão voltadas para o tratamento específico de uma doença, antes, atuam no suporte a órgãos e sistemas que não conseguem executar suas funções (Silva & Rocha 2019, 21).

Através da descrição da atenção em saúde promovida pela equipe de cuidados paliativos de um hospital público de grande porte, argumento que o cuidar e o que se maneja localmente como “bom cuidado” (Mol, Moser e Pols 2010; Mol 2008; Pols 2004) se produz na provisoriedade das interações que se estabelecem entre vários atores – paliativistas, especialidades, pacientes e familiares – e nos deslizamentos das dinâmicas intrincadas que atravessam diagnósticos particulares, maus prognósticos, respostas fisiológicas, modalidades de intervenção, decisões sobre condutas terapêuticas, moralidades, valores e subjetividades.

Nesse sentido, busco me afastar de noções normativas ou definições prévias do que seja cuidado, de modo a refletir sobre ele em seus “próprios termos” (Mol, 2008b). Inspiro-me, aqui, nas formulações sobre o cuidado desenvolvidas por autoras como Annemarie Mol (2008a, 2008b), Jeannette Pols (2004) e María Puig de la Bellacasa (2017), que procuram desestabilizar a concepção do cuidado como algo pronto e com sentidos e significados únicos, e propõem pensar o cuidado a partir das situações, dinâmicas e pessoas que lhe dão materialidade. Assim, com um olhar atento às práticas e às realidades por elas produzidas (Mol, 2008a), minha intenção ao descrever de forma minuciosa as rotinas de atenção à saúde e, especificamente, as instâncias de discussão e decisão, é chamar a atenção para a situacionalidade e as contingências implicadas no ato de cuidar e na feitura do cuidado.

Na esteira das proposições de Puig de la Bellacasa (2017), compreendendo as diferentes relacionalidades, práticas e valores que dão materialidade ao cuidado em situações concretas, a intenção é recuperá-lo de concepções idealizadas que buscam limitar o debate sobre as ambiguidades e contradições constituintes do cuidar, ou encerrar em estruturas normativas e moralizantes o que o cuidado é e o que pode vir a ser em cada contexto. Pensando a partir do cuidado (e com cuidado), como sugere a autora, trata-se de evitar uniformizar essa categoria e de enfatizar o seu potencial disruptivo, pois o cuidado se faz em um mundo “bagunçado”, no qual práticas de cuidado bem-intencionadas podem resultar, muitas vezes, em desfechos indesejáveis.

4 Ao longo do texto utilizo o itálico para referir categorias biomédicas, termos técnicos e palavras estrangeiras. As aspas duplas são utilizadas para indicar citações diretas.

Lucia Copelotti

Os dados deste artigo são resultado do trabalho de campo que realizei entre abril e dezembro de 2021, acompanhando as práticas e rotinas do Serviço de Cuidados Paliativos (SCP) de um hospital universitário da rede pública do estado de São Paulo. A primeira visita ao SCP ocorreu em novembro de 2020, quando me reuni com uma das médicas da equipe, expus meu projeto e formalizei o interesse de realizar a pesquisa junto ao serviço. Seguindo o combinado em tal ocasião, iniciei o trabalho de campo após a obtenção da carta de anuência do hospital para a coleta de dados e da aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Unicamp<sup>5</sup>. Devido à pandemia de Covid-19, e por sugestão da equipe, nos primeiros meses me dediquei à análise dos prontuários de pacientes atendidos pelo serviço. Em setembro de 2021, com a diminuição dos contágios, passei a frequentar o hospital de segunda a sexta-feira das 8h30 às 13h, período em que acompanhei casos relativos a pacientes de diferentes especialidades clínicas – pediatria, neurologia, cardiologia, oncologia, hematologia, entre outras.

Vestindo jaleco branco e portando um crachá de identificação da instituição com meu nome e profissão – recomendações dadas pelas profissionais do SCP –, ao longo da pesquisa caminhei com a equipe por diversas enfermarias, presenciei atendimentos e participei de inúmeras reuniões com profissionais de saúde e familiares de pacientes. Fiz registros os mais precisos e detalhados possíveis das rotinas, interações e diálogos entre os diferentes sujeitos à medida em que esses se desenvolviam. Nessas circunstâncias, o meu contato com essas pessoas foi, em geral, mediado por membros do serviço. Era comum que as médicas do SCP ao me apresentarem, mencionassem que eu era investigadora da área de “Ciências Sociais” ou de “Antropologia” e abordassem a realização de minha pesquisa junto da equipe. Quando isto não aconteceu, eu mesma me identifiquei sob esses termos.

Instituído em julho de 2018, o SCP está conformado atualmente por um médico – coordenador da equipe –, três médicas e uma enfermeira e não conta com um ambulatório, funcionando segundo o modelo de atendimento por interconsulta. Nesse formato, o/a residente, ou a equipe titular responsável, deve fazer uma solicitação escrita, pelo formulário de Interconsulta, requisitando a atuação dos paliativistas na assistência aos pacientes e no suporte aos familiares. No período em que realizei a pesquisa, a maioria dos pacientes apresentava quadros graves e irreversíveis de adoecimento, longos períodos de internação, alto grau de dependência de recursos tecnológicos e, com frequência, estavam em terminalidade. Nesse cenário, a comunicação com a família e a tomada de decisões quanto à limitação do esforço terapêutico e à definição das condutas voltadas ao conforto dos pacientes estavam no centro da assistência.

Como procuro desdobrar adiante, a partir da metodologia de estudo do cuidado adotada, são os propósitos e os desfechos do cuidado – entendidos como “fins” – que pretendo colocar em tela através da descrição extensa e contextualizada das diferentes instâncias de discussão do caso de Ana Laura<sup>6</sup>, cuja história é significativa para refletir acerca das complexidades, controvérsias e ambivalências que atravessam o processo de feitura do cuidado no âmbito dos atendimentos realizados pelo SCP. Desse modo, a descrição minuciosa das práticas e das dinâmicas

5 Parecer nº 4.481.581, de 22/12/2020, do Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual de Campinas (CEP-CHS/Unicamp).

6 Todos os nomes utilizados neste texto são fictícios. Ao longo da narrativa, as personagens são identificadas pelo nome e de acordo com o papel que desempenham no caso de Ana Laura.

Lucia Copelotti

não é apenas a estratégia de escrita que dá corpo ao texto, mas também a estrutura sobre a qual se apoia sua força argumentativa, pois é por meio desse recurso narrativo que busco mostrar como os processos de *tomada de decisão*, centrais na prática assistencial da equipe de Cuidados Paliativos, são construídos na rotina do serviço e como protocolos, mais do que simples definidores de conduta ou princípios moralizadores, são manejados junto com uma diversidade de atores na tentativa de equacionamento da multiplicidade de “bens” que vão compondo, nesse cenário particular, o “bom” cuidado.

### O ‘quem’ e o ‘como’ do cuidado: o caso de Ana Laura

Ana Laura tinha 7 meses e 23 dias de vida quando a equipe do SCP começou a acompanhá-la. Apesar da pouca idade, ela e seus pais, Mariana e Vitor, conheciam bem as rotinas hospitalares, já que, desde seu nascimento, eles vivenciaram diversos períodos de internação em diferentes instituições de saúde. Com o passar dos meses, essas internações foram se tornando mais prolongadas e o seu estado de saúde complicado, reduzindo paulatinamente o tempo que a criança permanecia em casa.

Ana Laura nasceu com *microcefalia* e *holoprosencefalia semilobar*, condições clínicas descobertas ainda durante a gravidez de Mariana. Devido ao quadro neurológico grave e irreversível, caracterizado pela malformação do sistema nervoso central, ela tinha “epilepsia estrutural de difícil controle”, fazendo uso de diversas medicações no tratamento das crises convulsivas. Quando ingressou no Pronto Socorro do hospital universitário, foi diagnosticada com *bronquiolite* e insuficiência respiratória aguda, motivo pelo qual, um dia após a internação, precisou ser *intubada* e entrar em *ventilação mecânica invasiva*<sup>7</sup>. Antes da *intubação*, as equipes médicas cogitaram a adoção de formas alternativas e não invasivas de auxílio respiratório, como o uso de oxigênio através de um cateter nasal. Entretanto, a bebê tinha um estreitamento das narinas, de modo que a opção mais viável para a assistência respiratória foi a *intubação endotraqueal*, procedimento que consiste na introdução do tubo de respiração, através da boca, até a traqueia.

O uso do tubo por tempo prolongado pode acarretar uma série de complicações, portanto, não é recomendado. Além de dor e grande desconforto, exigindo por isso o uso de doses maiores de sedativos, há o risco de remoção acidental, lesões na laringe e também a propensão a infecções pela produção de secreções, fazendo necessárias aspirações frequentes da via respiratória. A inserção do tubo através da boca afeta, ainda, o desempenho de atividades como a fala e a deglutição, impedindo, neste último caso, a alimentação por via oral, e exigindo a introdução de uma sonda nasoenteral ou nasogástrica que libera o alimento diretamente no intestino para garantir a nutrição.

Seguindo o protocolo, com o passar dos dias Ana Laura foi submetida a quatro tentativas de *extubação*, isto é, de retirada do tubo, mas devido à sua baixa capacidade respiratória, precisou ser novamente *intubada* e reconectada à máquina. A dependência em relação à ventilação mecânica implicou na reavaliação do uso

157

7 Suporte avançado de vida que consiste no uso de um ventilador que, através de um tubo que conecta a máquina ao corpo, auxilia a entrada e a saída de ar nos pulmões.

Lucia Copelotti

desse suporte avançado de vida e a redefinição do plano terapêutico de acordo com a evolução do quadro clínico.

Diante desse impasse, a equipe médica assistente propôs a realização de uma *traqueostomia*, intervenção cirúrgica que compreende a realização de uma incisão no pescoço, na região da traqueia, na qual é inserida uma *cânula* – uma espécie de tubo de metal ou plástico, que possibilita a conexão ao ventilador. Como sugeriu a equipe, essa *conduta* permitiria a continuidade do uso da ventilação mecânica de forma mais segura, diminuindo desconfortos e riscos da intubação, e facilitando também o processo progressivo de retirada do ventilador – o *desmame* – para viabilizar uma eventual desospitalização da criança. A *traqueostomia* era vista, assim, como uma possibilidade de retirá-la do suporte ventilatório. Contudo, devido à condição clínica crítica, caracterizada pela alta produção de secreções que obstruíam as *vias áreas* (respiratórias), não era garantido que ela conseguiria respirar sem a máquina.

Todavia, se para os profissionais de saúde essa era a medida mais adequada em termos de protocolo para a condução do caso, Mariana e Vitor expressaram para a equipe da Neuropediatria e da Unidade de Terapia Intensiva (UTI) Pediátrica – especialidades principais na assistência – o seu desacordo com a realização do procedimento e solicitaram o acompanhamento da equipe de Cuidados Paliativos do hospital. Como registrado no prontuário eletrônico, a mãe disse à equipe que, diante de uma nova falha na *extubação*, não queria que sua filha fosse novamente intubada.

O questionamento dos pais de Ana Laura em relação ao procedimento, ao mesmo tempo que coloca o protocolo à prova, aponta para o caráter relacional e provisório do cuidar, explicitando, através do desajuste entre a prática médica e a circunstância à qual estava orientada, as ambiguidades e a situacionalidade do cuidado em ato. Os dilemas que atravessam situações de vida e de morte vivenciadas por pacientes com doenças graves e para as quais não há tratamentos curativos, pelas famílias e também pelos profissionais de saúde encontram certa recorrência e são pautados em modos de intervenção ao mesmo tempo padronizados e singulares. Discussões sobre decisões de fim de vida, dignidade, limitações terapêuticas, uso ou não de suportes avançados de vida evidenciam as diversas camadas que compõem cenários sempre complexos. Complexidade esta que reside na partilha em que as práticas de cuidado são constituídas no imbricamento de doenças, procedimentos, pessoas, subjetividades, afetos, expertises e realidades materiais concretas.

Conforme argumento nas próximas páginas as diferentes instâncias de discussão e decisão ao mesmo tempo que evidenciam formas protocolares de atenção, permitem vislumbrar os múltiplos ajustes e concertações feitos pelos profissionais de saúde no cotidiano de assistência a pacientes em cuidados paliativos.

### **Produzindo cuidado: processos decisórios e suas margens**

O processo de *tomada de decisão*, central na assistência e na expertise que caracteriza a atuação do SCP, pode ser dividido em dois momentos distintos e articulados: o primeiro consiste na avaliação do paciente e do diagnóstico, a defi-

Lucia Copelotti

nição do prognóstico e a discussão entre equipes para determinação das condutas médicas mais adequadas ao estágio da doença; o segundo é caracterizado pela realização da Conferência Familiar e elaboração do plano de cuidados, alinhando as condutas médicas à biografia do paciente, aos valores da família e também às condições materiais implicadas no cuidado dentro e fora da instituição hospitalar.

Nos casos de maior gravidade e nos quais já não há tratamentos capazes de modificar a doença, são os conteúdos e as especificidades da *limitação terapêutica*, caracterizada pela prática de restrição de procedimentos e condutas artificiais e invasivas que não tenham um benefício comprovado, e as possibilidades para a promoção de *medidas de conforto*, principalmente pelo controle sintomático da doença e alívio da dor em quadros irreversíveis, que costumam ser discutidos por equipes de saúde e familiares em reuniões conjuntas.

No dia da reunião entre as especialidades implicadas na atenção de Ana Laura, Rita, médica do SCP, explicou que o intuito da conversa era esclarecer algumas dúvidas sobre esse caso tão “difícil e sensível”, compreendendo os detalhes e as dificuldades da equipe assistente, de modo a produzir um entendimento entre os profissionais, gerar um plano terapêutico consistente e depois conversar com a família. Respondendo a médica, Fábio, médico residente em terapia intensiva à frente do caso, fez um breve resumo do histórico clínico – a doença de base, as falhas nas tentativas de desconexão do respirador, as intercorrências – e colocou que o principal ponto de discussão era a melhor forma de prosseguir na condução do caso. Como resumiu, levando em consideração a demanda da mãe, a maior preocupação da equipe era definir o que poderiam fazer “que seria ética e legalmente correto? Que seria bom para a paciente, para a família, para as equipes, dando conta de todas as questões envolvidas”.

Especulando sobre os motivos que faziam a mãe se opor ao procedimento, Carla, médica neuropediatra, mencionou que chegou a se perguntar se ela estava informada em relação às especificidades da *traqueostomia* e contou que ao ouvir a alegação de que isso geraria ainda mais sofrimento para Ana Laura, ela se sentiu no “dever” de esclarecer que “sofrimento” não era a palavra adequada para caracterizar essa conduta. Como enfatizou, ela tentara convencer a mãe de “todas as formas”: falara dos benefícios do procedimento, sugerira que conversasse com o marido, que ouvisse outras mães. Contudo, a mãe estava resoluta.

Diante da colocação feita pela neuropediatra, Fábio disse que a equipe de enfermagem apresentara Mariana à mãe de uma outra criança que vivia com o dispositivo, para que não houvesse um “mistério” sobre o procedimento. Ao comentar a experiência, Mariana pontuou à equipe da pediatria que, diferente de sua filha, esta criança tinha a chance de ter uma “vida normal”. Ana Laura, como disse, mesmo com a *traqueostomia*, não teria desenvolvimento neurológico a longo prazo. A mãe, contou Fábio, insistiu que amava sua filha, queria dar para ela o “melhor cuidado” e esclareceu que não tinha uma resistência ao dispositivo e sim um questionamento ao “benefício global” de tal intervenção, pois entendia que isso somente prolongaria um sofrimento.

Carla concordou que Ana Laura apresentava um conjunto de características que permitiam inferir com segurança que se tratava de um caso “irreversível” e

Lucia Copelotti

para o qual não havia um prognóstico “de ganho cognitivo e de desenvolvimento psicomotor”. A tendência era que as crises convulsivas piorassem no decorrer da vida, posto que não existe nenhum tipo de tratamento específico para a doença, apenas “tentativas de controle das convulsões e medidas de suporte de maneira geral”. Apesar disso, ela tinha dúvidas sobre as ações que seriam adotadas no cuidado da criança após a *extubação*. Sua angústia, ponderou, estava relacionada ao fato de que “muitos pacientes que não têm prognóstico às vezes eles ficam porque o coração é forte... então, como que é esse cuidado paliativo?”. Essa dificuldade de compreensão, expressou, era compartilhada tanto por familiares, como por muitos de seus colegas.

Desfazendo um equívoco corrente, que associa a limitação de condutas com a falta de assistência e o desamparo aos pacientes, Rita, médica paliativista, tranquilizou a neuropediatra, disse que entendia esses questionamentos e apresentaria fatos para que se sentissem “mais seguros do ponto de vista ético”. A médica citou a Resolução nº 1805/2006 do Conselho Federal de Medicina, instrumento que aborda a limitação ou a suspensão de procedimentos e tratamentos que prolongam a vida de pacientes com doenças graves e incuráveis, em fase terminal, quando esses não apresentam eficácia terapêutica, podendo, por tal motivo, ser geradores de sofrimento.

No caso de Ana Laura, pontuou Rita, ela fora internada para tratar uma *bronquiolite*, precisou ser *intubada* devido à insuficiência respiratória, curou a infecção e, apesar disso, não foi possível retirá-la da ventilação mecânica. Diferente de pacientes com prognóstico, no qual o suporte ventilatório auxilia na estabilização do quadro clínico, dando condições para a recuperação do corpo, no caso de Ana Laura, mantê-la em ventilação mecânica significava “esticar uma sobrevida”. Com perceptível resignação, Rita lamentou o fato de não haver “nenhuma proposta de medicação, de tratamento ou procedimento” que fosse capaz de “modificar a doença”, nem sequer condições de ajustar a ventilação para que a bebê conseguisse respirar sozinha. Por isso, do ponto de vista técnico, era indicado discutir a retirada de medidas de manutenção artificial da vida. Infelizmente, colocou, estavam sem alternativas. “É uma decisão muito difícil para tomar. O pessoal da fisioterapia e da enfermagem precisa ser envolvido. E conversar bem com os chefes aqui. Porque realmente não é fácil fazer isso”.

Aproveitando a fala de Rita, Luana, fisioterapeuta da UTI Pediátrica, contou que existia na equipe de fisioterapia uma grande preocupação com o conforto e com a qualidade de vida, e também com o sofrimento da família. Vinham amadurecendo, falando mais sobre cuidados paliativos, mas tinham muitas dúvidas sobre a abordagem aos pacientes. Preocupada com o manejo após retirar o tubo, Luana indagou sobre os limites da atuação da fisioterapia nesse contexto específico. Segundo entendia, ao extubar, elas deveriam aspirar a secreção e essa manipulação – que busca otimizar a respiração fora do ventilador – poderia trazer algum conforto para Ana Laura. Em contrapartida, para alcançar esse possível alívio, impõe-se o estresse e o desconforto característicos da aspiração. Frente à dúvida de Luana, sintetizada pela pergunta “Até onde estou gerando conforto ou

Lucia Copelotti

causando mais sofrimento?”, Rita respondeu: “Precisamos mudar a sintonia do que estamos fazendo em cuidados paliativos, porque não é preto ou branco, é cinza. Vários cinzas”.

Os “cinzas” aos quais Rita se referiu chamavam a atenção para um aspecto central da assistência em cuidados paliativos, relativo às tentativas de equilíbrio entre intervenções protocolares e a consideração de processos de adoecimento concretos. Os protocolos clínicos oferecem cursos possíveis de ação que, postos em relação com variáveis particulares – o diagnóstico, a funcionalidade prévia e atual da pessoa em adoecimento, a evolução esperada da doença, o prognóstico, os valores do paciente e da família –, permitirão definir os procedimentos e traçar o plano terapêutico que seja o mais adequado e possível de ser viabilizado de acordo com o contexto de cada paciente e com os desdobramentos do quadro clínico. “Não tem um certo ou errado, cuidado paliativo tem que ser desenhado em função de cada caso que a gente vê e do que dá e o que não dá para fazer”, sintetizou Rita.

A forma como a médica paliativista respondeu às questões da fisioterapeuta, inscrevendo as intervenções em cuidados paliativos em um gradiente de ação que procura escapar de respostas inequívocas e posições morais simplistas, elucida que o cuidado é sempre relacional e não pode ser dissociado da natureza mutável dos elementos que entram em interação na construção da assistência a pacientes com doenças graves ameaçadoras da vida.

Como ilustra o dilema enunciado pela fisioterapeuta, sintetizado na oposição que se produz entre o conforto e o sofrimento que resultariam da aspiração, ao apontar a relação conflitante entre a prática e o protocolo, coloca-se sob suspeição a própria questão do que é “bom” (Lemos Dekker 2019). A dinâmica entre os membros das equipes de saúde é representativa desse processo no qual emergem uma diversidade de “bens” – o “bem-estar” de Ana Laura, os “valores” e “desejos” da família, os “princípios éticos” da prática médica, o tratamento “mais adequado” diante do prognóstico, a “precisão” do diagnóstico – que vão sendo arranjados na construção local do “bom cuidado”.

Enquanto Rita concluía a explicação, o residente em terapia intensiva, Fábio, que havia saído minutos antes, voltou para a sala acompanhado de César, médico plantonista que se integrou à conversa. César estava desconfortável e desorientado na discussão, e ao ser questionado por Rita sobre o que pensava acerca da possibilidade de realizar a *extubação paliativa* em Ana Laura, respondeu titubeante: “É meio controverso isso”. Em sua opinião, a discussão deveria ter sido feita antes de intubar a bebê, pois realizar a extubação nessas circunstâncias, após o histórico de falhas, seria “deixar a criança morrer sem fazer nada”. Por esse motivo, pontuou, não havia consenso entre a equipe.

A neuropediatra Carla, que no início da reunião se mostrara hesitante, interveio: “Raramente digo isso, mas nesse caso a criança não tem prognóstico neurológico”. Essa não era apenas sua opinião, como a de toda a equipe da Neuropediatria. César retrucou e trouxe o exemplo de outro paciente atendido pelas equipes, também sem prognóstico, que acabou apresentando desenvolvimento neurológico. Carla respondeu afirmando que em tal caso não tinham um “diag-

Lucia Copelotti

nóstico etiológico fechado”, à diferença de Ana Laura em que a causa da doença era precisa e o exame neurofisiológico “muito claro”: sabiam que não haveria uma melhora. Demonstrando que a desconfiança em relação aos pais de Ana Laura pela oposição à traqueostomia havia sido esclarecida, a médica concluiu: “A mãe sabe a etiologia, acompanhou, ficou em cima, conversou com outras mães, convive com crianças crônicas que as mães se recusam aos cuidados paliativos. Neste caso a mãe está muito consciente”.

O médico plantonista perguntou, então, se os cuidados paliativos tinham experiência com outros casos em que o paciente havia sido *extubado* e entrado em insuficiência respiratória. Rita, médica paliativista, colocou que esse era, de fato, um assunto muito delicado e não poderia ser tratado de forma leviana. Referiu ao que disse sua colega neuropediatra, de que o diagnóstico e o prognóstico precisavam ser muito precisos, e acrescentou que os valores da família deveriam ser levados em consideração. Também, do ponto de vista técnico, não era um procedimento fácil, por isso era fundamental que as equipes de saúde permanecessem do lado da paciente para controlar, através de medicamentos, possíveis sintomas – como falta de ar e agitação – e dar conforto<sup>8</sup>.

O procedimento, esclareceu Rita, só seria feito se houvesse concordância entre os coordenadores da unidade e as diferentes equipes. Disse que estava de acordo com o médico de que o ideal teria sido realizar essa conversa mais cedo, explicou que cuidados paliativos não eram apenas para quem estava morrendo e, quanto antes fossem acionados, melhor seria o acompanhamento ao paciente, o vínculo com a família, o entendimento do contexto e mais tempo teriam para a *tomada de decisão*. Retomando o apontamento feito pelo seu colega relativo ao fato “de extubar e a criança morrer logo depois”, insistiu sobre a importância de ter muita clareza em relação à diferença entre a *extubação paliativa* e a eutanásia, prática que refere um ato intencional de abreviar a vida de pacientes e que, como ressaltou, “no Brasil é crime”.

Rita explicou que, em primeiro lugar, para fazer limitação de suporte avançado de vida, como é a *extubação paliativa*, era preciso que no prognóstico se chegasse na irreversibilidade do quadro clínico, aspecto que no caso de Ana Laura havia sido confirmado de forma taxativa pela neuropediatra. A intenção ao *extubar*, disse com firmeza, seria parar “de adiar uma morte inevitável, que é distanásia por definição. A nossa intenção não é que ela morra”. Ao retirar o tubo e desconectar a ventilação mecânica, no caso de que a bebê conseguisse lidar com a secreção, não convulsionasse, seria feito o controle de sintomas “até ela evoluir como deve evoluir”. Em definitiva, a criança viria a falecer não por causa do procedimento, mas pelo curso natural da doença. Tratava-se, como concluiu, de conceitos e intenções distintas. Ao final da discussão, César, o médico plantonista, parecia estar mais convencido – ou pelo menos ciente – de que a *extubação paliativa* era uma opção terapêutica aceitável na condução do caso de Ana Laura.

Dirigindo-se à saída da sala, disse que, como se tratava de um “procedimento ético”, levaria o que havia sido discutido nessa ocasião para a reunião com os coordenadores da UTI Pediátrica, e eles deliberariam sobre as condutas propos-

8 No contexto investigado, o “controle impecável de sintomas” é parte central da assistência aos pacientes em fim de vida. A  *morfina* e o *midazolam* são dois medicamentos utilizados pela equipe de Cuidados Paliativos para tal finalidade. Enquanto o primeiro é um analgésico que atua no controle do desconforto respiratório, o segundo é um sedativo e produz o rebaixamento da consciência, de modo a evitar a dor.

Lucia Copelotti

tas para o cuidado da criança. Lorena, enfermeira do SCP, enfatizando o caráter processual dessas instâncias de decisão, arrematou: “Depois que a gente cimentou todas as ideias com as equipes multiprofissionais, sentamos com a família, porque ela também precisa ser amparada. É uma construção”.

Os variados esforços na problematização, redefinição e readaptação das condutas realizados pelos profissionais frente ao difícil equilíbrio posto pela frágil condição clínica de Ana Laura e a oposição dos pais à *traqueostomia*, revelam um modo de composição do cuidado condizente com o que Mol (2008b) denominou de *doctoring*. Nos termos propostos pela autora, a noção de *doctoring* aponta para “uma maneira particular de fazer, de trabalhar, que não é linear” (Martin, Spink, e Pereira 2018, 302), a qual exige do profissional de saúde o manejo preciso e habilidoso do saber médico e dos protocolos que orientam a prática, ao mesmo tempo em que envolve também uma postura de abertura, de flexibilidade e criatividade para responder aos efeitos por vezes incertos e inesperados envolvidos nas atividades de cuidado (Mol 2008, 55).

Essa instância, relativa à discussão de casos e ao alinhamento de condutas entre diferentes especialidades é fundamental no processo de preparação para a Conferência Familiar e, muitas vezes, reflete a dissonância entre perspectivas de saúde, doença, cura, modelos de assistência, formas de conceber o corpo, a prática médica e paradigmas de gestão da morte. Nessas circunstâncias, lógicas de cuidado distintas (Mol 2008b) entram em contato em um mesmo cotidiano e conflitam em aspectos que por vezes não são solucionáveis ou para os quais não há soluções fáceis, explicitando não apenas as tentativas de equilíbrio feitas pelas profissionais do SCP, como a complexidade implicada no cuidado aos pacientes em uma instituição em que “cada equipe tem uma velocidade em relação à tomada de decisão” e na qual cada enfermagem tem a sua “filosofia”, como referiu certa vez uma das médicas do SCP.

Nessa direção, esses embates são expressivos das moralidades e dos valores envolvidos na formulação de estratégias e no ordenamento das práticas de cuidado. O processo de *tomada de decisão* é marcado por dissenso, negociações, divergências entre diferentes profissionais e especialidades e por reavaliações constantes dos procedimentos, de acordo com o avanço da enfermidade e mudanças no quadro clínico. Os processos decisórios na atenção a pacientes com doenças graves e em fim de vida se fazem através de uma sequência contínua de fatos e operações de ajustes entre pessoas, objetos e eventos ao longo do tempo. A *tomada de decisão*, e as diferentes versões sobre o cuidado que dela resultam, não remete, portanto, a um ponto único em um percurso de acúmulo de informações.

De acordo com essa perspectiva, as práticas de cuidado devem ser ajustadas aos sujeitos e cenários particulares aos quais estão direcionados, considerando as situações e os desafios impostos em cada estágio da doença. Essa proposição parece ressoar com as formulações de Pols que ao pensar o cuidado enquanto um processo, sugere que

não existe uma abordagem que deve funcionar em todas as situações, mas

Lucia Copelotti

existem diferentes possibilidades que podem ser exploradas ao lidar com situações específicas. O cuidado é sobre criatividade, improvisação ou “conserto” em vez de “aplicar métodos” ou “seguir regras”<sup>9</sup> (Pols 2004, 153).

Como evidencia o longo debate acerca da definição dos procedimentos e das condutas terapêuticas no cuidado de Ana Laura, nem sempre é possível equacionar as condutas técnicas consideradas mais adequadas com a realidade imposta pelo adoecimento e pela diversidade de condições subjetivas e materiais concretas que atravessam a feitura do cuidado. Nesse contexto, a proposta assistencial da equipe de Cuidados Paliativos procura, em certa medida, ir além de respostas fisiológicas, procedimentos médicos e uso adequado de tecnologias, buscando incluir outros elementos na tomada de decisão que extrapola a racionalidade biomédica<sup>10</sup> e considera, no fazer cuidado, os valores e a subjetividade daqueles que estão implicados no cuidar.

Ao referir a dimensão processual e de abertura implicada na produção do cuidado, não pretendo negar o caráter protocolar, e, portanto, normativo, da assistência em cuidados paliativos, nem tampouco as assimetrias de poder que subjazem à relação entre médicos e pacientes<sup>11</sup>, mas chamar atenção para sua natureza ambígua. Por um lado, assim como qualquer outra especialidade médica, segue uma rotina pré-estabelecida de atenção à saúde, orientada por princípios, técnicas e tecnologias ligadas à racionalidade biomédica. Por outro lado, está atenta às demandas e necessidades particulares dos pacientes, o que muitas vezes coloca o próprio protocolo à prova. De certa maneira, os cuidados paliativos não estão à margem da prática clínica, mas pelo contrário, eles constituem sua franja, a partir da qual a clínica transforma seus protocolos.

Nesse sentido, conforme argumento, o “bom cuidado” no modo como é manejado pelos cuidados paliativos implica no tensionamento e na desestabilização dos modos normalizados de produção do cuidado na instituição hospitalar, assentados em intervenções padronizadas, genéricas e muitas vezes despersonalizadas. Pela proposição de outras lógicas e intenções no modo como decisões são tomadas em relação aos protocolos que orientam essas formas hegemônicas de cuidado, o “bom cuidado” performado no cotidiano da assistência do SCP se faz pela atenção à demarcação das fronteiras sempre intercambiáveis entre os “bons” e “maus” cuidados que vão delimitando os cursos da ação em cada circunstância.

### O cuidado “possível”

Quando Mariana e Vitor, pais de Ana Laura, entraram na sala, os profissionais de saúde que participaram da Conferência Familiar já estavam dispostos em círculo, aguardando o início da reunião. De acordo com o protocolo que orienta essas instâncias de diálogo com os familiares, Rita, médica do SCP que vinha acompanhando o caso, pediu que todas as pessoas na sala se apresentassem e, em seguida, que os pais de Ana Laura falassem como vinham percebendo a evolução da filha, se tinham dúvidas em relação ao tratamento e contassem um pouco do

9 Tradução própria. No original: “There is not one approach that is supposed to work in all situations, but there are different possibilities that can be explored when dealing with specific situations. Care is about creativity, improvisation or ‘tinkering’ rather than ‘applying methods’ or ‘following rules’”.

10 Menezes (2004, 52) refere uma distinção entre essa nova modalidade de tomada de decisão, pautada na partilha das opções de cuidado entre profissionais de saúde, pacientes e familiares, a partir da avaliação conjunta dos ganhos e dos riscos, e o modelo paternalista, característico da assistência cujo foco principal é a cura (hegemônico no Brasil), no qual a decisão é tomada pelo médico e informada ao paciente.

11 Para um debate aprofundado sobre os contornos e as implicações de tais assimetrias na assistência a pacientes sob cuidados paliativos em contextos de atenção hospitalar e domiciliar no Brasil, ver, respectivamente, Menezes (2004) e Sonneght (2022).

Lucia Copelotti

processo de adoecimento da criança.

Desde que nasceu, relatou Mariana, a filha não conseguia “ficar muito em casa. Se ela ficou dois meses nesse tempo todo [de vida], foi muito”. Nesses breves períodos em que foi para casa, eram comuns episódios convulsivos, bem como a ocorrência de infecções urinárias e febre alta, forçando, assim, o retorno ao hospital. Quando estava internada, disse a mãe, Ana Laura sempre “ficava melhor”, pois ao ser desospitalizada as crises tornavam a se repetir. Além disso, o medo de que ela pudesse *broncoaspirar*<sup>12</sup> ou ter uma convulsão silenciosa, como aconteceu certa vez em que a bebê não emitiu nenhum tipo de gemido, típico em suas crises costumeiras, deixava Mariana e Vitor em um estado contínuo de alerta e insônia.

Após alguns segundos de silêncio, Rita comentou que com a evolução do adoecimento, precisariam lidar com um problema que a bebê não havia enfrentado ainda, relativo à dependência da ventilação mecânica, aspecto que aumentava a “dificuldade de cuidar dela”. Como ela não respirava sem o suporte, seria necessário pensar uma alternativa. Porém, sabiam que Mariana e seu marido não estavam confortáveis com a ideia de realização da traqueostomia, por isso, a médica perguntou qual era a percepção que eles tinham em relação à conduta e aos efeitos que ela poderia trazer para a vida de Ana Laura.

Mariana contou que, durante as internações de sua filha, havia convivido com pessoas com traqueostomia e percebido que essa intervenção “às vezes realmente salva uma vida”. Entretanto, esse não era o caso de Ana Laura, pois, no seu entendimento, a realização do procedimento iria resolver pontualmente a questão do uso do suporte respiratório, mas, ainda assim, sua filha precisaria de inúmeros recursos tecnológicos para controlar as fortes crises convulsivas, a febre reiterada e as infecções constantes. Conforme expressou, “se fosse pra ela ficar em casa, mudar a vida, mas o quadro dela não vai mudar”. E, com a voz embargada, acrescentou, “minha filha vem sofrendo desde o dia que ela nasceu”. O pai, que interveio em poucas ocasiões, complementou sua esposa dizendo “a gente pode ser egoísta ao manter ela assim”.

Introduzindo a discussão sobre as alternativas para a condução do caso, Rita pontuou que não fariam nenhum procedimento com o qual eles não estivessem de acordo. Todavia, devido aos riscos implicados no uso prolongado, o tubo não poderia ser mantido por tempo indeterminado, de modo que precisariam decidir sobre a implementação de novas condutas e traçar o plano de cuidados. Como salientou, o tubo conectado à máquina, ao mesmo tempo que possibilitava que Ana Laura realizasse uma função vital básica, apresentava uma série de riscos. Na ventilação mecânica, o ar entra nos pulmões através do tubo, sem as ações protetivas do organismo como o aquecimento e a filtragem do ar realizados nas fossas nasais. Desse modo, Ana Laura estava muito mais sujeita a infecções e, por esse motivo, precisava ser submetida ao “desconforto” e ao “sofrimento” decorrentes das aspirações frequentes.

No contexto das relações intrincadas que se estabelecem entre protocolos, práticas, máquinas e corpos – evidenciadas, por exemplo, pelos efeitos indesejáveis e muitas vezes nocivos do uso do suporte ventilatório –, a feitura do cuidado

12 A broncoaspiração é a entrada de substâncias, como alimentos e saliva, na via respiratória, fenômeno que pode ocasionar desde uma pneumonia até asfixia pela obstrução dos canais respiratórios.

Lucia Copelotti

se inscreve nos limites colocados pelas formulações acerca da proporcionalidade das condutas, as quais, segundo a abordagem dos cuidados paliativos, são medidas pelo equacionamento dos benefícios e dos custos implicados em cada opção terapêutica (Menezes 2004).

Assim, ao abordar a *extubação paliativa* como uma conduta possível, Rita pontuou que caso decidissem cuidar de Ana Laura dessa forma, não voltariam para a ventilação mecânica. Diante das quatro falhas anteriores na *extubação*, precisavam estar cientes de que havia a possibilidade de que Ana Laura não conseguisse respirar por conta própria e, conseqüentemente, viesse a falecer. Como colocou a médica, isso não era uma certeza. Por tal motivo, a realização do procedimento implicava também uma série de “cuidados” prévios – como o uso de medicações anticonvulsivantes, de controle da dor, da dispneia e a aspiração das secreções. Ações que buscavam otimizar o quadro na tentativa de que a bebê continuasse respirando sem a máquina. Perguntando aos pais da criança se entendiam o que estava sendo proposto, Rita afirmou: “Como equipe, não temos muita dúvida de que isso que vocês estão concordando aqui com a gente é uma opção mais confortável para Ana Laura. Porque é ela que a gente tem que mirar aqui, é ela que a gente tem que prevenir o sofrimento”.

Como sugerem as diferentes instâncias de discussão quanto à definição dos procedimentos e das medidas para o cuidado de Ana Laura, é no emaranhado de condutas, recursos tecnológicos, respostas fisiológicas, corpos e cursos de adoecimento singulares que os suportes avançados de vida podem ser enquadrados em termos dos benefícios que proporcionam a cada sujeito particular ou, contrariamente, pelos danos e sofrimento que são capazes de gerar em circunstâncias nas quais não modificam o estado de saúde e, em muitos casos, prolongam o processo de morte. Assim, a tecnologia não está em oposição ao cuidado, tampouco pode ser valorada em si, apenas pela função que procura reproduzir (Willems 2010, 257). A passagem do suporte avançado de vida da condição de recurso tecnológico fundamental para a sobrevivência para recurso potencialmente “desumanizador” é atravessada pelas linhas imprecisas, tênues e fugidias que vão compondo, nesse cenário particular, percepções acerca do “bom” e do “mau” cuidado.

Nessa direção, bom e mau, termos utilizados para caracterizar o conjunto de dinâmicas e intervenções específicas implicadas no ato de cuidar, não devem ser tomados como categorias em oposição, uma vez que o que está em jogo não é a definição de práticas de natureza distintas, mas a composição de arranjos relacionais e provisórios, resultantes das contradições inerentes ao cuidar. Como assinala Fietz (2016, 98), ao tratar o “bom” e o “mau” cuidado enquanto entidades simétricas, resultado das respostas locais a cada situação, é possível “fugir de moralismos pré-estabelecidos e atentar-se para as complexidades e ambiguidades que circunscrevem as práticas de cuidado”.

Apesar da clareza em relação ao desejo de não continuar submetendo Ana Laura a mais sofrimento, era perceptível na fala de Mariana a angústia e o receio em relação a ser mal interpretada e acharem que ela estava “desistindo” de sua filha. Esse receio é um sentimento recorrente entre membros da família quando são

Lucia Copelotti

abordadas questões relativas aos limites dos tratamentos curativos e aos sofrimentos decorrentes de procedimentos considerados desproporcionais frente à irreversibilidade da condição clínica. Nessas circunstâncias, a equipe procura ressaltar o caráter técnico da decisão, indicando os esforços que foram realizados em termos de *condutas*, as respostas fisiológicas aos tratamentos e refletindo sobre os impactos gerados pelo uso excessivo da tecnologia no curso do adoecimento. Elementos que permitem, desse modo, explicitar as incertezas constituintes dos desfechos clínicos e a natureza mutável dos arranjos que estruturam as práticas de cuidado.

Rodrigo, médico intensivista pediátrico que acompanhava de perto o caso e tivera diversas conversas com Mariana nos quase sessenta dias de internação de Ana Laura, reiterou o que já fora mencionado sobre os limites dos recursos médicos na promoção da cura e às condições de manutenção da vida. “A gente não consegue curar a Ana Laura, mas consegue manter ela viva por muito tempo fazendo coisas muito ruins. O melhor não vai ser possível fazer, mas conseguimos cuidar bem dela”, disse. Dirigindo-se a Mariana, o médico expôs que os questionamentos dela acerca da *ventilação mecânica* e da *traqueostomia* fizeram com que as equipes repensassem e reavaliassem os reais benefícios das terapêuticas que estavam em curso, pois, como vinham observando, isso estava causando o “prolongamento da vida às custas de sofrimento”. O que inicialmente fora construído como uma proposta terapêutica, deixou de ser benéfico porque o objetivo esperado – de oferecer suficiência respiratória, controlar as secreções e as crises convulsivas – não fora alcançado, fazendo com que mudassem a perspectiva e reformulassem a proposta de cuidado. “Talvez a partir de agora vamos cuidar melhor do que estávamos cuidando até então. Fazendo algo realmente mais adequado para ela”, concluiu Rodrigo.

Os ajustes entre concepções normativas sobre a assistência em saúde e as condutas possíveis de serem adotadas a partir da evolução do quadro clínico de cada paciente, considerando também as moralidades e os valores dos sujeitos, configuram, desse modo, o objetivo principal das intervenções da equipe, isto é, a promoção do cuidado “possível”. Cenário no qual o espectro do “possível” é delimitado pelo arranjo que resulta das interações entre os diferentes elementos que orientam as decisões e que materializam, assim, o cuidado. As formas de lidar com as diferentes e variadas versões acerca do que é concebido enquanto “cuidar bem”, com o que é visto como bom, mas também como ruim, refletem a feitura do cuidado possível.

Nesse processo, múltiplos “bens” (Mol 2008) coexistem e são articulados e compassados por intervenções médicas que procuram, de acordo com a particularidade de cada caso, promover o “cuidado que é ‘bom o bastante’” (Mol, Moser, e Pols 2010) ou cuidar “tão bem quanto possível” (Puig de la Bellacasa 2017). Em sintonia com as proposições de Puig de la Bellacasa, assim como é impensável tomar o cuidado como algo abstraído de sua situação, os sentidos que a ideia de “possível” adquire, implicam também em uma posição de “abertura especulativa” e uma análise cuidadosa de cada circunstância, uma vez que se parte do pressuposto de que “os significados e a relevância situada dos cuidados não podem ser tomados como garantidos” (idem, 11)<sup>13</sup>.

13 Tradução própria. No original: “[...] the meanings and situated relevance of care cannot be taken for granted”.

Lucia Copelotti

## Considerações finais

O processo decisório em torno das dinâmicas de cuidado é atravessado e influenciado por circunstâncias materiais e de ordem prática diversas e pelos valores e moralidades em jogo, relativas ao modo como cada profissional mobiliza protocolos e interpreta as práticas de cuidado neles contidas. Em relação a esta última dimensão, tais tensões emergem de maneira mais evidente sobretudo em relação ao uso de medidas invasivas e suportes artificiais de vida, o momento de iniciar a limitação dos esforços terapêuticos e as decisões sobre a implementação das medidas de conforto.

Não há decisões simples ou fáceis para os complicados dilemas que atravessam a feitura do cuidado na prática cotidiana dos atendimentos realizados pelo Serviço de Cuidados Paliativos. Ao investir na descrição extensa das instâncias de discussão em torno da definição das condutas e dos procedimentos médicos na condução do caso de Ana Laura, procurei não reduzir as situações a interpretações genéricas nem oferecer respostas apressadas sobre os modos de produção do cuidado nesse contexto particular. Como busquei argumentar, as noções normativas – protocolares – em relação à assistência e à promoção da saúde são embaralhadas e reconfiguradas pelos resultados incertos – e muitas vezes indesejados – inerentes ao cuidar (Puig de la Bellacasa, 2017). O cuidado, como vimos, é isso que vai sendo feito em meio às ambiguidades e às relações complexas e intrincadas que se estabelecem entre diagnósticos particulares, maus prognósticos, respostas fisiológicas, trajetórias de adoecimento singulares, expertises, valores, biografias e subjetividades.

Tais interações e intervenções colocam o cuidado em ato e apontam para a multiplicidade na forma como é manejado por minhas interlocutoras. O foco na atenção às particularidades de cada indivíduo, reiterada na afirmação de “cada caso é um caso”, é parte do protocolo que guia a atuação da equipe. Contudo, são os ajustes entre as expectativas dificilmente alcançáveis de uma abordagem que procura promover um cuidado individualizado, pautado nas necessidades e nos desejos do paciente e da família, e a realidade cotidiana do trabalho nos serviços de saúde que dão a tônica à assistência, fazendo emergir diferentes versões sobre o “bom cuidado”.

O “bom cuidado”, portanto, não é algo dado nem tampouco uma entidade fixa, mas produzido a partir da contingencialidade e situacionalidade das práticas empreendidas tanto por familiares como pelos profissionais de saúde no cuidado cotidiano aos pacientes. As ambivalências e tensões que caracterizam a produção do cuidado em contextos de fim de vida é marcada por reavaliações constantes e decisões que acompanham a fragilidade do estado de saúde de pacientes com doenças graves e irreversíveis. Contextos nos quais as práticas de cuidado são performadas nos embates e nas negociações que se desenvolvem entre os diferentes sujeitos implicados na produção do cuidado – especialistas, instituição, família – em cenários e temporalidades específicas.

Recebido em 18/10/2022

Aprovado para publicação em 31/01/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Lucia Copelotti

## Referências

- Alonso, Juan Pedro. 2012a. “La construcción del morir como un proceso: la gestión del personal de salud en el final de la vida”. *Universitas Humanística*, nº 74: 123–44.
- Alonso, Juan Pedro. 2012b. “Contornos negociados del ‘buen morir’: la toma de decisiones médicas en el final de la vida”. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação* 16, nº 40: 191–203.
- Fietz, Helena Moura. 2016. “Deficiência e Práticas de Cuidado: uma etnografia sobre ‘problemas de cabeça’ em um bairro popular”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Lemos Dekker, Natashe. 2019. “Competing goods and Fallacies of Care: Moral Deliberations at the End of Life in the Nursing Home”. *Journal of Aging Studies*, nº 51: 1–5.
- Martin, Denise, Mary Jane Spink, e Pedro Paulo Gomes Pereira. 2018. “Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol”. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, nº 22: 295–305.
- Menezes, Rachel Aisengart. 2004. *Em busca da boa morte*. Rio de Janeiro: Garamond; Fiocruz.
- Menezes, Rachel Aisengart. 2011. “Entre normas e práticas: tomada de decisões no processo saúde/doença”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, nº 21: 1429–449.
- Mol, Annemarie, Ingunn Moser, e Jeannette Pols (Org.). 2015. *Care in practice: On tinkering in clinics, homes and farms*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Mol, Annemarie. 2008a. “Política Ontológica: algumas ideias e várias perguntas”. In: *Objectos Impuros: experiências em estudos sociais da ciência*, editado por João Arriscado Nunes, e Ricardo Roque, 63–77. Porto: Edições Afrontamento.
- Mol, Annemarie. 2008b. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. Oxford: Routledge.
- Pols, Jeannette. 2004. *Good care: Enacting a complex ideal in long-term psychiatry*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Puig de la Bella Casa, Maria. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Silva, Débora Carneiro de Lima, e Juraci Aparecida Rocha. 2019. “Suporte avançado de vida sob a ótica dos cuidados paliativos”. In: *Cuidados paliativos falências orgânicas*, editado por Ricardo Tavares de Carvalho, Juraci Aparecida Rocha, e Ednalda Maria Franck, 21–32. Rio de Janeiro: Atheneu.
- Soneghet, Lucas Faial. 2020. “Fazendo o melhor da vida na morte: qualidade de vida, processo de morrer e cuidados paliativos”. *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer* 5, nº 10: 357–82.
- Soneghet, Lucas Faial. 2022. “Cuidar até a morte: o processo de morrer em um serviço de assistência domiciliar paliativa do SUS”. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Spink, Mary Jane. 2015. “Clientes, cidadãos, pacientes: Reflexões sobre as múltiplas lógicas de cuidado na atenção à saúde”. *Saúde e Sociedade*, nº 24: 115–23.

Lucía Copelotti

Willems, Dick. 2010. “Varieties of goodness in high-tech home care”. In: *Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms*, editado por Annemarie Mol, Ingunn Moser, e Jeannette Pols, 257–76. Bielefeld: Transcript Verlag.

## Manter-nos juntos: casa, corpo e cuidado em diferentes arranjos

*Keeping us together: home, body and care in different arrangements*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10625>

**Natália Helou Fazzioni**

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

ORCID: 0000-0002-1497-9737

[nataliafazzioni@gmail.com](mailto:nataliafazzioni@gmail.com)

Doutora em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro – PGSA/IFCS/UFRJ. Professora substituta da área de Ciências e Humanas em Saúde do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

171

A proposta do artigo é articular as noções de casa, corpo e cuidado à luz da contribuição dos estudos sociais da ciência e dos estudos feministas sobre cuidado e sobre interseccionalidade, a partir de experiências de pesquisa e ensino. Os casos apresentados são oriundos de dois momentos distintos: uma etnografia realizada entre 2015 e 2018 em uma unidade de atenção primária à saúde e situações vivenciadas por estudantes de medicina ao longo do internato também na atenção primária e acompanhadas pela autora enquanto supervisora, entre 2021 e 2022. A relação entre os casos apresentados e os ambientes onde vivem as pessoas que deles fazem parte constituem o fio condutor desta reflexão, na qual procuro demonstrar a centralidade do espaço entendido como casa e de relações humanas e não humanas que permeiam a corporeidade dos pacientes, em suas possibilidades e formas de gerar cuidado. Finalmente, proponho pensar na necessidade de uma reflexão epistêmica no campo formativo da saúde, para compreensão dos corpos vivos e das pessoas em suas vidas.

The purpose of this article is to reflect on the notions of home, body and care considering the contributions of the Social Studies of Science (STS) and feminist studies on care and intersectionality, based on research and teaching experiences. The cases on which I reflect come from two distinct moments: an ethnographic research carried out between 2015 and 2018 in a primary health care center and situations experienced by medical students during their internship in this same area and accompanied by the author as a supervisor, between 2021 and 2022. The relation between the cases and the environments where these people live constitute the guiding thread of this reflection, in which I try to demonstrate the centrality of the space understood as home and of human and non-human relationships that permeate the corporeity of patients, in its possibilities and ways of generating care. Finally, I propose to think about the need for an epistemic reflection in the formative field of medicine, in order to understand living bodies and the people in their lives.

*Cuidado; Formação médica; Ciência; Estudos feministas.*

*Care; Medical training; Science; Feminist studies.*

## Introdução

Este texto parte de preocupações que me inquietam desde o processo de trabalho de campo e escrita de minha tese de doutorado, que teve foco nas relações de cuidado estabelecidas entre moradores e profissionais em um serviço de saúde no Complexo do Alemão<sup>1</sup>, conjunto de favelas na zona norte do Rio de Janeiro. Mais recentemente, com minha inserção enquanto supervisora no internato de alunos de medicina em Atenção Primária à Saúde<sup>2</sup>, tais questões retornaram a partir de problematizações trazidas, desta vez, por estudantes de medicina no espaço de supervisão.

Ao ingressar como professora substituta em uma universidade pública e ser destinada a atuar no curso de medicina, admito que não esperava encontrar um grupo diverso de estudantes como encontrei, sobretudo aqueles que estavam realizando seu estágio de internato em uma unidade de saúde na periferia da zona norte da cidade, um dos locais onde atuo e nos quais os alunos residentes no entorno preferem realizar suas rodadas, em razão da maior proximidade com suas casas. Embora estivessem longe de ser maioria, alunas e alunos de baixa renda, negros e oriundas de escola pública<sup>3</sup>, ocupavam sempre ao menos metade da turma.

A partir de políticas de ações afirmativas e de um período de maior estabilidade econômica no Brasil, houve uma relativa democratização do acesso aos cursos superiores no país, que diversificou em termos de classe, raça, religião e outros marcadores, o perfil de alunos em universidades públicas. Hoje no curso de medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 50% das vagas são destinadas aos estudantes que ingressam pelo sistema de cotas. A lei de cotas estabelece que 50% das vagas nas universidades federais por curso e turno sejam reservadas para estudantes que tenham cursado o ensino médio integralmente em escolas públicas. Dessas vagas, 50% são reservadas a estudantes oriundos de famílias com renda igual ou inferior a 1,5 salário mínimo *per capita*. Dentro dessas vagas, encontra-se a reserva para pretos, pardos e indígenas e pessoas com deficiência, de acordo com a proporção da população em que esteja instalada a instituição<sup>4</sup>.

Apesar dessa maior diversidade, um comentário recorrente entre os alunos, mesmo entre aqueles de famílias de baixa renda, é sobre seu espanto com as situações de vulnerabilidade dos pacientes que encontram quando passam a atuar na atenção primária à saúde e, principalmente, quando realizam as visitas domiciliares com as equipes multiprofissionais e se deparam com condições de extrema pobreza. Espanto similar ao que eu, pesquisadora, branca, de classe média, senti quando iniciei meu trabalho em um conjunto de favelas dez anos atrás<sup>5</sup>. Esse deslocamento, do espaço do hospital universitário, o único antes conhecido por eles, para a atenção primária, promove, na maior parte dos casos e sobretudo entre aqueles mais sensíveis, um grande choque e crise profissional e existencial com relação à sua formação.

A principal crise refere-se à sensação de impotência sentida por muitos diante de pacientes cujas vidas são atravessadas por múltiplas desigualdades. Algumas perguntas que rondam nossos espaços de discussão são: em que medida a atuação

1 Ver Fazzioni (2018a).

2 O internato integrado em Medicina de Família e Comunidade (MFC), Saúde Mental (SM) e Saúde Coletiva (SC) foi criado no contexto da reforma curricular conduzida pelo Programa de Ensino Médico (PEM/UFRJ), em conformidade com as Diretrizes Curriculares Nacionais de 2014 e recomendações da Associação Brasileira do Ensino Médico (ABEM). O internato é realizado em unidades de Atenção Primária à Saúde no município do Rio de Janeiro, nas quais estudantes – entre o nono e o décimo segundo período de medicina – desempenham atividades de formação profissional. Além de um preceptor médico profissional da unidade que acompanha as atividades diárias, cada unidade conta com um trio de supervisão formado por um profissional de Saúde Coletiva, um de Medicina de Família e Comunidade e outro de Saúde Mental. As supervisões ocorrem uma vez por semana e tem como base a discussão de diários de campo semanais escritos pelos estudantes sobre seu cotidiano de trabalho e casos acompanhados. Compõem o internato 46 professores das três diferentes áreas distribuídos em quinze diferentes unidades de saúde, por onde rodam em média 75 estudantes por semestre.

3 Vale notar, contudo, que muitos deles eram provenientes de escolas de ensino médio federais e técnicas estaduais que são conhecidas por sua excelência. Ou seja, mesmo oriundos de escolas públicas, muitos deles já faziam parte de certo segmento da escola pública já privilegiado em termos de ensino.

4 A Lei nº 12.711/12, conhecida como Lei de Cotas, foi aprovada em 2012 mas implementada na UFRJ apenas em 2014.

5 Este trabalho teve início como parte de um serviço de consultoria para a Onu-Habitat em 2012 e estendeu-se como trabalho de campo durante meu doutorado entre 2014 e 2018.

Natália Helou Fazzioni

dos profissionais de saúde pode contribuir para qualidade de vida das pessoas quando sequer possuem acesso à água, esgoto, alimentação e moradia digna, entre outros itens básicos de sobrevivência? Os profissionais de saúde podem contribuir para atenuar as desigualdades tão profundas ou simplesmente atuam dentro desta limitação? Ao ouvir tais questionamentos, eu refletia sobre qual seria o destino destes jovens profissionais diante desses pontos. Ao longo dos anos, seriam tão massacrados pela prática médica que não se importariam mais com esses problemas? Ou se aquilo os desestimularia a tal ponto que desistiriam da profissão como muitos desistem? Ou ainda, se conseguiriam incorporar de forma consciente e implicada tais reflexões em suas práticas, como por vezes também ocorre?

Em uma outra experiência de pesquisa, uma das médicas que entrevistei, Jéssica, me revelou ter nascido e sido criada em uma favela. Apesar de seus pais não viverem mais ali e terem melhorado sua condição social ao longo da vida, assim que se formou, ela se candidatou para atuar em uma unidade de saúde na favela e foi contratada. Seu desejo era retornar ao local onde foi criada para oferecer melhores condições às pessoas que ali viviam. Mas ela não suportou por muito tempo a situação, que acabou lhe rendendo um quadro depressivo. Na ocasião, ela disse: “sabe, eu cresci lá, eu era pobre, mas a minha casa tinha comida, tinha banheiro, tudo direitinho. E lá eu vi que muita gente não tinha essas condições mínimas de vida”. Ela ressaltava aspectos como o número de atendimentos que fazia por dia, as situações de estresse que enfrentava com a equipe e com os usuários agravadas pela alta demanda, além da sensação de frustração por sentir que os problemas de seus pacientes eram muito profundos pelas situações de empobrecimento e violência e, por isso, sua atuação ali tinha sempre baixíssimos resultados

No campo da saúde, sobretudo em diálogo com a Saúde Coletiva, muitas vezes tais questões são nomeadas como aquelas que dizem respeito aos Determinantes Sociais da Saúde, termo que retomarei adiante. Antecipo, entretanto, que pretendo argumentar que tal arcabouço é insuficiente para lidar com aquilo que os estudantes, ou mesmo os profissionais de saúde, sentem ao se depararem com muitos dos casos que atendem. A ideia de determinação traz em si, ao mesmo tempo, algo que atravessa de forma vertical a vida das pessoas, mas que é também externa a elas, gerando a sensação de ser algo que está para além ou apartada do corpo. Ao dialogar criticamente com essa noção, procuro pensar a partir das noções cuidado, corpo e casa, entremeada a dois casos, formas de superação deste modelo e suas implicações para a construção do conhecimento.

### Os “arranjos de cuidado”

Ao iniciar meu trabalho de campo de doutorado, estive preocupada em olhar para as relações de cuidado que se estabeleciam entre profissionais e usuários do sistema de saúde. Mas, ao longo do tempo, as relações de cuidado foram se revelando muito mais complexas do que imaginei, não sendo possível isolar a relação usuário-profissionais de outras que circundam o ambiente onde os usuários e alguns profissionais vivem (como no caso dos Agentes Comunitários de

Natália Helou Fazzioni

Saúde, muitas vezes moradores dos mesmos locais). Assim, a partir da etnografia realizada anteriormente, formulei a noção de “arranjos de cuidado”, proposta enquanto uma categoria analítica – inspirada nas discussões sobre a ética do cuidado (Tronto 2007 2009, Mol 2002 2008 2010, Hirata e Guimarães 2012) – empenhada em descentralizar a noção de cuidado de relações duais e domésticas, complexificando o emaranhado de relações que compõem o cuidado, incluindo as relações com diferentes atores e formas de vínculo (de curta, média e longa duração).

Procurei ainda apontar para a forte dimensão situacional do cuidado, marcada por improvisos e precariedades, especialmente em contextos em que prevalece um entendimento do cuidado enquanto assunto privado e a ausência de políticas públicas voltadas para este tema (Fazzioni 2018). A ideia de arranjo, portanto, procura evidenciar que as experiências de cuidado envolvem sempre um misto entre “arranjos” de longa duração, em geral os que são definidos pelas relações de parentesco – e que não se limitam às relações de consanguinidade e aliança<sup>6</sup> – com arranjos de média duração (ajuda pontual de um parente ou um vizinho, trabalho, serviço de saúde), e, finalmente, outros de curta duração (um auxílio para descer uma escada, uma carona, um empréstimo de dinheiro, um prato de comida). Mais do que isso, no entanto, o arranjo quase nunca depende unicamente do indivíduo, prescindindo de relações baseadas em vínculo, reciprocidade, afetos e trocas monetárias (embora menos presentes nesse contexto).

Mas há também os momentos em que os arranjos de longa ou curta duração se fragilizam pela ausência de relações que o sustentem, resultando em descuido ou abandono dos indivíduos que necessitam de cuidado. Alguns casos desse tipo revelam a ausência da ajuda mútua entre membros da mesma família e vizinhos, tendo como efeito um arranjo de cuidado frágil. Em outros contextos, contudo, mesmo com o desejo de ajuda, o potencial de alguns cuidadores torna-se visivelmente esgotado, notadamente no caso de mulheres, limitadas por questões financeiras, pela violência local e familiar, pelo excesso de demandas de cuidado e por outras atividades que possuem, muitas vezes também de cuidado, embora menos visíveis, como demonstram outros trabalhos sobre o tema (Guimarães e Vieira 2020).

Tal perspectiva para pensar o cuidado tem forte inspiração no trabalho de Annemarie Mol e nas contribuições dos estudos feministas da ciência. Na introdução de *Care in Practice*, Annemarie Mol e colaboradoras afirmam que: “Para as ciências, os corpos eram interessantes na medida em que podiam ser objetivados e explicados em laboratório, mas não quando se arrastavam, ofegavam, engoliam ou se alimentavam, falavam, gritavam ou precisavam ser acalmados (Mol, Moser e Pols 2010, 7). Acompanhando tal processo, a medicina tornou-se cada vez mais técnica, especializada e burocratizada e, assim, o diagnóstico ganhou cada vez mais centralidade na prática médica, sobretudo com o desenvolvimento de novas tecnologias (Rosenberg 2020 [2002]).

A afirmação não é exatamente nova, já que há muito tempo as ciências humanas e a filosofia refletem sobre a “fratura ontológica”, para usar os termos de Le Breton (2003, 189), entre pessoa e corpo da qual nasce a medicina moderna. Mas

6 Claudia Fonseca (2005), ao estudar as camadas populares em diálogo com outros trabalhos etnográficos realizados no Brasil, aponta para a necessidade de pensar em famílias menos como modelos e unidades e mais como relações que perpassam a ideia de ajuda mútua e reciprocidade, sem deixar de lado os aspectos da consanguinidade e aliança. A autora afirma que: “Definimos o laço familiar como uma relação marcada pela identificação estreita e duradoura entre determinadas pessoas que reconhecem entre elas certos direitos e obrigações mútuos. Essa identificação pode ter origem em fatos alheios à vontade da pessoa (laços biológicos, territoriais), em alianças conscientes e desejadas (casamento, compadrio, adoção) ou em atividades realizadas em comum (compartilhar o cuidado de uma criança ou de um ancião, por exemplo)” (Fonseca 2005, 54).

Natália Helou Fazzioni

as autoras acima nos tocam ao descrever justamente aquilo que os corpos fazem quando não são objetificados: ofegam, engolem, gritam. Este tipo de contribuição dos estudos feministas da ciência, que oferece um olhar aos tópicos antes negligenciados, constituem justamente o fio a partir do qual pretendo conduzir minha reflexão aqui.

A partir das proposições de Donna Haraway (1995), compreendo que a parcialidade do conhecimento científico ou da prática médica precisa ser reconhecida, inclusive para que se possa alcançar alguma objetividade. Para Haraway, “a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (Haraway 1995, 21).

Em diálogo com a produção feminista, Haraway afirma que é preciso reconhecer que saberes são sempre localizados e que “não estamos no comando do mundo. Nós apenas vivemos aqui e tentamos estabelecer conversas não inocentes através de nossas próteses” (1995, 38), referindo-se às mediações sociotécnicas que acompanham nossa vivência contemporânea. As provocações de Haraway são fundamentais aqui quando postulam a necessidade de criar um saber parcial e localizado, tanto para a minha visão enquanto pesquisadora, como para a visão que acredito ser importante elaborar junto aos estudantes de medicina e outros profissionais de saúde sobre suas práticas e formas de entendimento sobre o mundo e as pessoas com as quais atuam.

Ao procurar trazer neste artigo minha própria experiência enquanto pesquisadora, a de meus alunos e dos casos acompanhados por eles e por mim, tais visões parciais e localizadas, só podem ser entendidas à luz das intersecções de raça, classe, gênero, religião e outras, que nos marcam enquanto diferentes. Entretanto, como atenta Patricia Hill Collins (1998), a interseccionalidade não forja apenas identidades mas perspectivas epistemológicas distintas. Ao concordar com Haraway, Collins afirma que a interseccionalidade pode nos auxiliar a construir uma visão que é parcial e localizada, mas é também muitas vezes fronteira, situando “comunidades com poderes diferenciados” e situando os sujeitos muitas vezes enquanto “forasteiros de dentro” (*outsider within*) (Collins 1991).

Ou seja, as perspectivas parciais raramente partem de um único lugar, como no caso da médica Jéssica, oriunda da favela mas formada em medicina ou no meu próprio caso, a única antropóloga atuando em um curso de medicina, mas ainda assim uma mulher branca, de classe média e professora, como a maior parte de meus colegas. Assim, as sugestões de um saber crítico e feminista ao conhecimento científico e de uma perspectiva que também leve em conta a interseccionalidade e diferentes posicionalidades, é o que me move na análise dos dois casos abaixo, a partir dos quais pretendo refletir sobre estas teorias e igualmente buscar uma resposta possível às inquietações que permeiam a experiência de jovens estudantes de medicina e profissionais.

### **A casa-corpo de Dona Maria**

Embora já tenha refletido sobre o caso de Maria em outro momento (Fazzioni 2018b), retomarei sua trajetória de forma mais detalhada, buscando elucidar aspectos antes não vislumbrados para a discussão aqui proposta. Maria é uma senhora de 70 anos, negra, magra e de cabelos grisalhos e curtos. Vive na área conhecida como Morro do Alemão desde os seis anos de idade. O motivo da primeira visita domiciliar que acompanhei à casa de Dona Maria com os profissionais de saúde, foi a má cicatrização do coto<sup>7</sup> de sua perna amputada há quase três anos. A visita foi realizada com um médico e uma agente comunitária de saúde. Maria, ao mesmo tempo em que nos mostrava a perna, dizia, deixando algumas lágrimas escorrerem, sobre como a má cicatrização lhe aborrecia, impedindo-a de colocar a prótese.

Após a cirurgia, foi viver na casa da filha em um apartamento fora do “morro”<sup>8</sup>, onde ficou por dois anos, mas não lhe agradava em nada a sensação de estar “presa” em um prédio. Sobre o período em que esteve lá e o cuidado da filha com ela, ela comenta: “Hoje em dia, poucos filhos fazem o que ela fez, cafezinho, até engordei, cafezinho com leite, e almoço e maior cuidado comigo”. Ainda assim, ela preferiu voltar. Mesmo com toda a dificuldade em voltar para a sua casa, localizada em uma área muito íngreme no Morro do Alemão, ela preferia, ainda assim, estar de volta; ali pelo menos podia transitar em sua cadeira de rodas entre a cozinha e a área de serviço, e embora a casa fosse pequena, possuía uma área externa<sup>9</sup>. A casa de Maria era simples, térrea, composta por quarto, sala, cozinha e banheiro, era clara e arejada, inserida em terreno amplo e murado, localizada em uma parte de ocupação mais antiga do Morro do Alemão, no limite entre o início da área de favela e uma escadaria que dava acesso ao bairro de Olaria mais abaixo. O outro motivo de seu retorno era o cigarro, já que a filha não lhe deixava fumar dentro de casa, e Dona Maria sofria com a falta do cigarro.

Com o retorno à sua casa, ela também havia retomado a possibilidade de ser atendida pelos profissionais da unidade, que a tinham acompanhado desde os primeiros sintomas que levaram à amputação. Durante o período na casa da filha, ficou sem nenhum acompanhamento da equipe de saúde da família, pois não possuía comprovante de residência declarando que vivia ali, e assim, segundo o que nos relatou, não podia ser atendida pela equipe daquela área, considerando a dinâmica territorializada assumida pela atenção primária à saúde a partir da Estratégia Saúde da Família (ESF)<sup>10</sup>. Porém, essas limitações impostas pelas regras do sistema nem sempre haviam sido seguidas na relação de Maria com os profissionais de saúde. Ela conta que a ferida na perna surgiu quando estava assistindo televisão e um mosquito lhe picou um pouco acima do pé. Coçou a perna e abriu-se uma ferida. No meio da noite, sentindo dor, ela pôs álcool e, em seguida, pó de sulfato (um pó cicatrizante e anti-inflamatório muito usado antigamente). Ao narrar esse episódio, ela se angustia: “Eu não me dou com isso... Olha... Três dias aquilo criou um buraco, que dava pra se ver daqui”. Em sua narrativa, foi o cigarro que impediu a cicatrização e aquilo foi piorando, até culminar na necessidade de amputação.

Na época em que a ferida apareceu, a auxiliar de enfermagem da unidade de saúde que trabalhava na equipe que atendia a residência de Dona Maria subia até

7 Coto é como se designa a parte remanescente de um membro amputado.

8 Morro é a maneira pela qual os moradores se referem ao espaço da favela de um modo geral, principalmente em áreas íngremes.

9 A difícil transição de moradores de favelas a condomínios tornou-se tema clássico nos estudos sobre favelas a partir do trabalho de Licia do Prado Valladares (1978), sobre a acomodação aos, assim chamados, “apartamentos” da Cidade de Deus, onde quebra de relações vicinais, distância do centro da cidade, impossibilidade de ampliar as casas em “puxadinhos”, entre outras questões, impunham-se na adaptação à nova realidade.

10 Cada equipe de Saúde da Família atende uma microárea dentro de um território (bairros ou conjunto de favelas) e deve ser responsável por, no máximo, 4.000 pessoas, sendo a média recomendada de 3.000 pessoas, respeitando critérios de equidade para essa definição. Tais famílias são previamente cadastradas e devem apresentar comprovante de residência. A flexibilidade desse sistema para acolher pessoas que estão transitoriamente na casa de familiares é variável a depender de cada unidade de saúde, embora a orientação seja sempre acolher e encaminhar, se necessário.

Natália Helou Fazzioni

sua casa periodicamente para refazer o curativo, enquanto aguardava um encaminhamento para o especialista. A auxiliar, conhecida como Ju, era a única pessoa para quem Maria tinha coragem de mostrar a ferida. Ju, no entanto, foi transferida para outra unidade, mas seguiu indo até o Alemão e fazendo o curativo nela após seu expediente, considerando o vínculo de confiança que haviam estabelecido.

Maria contava todo seu processo de tratamento da perna com muitos detalhes, incluindo datas, nomes de medicamentos e dos profissionais que lhe atenderam em diferentes instituições. Embora rica em detalhes, sua narrativa sobre o adoecimento e a amputação não era linear do ponto de vista clínico. Em sua elaboração, o afastamento definitivo de Ju foi o que demarcou o momento da piora, que acabou resultando na amputação. Ela diz:

É porque o machucado tava até sarando... Tava, tava até fechando, quando a Ju vinha aqui ficou fechado... Aí na época a Ju não veio mais, aí saiu um carocinho assim do lado, aqui assim, vermelhinho, aí foi indo, foi indo, foi indo, aí foi depois do carnaval de 2014, ele tava assim, ó, comparando isso aqui, pequenininho, de tarde tava assim, ó, cresceu um tanto assim... Nossa... Num dia mesmo, de um dia pro outro. E eu não falei pra ninguém. Aí um dia limpando, eu disse pra minha filha, dá uma olhadinha no meu pé, ela botou a mão na cabeça! Mããããe, meu Deus do céu, há quanto tempo tá isso aí, mãe? Isso é um câncer, não sei o quê... Porque ela andou fazendo aí uns cursos de enfermagem, e ela chegou a fazer estágio, aí ela viu, né... Ih, até xinguei ela, vai pra lá, vira essa boca pra lá, sei quê, aí foi indo, ficou igual uma bola. Aí, por causa de uma dor aqui, ó, a minha filha me levou no Getúlio [Hospital Getúlio Vargas], eu até lembro, aí ela me levou no Getúlio e começou tudo isso... (Entrevista realizada com Maria, 2017).

As idas e vindas de Maria a diferentes hospitais e tratamentos revelam dois elementos simultaneamente. Ela não menciona, e ao mesmo tempo não parece ser importante para ela, a existência de um diagnóstico final para aquilo que levou à amputação. O tempo todo ela se preocupa em explicar os processos: como se deu conta da gravidade do problema, quem estava ao seu lado naquele momento, para onde foi levada e como foi tratada – mas nunca, o diagnóstico de por que afinal foi preciso amputar a perna<sup>11</sup>. Em meio a tantas informações, ela diz: “Eu peço a Deus que me leve quando ele quiser, mas não leve nunca a minha memória”.

Enquanto para o médico, assim como para mim, a ausência de um diagnóstico e de um motivo para a amputação causava extremo desconforto, no caso de Maria, as pessoas, as coisas e o cuidado que tal processo demandou e não a doença em si parecia ser o mais relevante. Assim, ao narrar a história da amputação de sua perna, o que lhe doía mais não eram exclusivamente os motivos fisiológicos que a levaram a ter perdido uma parte de seu corpo ou a ausência de clareza nas explicações que recebeu em diferentes serviços de saúde – certamente fruto de uma comunicação muitas vezes violenta e pouco acessível para pessoas com baixo grau de instrução como ela –, mas sim, de maneira indissociável, a relação entre

11 Seu caso não foi o único que conheci de amputação sem que o motivo estivesse claro para o paciente. Em uma outra visita domiciliar que realizei vivia um casal de idosos em uma das casas mais precárias que já conheci ali. Estive nessa casa com um jovem médico que ainda não conhecia os moradores e seu histórico de saúde, então ele indagou ao senhor por que suas pernas (as duas) haviam sido amputadas. Ele então respondeu: “Para mim, eu fumava muito e uma vez eu caí”. Não satisfeito com a resposta, o médico questionou se tinha varizes, e ele respondeu que não. O médico então concluiu: “Então o senhor não sabe por que amputaram?”, ao que o senhor respondeu: “Não...”.

Natália Helou Fazzioni

seu corpo, sua casa e seus vínculos de cuidado, conformando uma história única sobre sua amputação, aquela que fazia sentido para Dona Maria.

Em sua trajetória de vida, ela foi obrigada pelo pai a casar após ter, como relata, “perdido a virgindade” com um homem quarenta anos mais velho que ela. Para Maria, a morte de seu marido aos 96 anos foi um misto de tristeza e alento. Ela lembra que sua perda foi dura, mas não tanto quanto ter perdido o gatinho que lhe fez companhia depois da viuvez. Mas aquele corpo foi também o corpo das famílias para quem trabalhou de forma mal remunerada como doméstica há tantos anos. Foi também o corpo dos filhos que gestou, pariu e criou. Esse corpo foi marcado por tantas tensões que talvez em meio à sua velhice, vivendo em sua casa, viúva e recebendo a pensão por morte do marido, sem precisar trabalhar, Maria talvez tenha se sentido mais inteira do que nunca, mesmo após a amputação, mesmo sentindo a distância e ausência de seus filhos.

Isso ficava evidente quando falava da existência de uma rede familiar densa, porém marcada pelas dificuldades dos filhos em estarem perto dela, em razão de seus trabalhos e outros compromissos. Quando narra sobre o período em que ficou na casa da filha, ela afirma: “Eu senti falta da minha casa, e lá é apartamento, as portas fechadas, tudo fechado, não via nada, de manhã não entrava nem um solzinho assim...Mas eu já não tava com a cabeça legal, apartamento fechado... Ficava muito sozinha, porque ela [a filha] trabalha fora o dia todo” (entrevista realizada com Maria, 2017). O incômodo de Maria não tinha a ver apenas com a ausência da filha, mas também com a ausência de sua casa e do lugar onde viveu desde os seis anos de idade. Era como se perder sua casa fosse como amputar outra parte de si.

Apesar da distância dos filhos, em sua fala é nítida a sensação de contar ali com uma rede de apoio que, embora não estivesse presente em seu dia a dia, nunca seria ausente em um momento de necessidade, por exemplo, quando ela precisou ser carregada em sua cadeira de rodas para sair de casa. Entre essas pessoas, incluíam-se não apenas os vizinhos, mas também “os meninos”, forma indireta de se referir àqueles que estão ligados à venda de drogas no morro<sup>12</sup>, que a carregaram inúmeras vezes na cadeira de rodas para conseguir entrar e sair de casa até a rua mais próxima. Maria me contava sua história de vida, relatando quando se casou, as situações de violência e dificuldade que passou ao longo da vida, em quais lugares nasceram seus filhos, onde viveram seus pais, os locais onde trabalhou como doméstica, fazendo sempre referência “àquela escada ali”, “a casa em frente”, “naquela árvore ali de trás”, “aqui no morro”, revelando coisas e pessoas que compunham ela própria. E era perto dessas partes de si, de sua casa e de seu cigarro, que ela gostaria de passar o resto de sua vida.

### Manter o corpo junto

Se no caso de Maria, vemos a relação entre corpo e enfermidade se expandir para além dos limites do diagnóstico, parece importante retomar aqui a noção de corpo enquanto um corpo vivo, que não pode ser objetivado e explicado em labo-

12 Embora “os meninos” não estivessem diretamente ligados à rede familiar de Maria, sua ajuda estava baseada em uma outra lógica que não a da reciprocidade, mas sim a de garantir certa coesão social dentro da favela e também de conformar uma identidade positiva do tráfico, dentro daquilo que era considerado justo ou injusto na lógica de cada facção ou liderança.

Natália Helou Fazzioni

ratório. Em “Embodied action and enacted bodies”, Annemarie Mol e John Law (2007) sugerem que é necessário ir além da ruptura com o paradigma cartesiano entre morte e corpo para superar essa perspectiva que, apesar de importante, deixa as formas de conhecimento intocadas. Ainda que aceitássemos que haveria de um lado uma forma objetiva e científica de conhecer o corpo e de outro uma subjetiva e pessoal, tal perspectiva manteria uma certa divisão entre uma forma pública e outra privada de conhecer o corpo. De acordo com os autores, essa forma estaria ligada ao nascimento da clínica, descrito por Foucault (1977). Dentro de um sistema específico de hospital e tratamento médico, a morte e o adoecimento deu à medicina a “última palavra” sobre a enfermidade, enquanto a autoconsciência se transformou em uma questão privada (Mol e Law 2007).

Para os autores, a maneira de sair dessa dicotomia seria encarar que “nós todos temos e somos um corpo (...) nós fazemos esse corpo como parte de nossa prática cotidiana” (2007, 17). Este corpo que fazemos é sempre algo que está “abaixo e além da pele”, não é um todo, mas isso tampouco significa que ele seja fragmentado, pois há limites (por exemplo, de fenômenos que só podem ser sentidos abaixo da pele) e há tensões (sobre como eles são sentidos e compreendidos com pessoas e ambientes ao redor). Assim, os autores concluem: “o corpo-que-fazemos não é um todo. Manter-nos juntos é uma das tarefas da vida” (2007, 7).

As reflexões de Mol e seus colaboradores possuem implicações interessantes para o campo da medicina, pois questiona o que pode se esperar da prática médica. Ao invés de agregar mais uma camada de conhecimento à medicina (aquela de uma suposta autoconsciência ou subjetividade do paciente), Mol e Law sugerem que a medicina deve vir a reconhecer que o que tem a oferecer não é um conhecimento de corpos isolados, mas uma gama de diagnósticos e intervenções terapêuticas em corpos vividos e, portanto, na vida cotidiana das pessoas. Assim, a medicina seria obrigada a encarar sua própria limitação: as intervenções médicas quase nunca trazem melhorias “puras”, elas trazem tensionamentos a uma vida cuja melhoria depende de tantos outros fatores.

### O corpo sem casa do irmão de Joyce

Já diante dessas reflexões, deparei-me anos depois com esse tema em uma atividade de supervisão junto aos alunos de medicina. O caso adveio do relato de um dos estudantes de medicina que participa do grupo de supervisão que acompanho em uma unidade de atenção primária à saúde também na zona norte do Rio de Janeiro e que atende uma outra grande área de favela – aqui chamaremos esse estudante de Vinícius<sup>13</sup>.

O caso que Vinícius nos trouxe e que foi bastante marcante para mim e para os outros estudantes presentes foi sobre a visita a um paciente que se deu na primeira ida do estudante à área atendida pela equipe de saúde da família na qual ele atuava como interno. Vinícius é um estudante de 23 anos, oriundo da Baixada Fluminense, branco e de classe média baixa. Naquela época, vivia na casa da família de sua namorada, no bairro de Ramos, para estar mais próximo às atividades

13 Antes, cabe ressaltar que desde que iniciei meu trabalho de supervisão na universidade, explicitarei para a coordenação do internato meu interesse em fazer desse espaço um ambiente para refletir sobre questões de pesquisa. Apesar de não se tratar de um investimento de pesquisa mais sistemático, solicitei autorização para utilização de algumas das situações acompanhadas na condição de supervisora para elaborações de artigos e apresentações em congresso, o que já havia sido feito por outros professores do internato. Vale, contudo, observar que o caso aqui abordado não foi observado por mim, embora em minha própria experiência de pesquisa eu também tenha acompanhado situações semelhantes a essa. Minha reflexão aqui, portanto, é menos sobre o caso em si e mais sobre a forma pela qual o estudante relatou a situação e as reflexões que emergiram a partir dele.

Natália Helou Fazzioni

da faculdade<sup>14</sup>. Apesar de ter sido criado em uma região periférica, seu espanto ao andar pela favela e conhecer algumas das casas foi notável. Em seu diário de campo (compartilhado semanalmente com os supervisores), ele se lamenta pelas condições em que a equipe encontrou muitos dos idosos que visitou naquele dia, mas afirma que nada se comparou ao caso que encontrou em seguida, um homem vivendo em um pequeno espaço escuro sob as vigas da casa da irmã, dividido com dois cachorros. Ele escreve:

As condições estruturais precárias não foram o maior choque, mas sim seu estado de espírito. A visita foi realizada em um cômodo sem bocal para iluminação, improvisado sob as vigas estruturais da casa da irmã, com não mais que dois por dois metros, onde o usuário dividia o espaço de um colchão sem lençol, duas pequenas poltronas velhas e duas vasilhas dos cachorros, que passavam sobre o colchão e o doente para comer e beber. O senhor, inicialmente com suspeita de tuberculose, poderia facilmente ter mais de 60 anos, tanto pela aparência como por não saber identificar sua idade, mas a irmã disse que tinha apenas 43.

O relato do estudante seguia com as descrições do estado clínico do paciente. A situação do paciente era grave, estava emagrecido, sem força para locomoção e dependente de uso de fraldas. Ele não conseguia responder às perguntas feitas pela equipe, que acabaram sendo respondidas pela irmã. O motivo de ela haver lhe deixado ali, junto aos cachorros, era o fato dele ser agressivo e ter espalhado as fezes da fralda pela casa em algumas ocasiões. Seu diagnóstico seguia em aberto para a equipe, mesmo após a visita. O estudante descreve:

Ele passou dois dias no Getúlio Vargas, de onde recebeu uma série de hemogramas que atestam anemia normo-normo e um laudo de tomografia de tórax que atesta nada, com muitos achados vagamente descritos, tão pouco elucidativa que sugere apenas que o responsável por ela não queria trabalhar. À ausculta o paciente apresentava apenas MVUA e sua saturação era de 96% e frequência cardíaca em torno de 130bpm e acentuado emagrecimento. Há dois meses o paciente parece apresentar melena e está desde então sem ingerir bebidas alcoólicas. Ele não tem condições de escarrar ou de seguir até local apropriado para realizar exames mais adequados. De qualquer forma, ele não parece querer realizá-los.

A sensação que a equipe tivera, de acordo com Vinícius, era a de que o paciente não desejava viver e sua irmã tampouco queria que ele vivesse. O fato de estar no mesmo local que os cachorros remetia a uma certa desumanização do irmão de Joyce. Mas ali, na lógica de sua casa, era o espaço que lhe cabia oferecer a seu irmão, que pelos relatos colhidos pela equipe, havia vivido até os seus 43 anos uma trajetória bastante instável marcada pelo abuso de álcool e drogas, transtorno mental e longos períodos vivendo nas ruas. Joyce, por sua vez, era considerada pela

14 Embora ele tenha preferido não ser identificado nominalmente, agradeço ao estudante por ter autorizado o uso do caso que nos trouxe para ser discutido neste artigo.

Natália Helou Fazzioni

equipe uma pessoa “acima de qualquer suspeita”, conhecida e querida pela vizinhança, trabalhadora de uma organização não governamental que atuava no local. Se o irmão do Joyce tinha um corpo, ele certamente não estava íntegro. A ausência de um espaço físico onde ele se ancorasse acentuava essa fragmentação. Não necessariamente esse espaço precisava ser uma casa de quatro paredes<sup>15</sup>, mas um espaço constituído por pertencimentos e relações, para que pudesse ser cuidado.

Em um segundo diário de campo, Vinícius relatou que quando a equipe retornou na semana seguinte, a situação estava melhor. Após a visita da equipe de saúde e de um estímulo para que Joyce controlasse melhor a medicação e as condições de higiene do local onde estava o irmão, essas condições pareciam ter sido melhoradas. Mas não só a visita da equipe contribuiu para que isso ocorresse. Os vizinhos também insistiram para que Joyce o levasse ao médico novamente e chegaram inclusive a lhe entregar comida pelo portão. Ela retrucou negativamente, mas depois disso acabou trocando as roupas de cama e fez uma divisória de madeira restringindo o acesso dos animais ao espaço onde ficava o irmão.

Na terceira semana de acompanhamento deste caso, antes do nosso espaço de supervisão ocorrer, fomos surpreendidos por uma operação policial na favela onde Joyce e seu irmão viviam. Acordei e deparei-me com uma infinidade de mensagens no celular, nas quais os estudantes perguntavam se deveriam ir até a unidade naquele dia ou não. Alguns ainda estavam a caminho, outros já estavam lá. Embora a situação em si não fosse nova para aqueles que vivem em áreas de favelas no Rio de Janeiro e havendo um protocolo estabelecido pela Secretaria Municipal de Saúde para conduta dos serviços de saúde em episódios de violência armada, tais momentos nunca deixam de gerar medos, dúvidas e ansiedade entre aqueles que vivenciam de forma mais ou menos aproximada tais realidades, como já demonstrei em outro artigo (Fazzioni 2019). Ainda no calor da situação ocorrida pela manhã que resultou em nada menos do que vinte e três mortes, configurando uma das chacinas mais sangrentas dos últimos anos<sup>16</sup>, optamos por realizar as atividades de supervisão de forma remota

Foi em clima de apreensão que iniciamos nossa conversa naquela tarde e após uma rodada sobre as situações e sentimentos que permearam o momento da manhã, quando alguns chegaram a estar na unidade de saúde, antes que ela fosse totalmente fechada, Vinícius pediu a palavra. Contou-nos que naquela manhã, entre os poucos usuários que conseguiram chegar até o serviço de saúde em razão da operação policial, estava Joyce. Ela veio avisar sobre o falecimento de seu irmão e pedir ajuda sobre os procedimentos dali em diante. Não houve tempo para que os esforços de cuidado da equipe de saúde, seus vizinhos e sua própria irmã surtissessem efeito. A sensação de impotência que já era grande com a situação da chacina, tornou-se dilacerante entre nós, obrigando-nos a refletir que naquele contexto, homens, sobretudo homens negros, de um jeito ou de outro, mas sobretudo de forma violenta, morrem cedo demais. Seja pelo tiro da polícia, pelos diversos atravessamentos que enfrentam em suas vidas ou pela falta de habilidade em cuidar de si ou possibilidade de receber cuidados, muitos deles morrem<sup>17</sup>. Não conseguem manter-se juntos.

15 Outros trabalhos já demonstraram a relação entre corpo e espaço estabelecida por moradores de rua, tais como Frangella (2010).

16 Notícia sobre a operação disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/05/24/moradores-relatam-tiroteio-na-vila-cruzeiro-na-penha.ghtml>. Acesso em: 30 jul. 2022.

17 De acordo com o Atlas da Violência de 2021, no Brasil as pessoas negras possuem 2,6 vezes mais chances de morrer por um homicídio no Brasil do que uma pessoa branca (Cerqueira 2021).

## Cuidado gera cuidado?

Após esse caso, retomo aqui a pergunta que norteava o início deste texto. Práticas de saúde podem contribuir para melhorar efetivamente a vida de pessoas em condições de vulnerabilidade? Ou são sempre limitadas diante de tamanha desigualdade? A notícia da morte do irmão de Joyce deixou todos reflexivos e abalados. Não deu tempo, pensávamos juntos. As coisas haviam melhorado, mas não com tempo suficiente. E não somente porque profissionais de saúde haviam chegado à casa tarde demais, mas sim, porque, provavelmente, ao longo da vida daquele homem, o cuidado necessário sempre havia chegado tarde demais ou nunca chegado.

A proposta de olhar para o cuidado de forma ampla e descentralizada das relações individuais faz eco às proposições feitas pela filósofa Joan Tronto (2007), que afirma sobre a necessidade de trazer o cuidado para a democracia e assim democratizá-lo. Para a autora, este processo contemplaria o entendimento de alguns princípios básicos pelas sociedades democráticas, conformando uma espécie de manifesto para uma ética do cuidado. Isso posto, torna-se necessário aceitar a pluralidade nas formas de cuidar, sem com isso deixar de exigir o acesso igualitário a bons cuidados.

Assumir tal perspectiva implica ainda em escapar do modelo dual de cuidado, entendendo que quanto mais pessoas/instituições forem responsáveis pelo cuidado, melhor, e que, nesse sentido, necessidades urgentes de cuidado são direitos sociais e não responsabilidades individuais. Tal ponto de vista é fundamental, por exemplo, para que no caso exposto acima se retire da irmã, Joyce – uma mulher, negra, moradora de favela e provavelmente marcada pela responsabilidade do cuidado como a maior parte das mulheres, sobretudo as mais pobres, em nossa sociedade – o peso pelo ocorrido. Ainda que desempenhando papéis diferentes, a inserção dos vizinhos e da equipe de saúde retira o foco do cuidado na relação familiar e demonstra a potencialidade de uma coletivização do cuidado, envolvendo família, comunidade e o Estado.

A partir deste ponto de vista, é possível depreender do caso narrado que a chegada da equipe de saúde altera os “arranjos de cuidado” em torno do irmão de Joyce. Ainda não é o suficiente para que ele seja levado ao interior da casa, mas vale lembrar que ele também não está totalmente fora dali; os cachorros são também parte daquele espaço de cuidado da irmã, embora certamente não possuam as mesmas necessidades que seu irmão. De alguma maneira, portanto, sua irmã o recebe, e aos poucos seu espaço começa a se organizar com lençóis, uma divisória entre o espaço dos cães e ele, entre outros elementos. Não chega a ser o suficiente para que ele possa superar todas as enfermidades e adversidades que lhe atravessam. Mas é nítido que quando a relação estabelecida entre os dois irmãos se amplia e passa a envolver a equipe de saúde e os vizinhos, eles se mantêm juntos na tarefa do cuidado, gerando mais cuidado, ainda que implicados de formas diferentes nele. Assim, as chances do irmão de Joyce manter-se íntegro e junto aumentam, ainda que isso ocorra demasiadamente tarde.

## Dos determinantes às diferenças

“Nada se mantém junto de uma forma viva sem relacionamentos de cuidado”, afirma Maria Puig de la Bellacasa, ao propor que a noção de “*matters of concern*” proposta por Latour (1993, 1999), seja transmutada em “*matters of care*”. Para a autora, a ideia de preocupação (*concern*) é central nas formas de construção do conhecimento: “um gesto material-semiótico de pensamento-política e coisa-política inseparáveis”. Mas a noção de cuidado expande esta formulação em dois sentidos: “cuidar nesse contexto é tanto um fazer quanto um compromisso ético-político que afeta a forma como produzimos conhecimento sobre as coisas”. Além de uma disposição moral ou ação para transformar a forma como experimentamos e percebemos as coisas que estudamos, o cuidado auxilia os estudos sociais da ciência a olharem para temas quase sempre descartados, da manutenção cotidiana da vida, “um compromisso ético-político com coisas negligenciadas e a reconstrução afetiva da relação” (Bellacasa 2010).

Fazer um corpo, constituir um lar e arranjar o cuidado fazem parte do mesmo processo de “manter-nos juntos”. É tarefa certamente mais dura para as pessoas em condições de vulnerabilidade, sejam elas quais forem. Tal perspectiva, mais construcionista, pode parecer em alguns momentos ilusória ou ingênua diante de estruturas tão complexas e opressoras que nos tiram tantas vezes o direito a nossos corpos, casas e relações de cuidado<sup>18</sup>. Mas do contrário, se aceitarmos que nossos corpos não são feitos por nós mesmos, que espaços e argumentos temos para lutar pela garantia de suas integridades? Mais do que unificar as experiências, dando a elas um sentido comum, situar esses indivíduos em termos destas condições permite marcar sua profunda desigualdade com relação a outros não só em termos de acesso a determinados bens e direitos, mas também em termos daquilo que são capazes de “manter junto” ao longo de suas vidas. E isso altera a perspectiva a partir da qual olhamos e agimos<sup>19</sup>.

Como mencionei anteriormente, há um vocabulário consensual na Saúde Coletiva para se referir àquilo que é entendido como os aspectos sociais que determinam o processo de saúde e doença. Os Determinantes Sociais da Saúde são definidos como: “os fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência de problemas de saúde e seus fatores de risco na população” (Buss e Pellegrini 2007, 78). É indiscutível a importância de tal conceito para a formulação no Brasil de um conceito ampliado de saúde (Almeida Filho 2011) e na compreensão daquilo que foi definido como iniquidade em saúde<sup>20</sup>. É digno de nota também os esforços que algumas áreas da medicina, com ênfase na Medicina de Família e Comunidade, têm feito, buscando dar conta destes fatores em suas práticas. Entretanto, ao não abrir mão do conceito de Determinantes Sociais da Saúde, a meu ver, os diferentes campos profissionais envolvidos em seu debate e formulação seguem reféns de uma lógica positivista e economicista para lidar com as questões de saúde. Bonet e Tavares (2008) apontam igualmente para a limitação dos estudos sobre os Determinantes Sociais da Saúde, atentando para a necessidade de uma compreensão dos usuários

18 Como a questão da governabilidade do corpo feminino na criminalização do aborto e nas diferentes violências institucionais e não institucionais sofridas pelas mulheres, por exemplo.

19 Tal proposição encontra diálogo com Mol quando utiliza o termo “ontologias políticas” (2002, 55) para se referir às diferentes realidades performativas (*enacteds*) que compõem um mesmo fenômeno, distanciando-se da ideia de uma “verdade” única.

20 As iniquidades em saúde são diferenças no estado de saúde ou na distribuição dos recursos de saúde entre diferentes grupos populacionais, decorrentes das condições sociais em que as pessoas nascem, crescem, vivem, trabalham e envelhecem.

Natália Helou Fazzioni

do sistema público de saúde que incorpore outra perspectiva analítica em torno destes fenômenos, revelando processos e complexidades.

Tatiana Gerhardt (2010), por sua vez, realiza um extenso mapeamento dos estudos em saúde com foco em desigualdades sociais e argumenta sobre a necessidade de que a noção de determinação social da saúde seja complexificada, observando o lugar de agência e mediação dos próprios indivíduos com relação à sua saúde. A autora escreve: “embora vários estudos incorporem indicadores sociais, estes não expressam a forma como os atores sociais lidam com essas variáveis na vida cotidiana” (Gerhardt 2010, 370). Para a autora, o mesmo raciocínio mecanicista que informaria sobre o funcionamento dos corpos na medicina, seria replicado na ideia de que bastaria crescimento econômico para superarmos os problemas de saúde da população, ignorando tantos os atravessamentos subjetivos, tanto como aqueles que olham para a desigualdade do ponto de vista da interseccionalidade, propondo uma superação dos modelos de análise que postulam uma primazia do econômico.

Se por um lado, concordo com a formulação destes autores, por outro advogo ser necessário um cuidado adicional com uma ideia de agência e subjetividade que possa ser alçada a uma espécie de ideal meritocrático, no qual a ação individual poderia ser capaz de superar todo o esmagamento e limitações impostas pelas condições em que as pessoas vivem. Seguindo os passos de Avtar Brah (2006), ao pensar sobre questões de raça, gênero, a autora argumenta em prol de um conceito de diferença que se refere à

variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e ressignificados. Algumas construções da diferença, como o racismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes. Outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável (Brah 2006, 374).

De todo modo, todas estas formas de diferença só podem ser compreendidas em articulação e de forma contextual.

### **Não estamos no comando**

Procurei neste artigo argumentar que o lugar da experiência e da construção de cada um dos sujeitos aqui citados não representa um caminho solto no mundo, subjetivo sim, mas igualmente marcado por essas diferenças em articulação que os atravessam, algumas fixas, outras móveis, mas sempre corporificadas e articuladas à construção desse sujeito no mundo. Retomando os casos aqui tratados para elucidar este ponto, vê-se que embora em ambas as situações se trate de moradores de favelas, suas histórias são absolutamente distintas, como é também a história da jovem médica nascida e criada no Complexo do Alemão.

Se no caso de Dona Maria a casa é também um elemento central que lhe permite agregar coisas importantes para sua sobrevivência, no caso do irmão de Joyce

Natália Helou Fazzioni

é a ausência da casa que marca a fragmentação e impossibilidade de cuidado de si e pelos outros. Mas a falta da casa em sua trajetória certamente não é a causa de seus problemas e sim uma consequência de uma extensa trajetória sobre a qual sabemos pouco, mas que certamente perpassa seu histórico de saúde mental, sua condição enquanto um homem morador de favela, a ausência de outros vínculos familiares além de Joyce, entre outros.

Não há dúvidas de que Maria se encontra em uma situação mais favorável e seu cuidado pela equipe de saúde é facilitado. Ainda assim, não foi possível evitar a amputação de sua perna e melhorar o processo de cicatrização. A ausência de profissionais de saúde na unidade e sua instabilidade também marcam a experiência de vida de Maria, assim como o tempo de espera para a consulta com especialistas, a dificuldade de conseguir consultas com o fisioterapeuta e de se deslocar até esses serviços. Sua condição ainda é precária por fatores que não determinam toda sua vida, mas limitam a passagem por certos caminhos e dificultam que Maria mantenha seu corpo íntegro, embora ainda esteja viva, diferente do irmão de Joyce.

Quando Jéssica relembra sua criação, ela se diferencia de alguns de seus pacientes dizendo que era pobre, mas sua casa tinha tudo o que ela precisava. Não por acaso, ela se refere à casa como esse espaço que lhe permite tornar-se quem ela é, manter seu corpo íntegro, mas não somente no sentido físico e estrutural do espaço da casa em si ou dos bens mínimos de que precisava para viver, embora estes sejam absolutamente centrais. Mas principalmente como algo que a sustenta em sentido amplo, já que se sua casa tivesse “tudo”, sem relações de cuidado, ela não seria uma casa que “tinha tudo”, como ela própria diz.

Ao ingressar como médica, após a formação em medicina, Jéssica revelou que queria dar o seu “melhor” no trabalho, por isso era sempre a primeira médica a chegar e a última a ir embora e, além disso, se envolvia intensamente com os problemas de seus pacientes. Depois de dois meses, ela começou a chegar todos os dias em casa aos prantos. A sensação de impotência era latente, até para ela que conhecia tão bem aquela realidade e talvez por isso se sensibilizasse ainda mais com aquela situação. Quando nos reencontramos, ela me contou que havia mudado de clínica, para uma área socialmente tão vulnerável como aquela, mas com uma equipe maior e apoio de diferentes profissionais. Ali o cuidado de manter junto seus pacientes e si mesma podia ser compartilhado e assim, menos limitado para Jéssica e as pessoas que atendia.

“Manter-nos juntos” é uma tarefa de todo corpo vivido enquanto permanece em vida. Inclusive o de profissionais de saúde. Essa seria uma resposta interessante para oferecer aos estudantes de medicina quando indagam sobre o sentimento de impotência que sentem ao se confrontarem com as múltiplas questões que perpassam a vida e o adoecimento de seus pacientes. A prepotência da medicina em acreditar que é capaz de conhecer, controlar, diagnosticar e curar os corpos se esvai quando confrontada com a vida real, sobretudo, quando tão atravessada por vulnerabilidades. Embora não seja o objetivo deste artigo refletir sobre a formação em medicina no Brasil, o que pretendi aqui foi argumentar que uma

Natália Helou Fazzioni

formação médica que não trate os corpos e o mundo como coisas distintas, talvez acarrete uma melhor resposta de futuros médicos ao serem confrontados com suas inevitáveis limitações.

Em uma conversa com estudantes, eles diziam como é comum encontrar alguns médicos que possuem um “complexo de Deus”, certos de que são capazes, ao menos em suas áreas de especialidade, de resolver todas as questões. Foi inevitável não lembrar de Donna Haraway quando afirma que a ciência se utiliza muitas vezes de um “truque de Deus” para afirmar seus achados. Como afirma a própria Haraway, não estamos no comando do mundo, nem dos corpos e suas vidas. Qualquer perspectiva é parcial, qualquer ação é também parcial. Se aceitarmos a não primazia do corpo em si, mas sim da construção do corpo no mundo, aceitamos que a medicina não é tão potente quanto imagina. Qualquer que seja a ação de um profissional de saúde, ela só pode ocorrer em conjunto com outras e sua impotência torna-se uma característica intrínseca e construtiva, como um motor transformador para uma forma implicada e responsável de compreensão de sua própria limitação diante da complexidade da vida.

Recebido em 18/10/2022

Aprovado para publicação em 31/01/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Natália Helou Fazzioni

## Referências

- Almeida Filho, Naomar. 2011. *O que é saúde?* Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Bellacasa, Maria Puig de la. 2011. "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things". *Social Studies of Science* 41, nº 1: 85–106.
- Bonet, Octavio, e Fátima Regina Gomes Tavares. 2008. "O usuário como mediador. Em busca de uma perspectiva 'ecológica' sobre os condicionantes sociais de saúde". *In Cuidar do cuidado: Responsabilidade com a integralidade das ações de saúde. 20 anos do SUS constitucional*, organizado por Octavio Bonet, e Fátima Regina Gomes Tavares, 191–212. Rio de Janeiro: Abrasco; UERJ.
- Brah, Avtar. 2006. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, nº 26: 329–76.
- Buss, Paulo, e Alberto Pellegrini Filho. 2007. "A saúde e seus determinantes sociais". *Physis* 17, nº 1: 77–93.
- Cerqueira, Daniel, Helder Ferreira, e Samira Bueno. 2021. *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- Collins, Patricia Hill. 1991. "Learning from the Outsider Within: The sociological significance of black feminist thought". *In Beyond methodology: Feminist scholarship as lived research*, editado por Mary M. Fonow, e Judith A. Cook, 35–59. Bloomington: Indiana University Press.
- Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting words: Black women and the search for justice*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Fazzioni, Natália. 2018a. "Nascer e morrer no Complexo do Alemão: Políticas de saúde e arranjos de cuidado". Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Fazzioni, Natália. 2018b. "Situações precárias: Políticas de saúde e experiências de cuidado na favela". *In Antropologias, saúde e contextos de crise*, organizado por Rosana Castro, Cíntia Engel, e Raysa Martins, 37–51. Brasília: Sobrescrita.
- Fazzioni, Natalia. 2019. "Tiro que mata, tiro que cura, tiro que fere: Notas etnográficas sobre violência armada e direito à saúde". *Antropolítica: Revista contemporânea de Antropologia*, nº 47: 168–90.
- Fonseca, Claudia. 2005. "Concepções de família e práticas de intervenção: Uma contribuição antropológica". *Saúde e Sociedade* 47, nº 2: 50–9.
- Foucault, Michel. 1977. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Frangella, Simone. 2009. *Corpos urbanos errantes: Uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. São Paulo: Anablume; Fapesp.
- Gerhardt, Tatiana. 2010. "Da Saúde Pública à Antropologia: (Re) ligando os conhecimentos em torno das desigualdades sociais e de saúde". *Revista APS* 13, nº 3: 365–79.
- Haraway, Donna. 1995. "Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, nº 5: 7–42.
- Hirata, Helena, e Nadya Guimarães. 2012. "Introdução". *In Cuidado e Cuidadoras: As várias faces do trabalho do care*, organizado por Helena Hirata, e Nadya Guimarães, 1–12. São Paulo: Atlas.

Natália Helou Fazzioni

Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1999. *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press.

Le Breton, David. 2003. *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus.

Mol, Anemmarie A. 2002. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

Mol, Anemmarie A. 2008. *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. New York: Routledge.

Mol, Anemmarie A. 2010. "Care: Putting practice in theory". In *Care in practice: On tinkering in clinics, homes and farms*, editado por Annemarie Mol, Ingunn Moser, e Jeannette Pols, 7–26. Amsterdam: Transcript.

Mol, Annemarie, e John Law. 2007. "Embodied action, enacted bodies: The example of hypoglycaemia". In *Biomedicine as Culture: Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, editado por Regula Valérie Burri e Joseph Dumit, 6–87. New York: Routledge.

Rosenberg, Charles E. 2020. "A tirania do diagnóstico: Entidades específicas e experiência individual". Tradução por Fernando Vicente. *Blog do Labemus*. 1º/10/2020. <https://blogdolabemus.com/2020/10/01/a-tirania-do-diagnostico-entidades-especificas-e-experiencia-individual-por-charles-e-rosenberg>

Valladares, Licia do Prado. 1978. *Passa-se uma casa: Análise do programa de remoção de favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar.

Vieira, Nadya, e Priscila Guimarães. 2020. "As 'ajudas': O cuidado que não diz seu nome. Trabalho, gênero e cuidado". *Estudos Avançados* 34, nº 98: 41–56.

## “Pesquisadora-mãe”: articulações e practicalidades em uma pesquisa sobre cuidado

“Mother-researcher”: *Articulations and practicalities in a research on care*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10619>

**Daniela Dalbosco Dell’Aglío**

Faculdade do Desenvolvimento do Rio Grande do Sul – Brasil

Doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS (2021) e docente do curso de Psicologia da Faculdade do Desenvolvimento do Rio Grande do Sul – FADERGS, em Porto Alegre - RS, Brasil.

ORCID: 0000-0003-1824-9413

[danieladellaglio@gmail.com](mailto:danieladellaglio@gmail.com)

Este artigo propõe refletir sobre práticas do fazer pesquisa sobre cuidado, do lugar de uma “pesquisadora-mãe”, a partir de uma experiência etnográfica em uma Comuna rural localizada em um assentamento no interior do estado do Rio Grande do Sul. Inspiradas por María Puig de la Bellacasa, consideramos que a ética do fazer pesquisa não mora em um lugar “subjetivo” e de difícil acesso, mas está localizada nas práticas de cuidado diário, atravessadas pelas possibilidades de ser “tocada”, tanto no sentido material quanto afetivo. A partir de cenas vivenciadas em campo, em que ser pesquisadora e mãe provocam uma situação privilegiada, os conceitos de “kin” e “touching visions” são resgatados de modo a percebermos as fronteiras entre o “eu” e o “outro” enquanto borradas, possibilitando relacionalidades, criando conexões recíprocas e articulações entre os seres, sejam eles humanos ou não.

This article proposes to reflect on practices of doing research on care, from the place of a “mother-researcher”, based on an ethnographic experience in a rural Commune located in a settlement in the rural area of Rio Grande do Sul (BR). Inspired by María Puig de la Bellacasa, we consider that ethics of doing research does not live in a “subjective” and difficult-to-access place, but it’s located in daily care practices, crossed by the possibilities of being “touched”, both in the material as well as affective sense. From scenes experienced in the fieldwork, in which being a researcher and a mother provoke a privileged situation, the concepts of “kin” and “touching visions” are rescued in order to perceive the boundaries between “me” and “other” as blurred, enabling relationships, creating reciprocal connections and articulations between being, whether human or not.

*Cuidado; Pesquisadora-Mãe; Estudos feministas; Pensamento tentacular.*

*Care; Mother-Researcher; Feminist studies; Tentacular thinking.*

## 1. Introdução: “pesquisadora-mãe”, uma categoria emergencial

Este artigo parte de reflexões oriundas de uma tese de doutorado. Trata-se de uma etnografia em uma comuna rural, chamada Comuna Pachamama, localizada no interior do estado do Rio Grande do Sul, mais especificamente na região do pampa, cujo objetivo foi analisar as práticas de cuidado neste contexto. Desde a escolha do tema, aproximação e inserção em campo, vivenciando cotidianamente aquele espaço ao longo de um mês, foi possível provocar o lugar situado de “pesquisadora-mãe”<sup>1</sup> – considerando que a pesquisadora esteve acompanhada por sua filha que, no período, tinha três anos e meio. Este termo, assim, com hífen, é elaborado com o intuito de provocar a não separação das duas categorias presentes nesta pesquisa imersiva sobre cuidado: pesquisadora e mãe.

Como seria possível separar o “eu” pesquisadora do “eu” mãe no cotidiano do fazer-pesquisa, entendendo que o cuidado se dá a todo instante? Esta temática, ainda, ganha força a partir da banca de defesa da tese que aponta essa categoria enquanto um grande potencial do trabalho. Uma das avaliadoras membras da banca, ao trazer seu parecer, conta que na época em que realizava o seu trabalho de campo, mesmo levando seus filhos junto dela, não poderia relatar sobre o assunto, pois a maternidade era ali compreendida enquanto algo que, supostamente, “atrapalharia” a pesquisa. Conforme apontam Mari Korpela, Laura Hirvi e Sanna Tawah (2016), em etnografias sempre foi comum pesquisadores e pesquisadoras levarem seus filhos, maridos ou esposas ao campo, porém, não costumavam, de fato, refletir sobre essa presença e suas implicações. Se estamos partindo de uma perspectiva situada, como sugere Donna Haraway (1996), devemos levar em consideração quais os atravessamentos da companhia de filhos ou família, uma vez que o trabalho de campo significa, também, formar relações.

Foram justamente mulheres etnógrafas que passaram a se preocupar e pensar sobre a presença de filhos e família em um campo de pesquisa (Cassel 1987, Cupples e Kindon 2003), evidenciando uma perspectiva de gênero e feminista. Ainda, o slogan feminista “pessoal é político” pode se transformar, como sugerem Korpela, Hirvi e Tawah (2016), para “o pessoal é dado”. Isso porque as autoras entendem que durante o trabalho de campo fica impossível fazer distinção entre o profissional e o pessoal. O trabalho de campo é todo o dia, o que envolve as amizades, as vidas sociais, as experiências que estão sendo compartilhadas, incluindo, portanto, no caso dessas autoras, assim como explicitado nesta discussão, os filhos. Ao perceber o quanto essa temática toca o meio científico e acadêmico, dentro, inclusive, do campo de estudos feministas, deflagra-se um ponto a ser explorado.

Korpela, Hirvi e Tawah (2016) entendem a companhia de filhos enquanto um “trabalho de campo acompanhado”. Sugerem que, nessa condição, seria necessário observar três pontos: o primeiro deles, como o filho ou filha dirige sua ação às pessoas no campo, ou seja, registrar também como a criança se relaciona; o segundo, como a vida privada e a profissional se fundem, ou seja, a vida de mãe e pesquisadora se atravessam o tempo inteiro; e, ainda, o terceiro ponto, que se

1 O termo “pesquisadora-mãe” ou “mãe-pesquisadora” expressam a inerência dessas duas categorias. Aqui se optou por iniciar o termo com “pesquisadora” com o objetivo de reforçar o caráter acadêmico da atuação em campo, para além da maternidade diária em nosso cotidiano de vida.

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

refere à necessidade de se ajustar à situação do trabalho de campo, o que vai envolver, por exemplo, a criança não frequentar a escola naquele momento, onde ela vai morar, o que ela vai comer, preocupações que vão além da pesquisadora em si.

Ainda, Hirvi (Korpela, Hirvi e Tawah 2016) comenta que a sua filha possibilitou novas e diferentes perspectivas frente às pessoas, aos eventos e aos lugares que ela estava estudando, o que teve um impacto no processo da produção de conhecimento. Em um primeiro momento, Hirvi estava com medo de que se prestasse muita atenção nesses impactos que a sua filha construiu durante a etnografia, iria, supostamente, deslegitimar a sua autoridade e credibilidade enquanto etnógrafa. Porém, posteriormente, percebeu que deveria abraçar essa oportunidade que emerge a partir da colaboração com a criança. Ela entende que a criança não seria uma mera acompanhante da pesquisadora, mas um papel crucial no processo de produção de conhecimento.

No Brasil, é possível perceber que a questão da maternidade/paternidade tem sido debatida no campo das ciências. O projeto “Parent in Science” (Machado et al. 2019) preocupa-se em evidenciar que as pessoas com filhos acabam “ficando para trás” no sentido de produtividade científica, e para isso, sugere algumas demandas propositivas de equiparação. No campo da antropologia, o debate da relação com a maternidade e a prática de pesquisa aparece como uma reflexão das temáticas escolhidas, da interferência no campo e na escrita e, ainda, como um debate no interior da antropologia clássica e brasileira, a fim de resgatar “os prismas pessoal, epistemológico, investigativo e político”, como proposto por Rosamaria Carneiro (2020).

Alana Verani (2022), ao entrevistar antropólogas em formação que são, também, mães, notou que as experiências de trabalho de campo dessas mulheres trouxe um caráter marcado pela maternidade, inferindo em suas pesquisas – o que denota o marcador de gênero e suas interseccionalidades intrínsecos ao fazer pesquisa. Verani (2022) aponta questões que podem ser entendidas enquanto “positivas” nessa interferência, como, por exemplo, a educação que as crianças tiveram na experiência de campo ao participarem de um grupo de dança afro-brasileiro e ao incluir as crianças em performances artísticas. Por outro lado, existem pontos de tensão, como ao levar os filhos para um local que sofre ameaça ou que contém problemas estruturais, tais quais falta de água, saneamento e saúde básica.

Porém, diferentemente do que está sendo proposto neste artigo, ao Verani (2022) questionar suas interlocutoras se a presença dos filhos aparecia nas discussões dos seus trabalhos, todas responderam que não, apontando, ainda, que em seus grupos de pesquisa não havia reflexões sobre como as produções de conhecimento eram atravessadas pela maternidade. Por mais que esteja havendo esforços de levantar esta temática e suas implicações, percebe-se, ainda, enquanto necessário reificar o posicionamento não neutro de uma pesquisadora e mãe.

A partir da percepção da emergência da constituição da categoria “pesquisadora-mãe”, este artigo parte de algumas questões para ir além da discussão já elaborada se a presença dos filhos se relaciona com a pesquisa ou não: como essa experiência ou identidade é performada e construída no contexto da pesquisa?

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

Quais relações materiais se compõem no campo que evidenciam e emergem esta categoria? Para responder a essas perguntas, do ponto de vista teórico-analítico, este artigo está atravessado pelo crescente interesse nos estudos que têm sido chamados feminismos neomaterialistas, ou, mais amplamente, naqueles preocupados em abordar as materialidades e as praticidades engajadas na produção das realidades.

De modo prático, este artigo parte da perspectiva de que a categoria “pesquisadora-mãe” emerge e se constitui a partir de uma imensidão de tarefas cotidianas, as quais evidenciam a agência de não humanos, como: o momento de acordar, tomar e fazer o café da manhã em conjunto, arrumar a cama, escovar os dentes, lavar a louça, organizar-se para as funções do dia, cozinhar, participar de uma busca de terra do mato, tirar o leite da vaca, arrumar uma cerca quebrada, brincar com as crianças, tirar o lixo, varrer, entre outras funções. O café, a cama, a escova, a pia, o fogão, a terra, os brinquedos, a vassoura, entre outros agentes, estão constituindo relacionais materiais que tornam a categoria “pesquisadora-mãe” possível.

A fim de explicitar e dialogar sobre essas provocações, neste artigo serão acionadas as contribuições de Donna Haraway (2016) e Maria Puig de la Bellacasa (2017), as quais, teoricamente, apostam na descentralização do sujeito humano em redes de cuidado, uma vez que entendem que o cuidado tem o potencial de reorganizar as relações humano-não-humanas em direção a formas não exploratórias de coexistência. Após a descrição do campo e a explicitação de alguns desafios presentes no fazer-pesquisa, no lugar de ser mãe e pesquisadora, os conceitos de “*kin*”, tentáculos (Haraway 2016) e “*touching visions*” (Puig de la Bellacasa 2017) serão resgatados com o objetivo de provocar as relacionais criadas no campo, que engajam conexões recíprocas e articulações entre os seres, sejam eles humanos ou não.

192

## 2. Etnografia e experiência em campo

A pesquisa que gerou as discussões presentes neste artigo se trata de uma etnografia em uma comunidade rural localizada em um assentamento no interior do estado do Rio Grande do Sul, na cidade de São Gabriel, a Comuna Pachama. A aproximação com o campo se deu de maneira gradual, havendo visitas anteriores e, também, contatos externos com alguns dos moradores. O interesse, inclusive, pela temática e pelo local, se deu em um evento em que houve uma roda de conversa sobre “cuidados compartilhados”, que contou com a participação de três mulheres moradoras da Comuna. Naquele primeiro momento, em 2015, eu estava grávida, o que já denota uma implicação do atravessamento pesquisa e maternidade.

Após duas visitas ao local e combinações feitas de maneira *online*, o período de imersão ao campo se deu em setembro de 2019. Vivi com a minha filha, diariamente, 24h por dia, neste período de um mês – o que é possível considerar uma vivência “densa”, uma vez que estivemos imersas ao campo, com pouquíssimo

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

contato externo, realizando as atividades diárias, dormindo, alimentando-se, vivenciando o que o contexto nos proporcionava. É importante ressaltar o quão isolada do meio urbano é a Comuna – o que, por vezes, dificulta o acesso. Da cidade mais próxima a ela, leva-se cerca de duas horas e meia para chegar, através de uma estrada de chão com pedregulhos. Caso não se tenha carro e se dependa de transporte público, existe um ônibus público duas vezes na semana, que chega próximo à região, ainda sendo necessária uma longa caminhada. Essa distância faz, também, com que o sinal de *internet* e telefônico sejam bastante limitados, que o sistema elétrico seja sensível e falho – basta uma ventania para que falte luz, não há postos de saúde, mercados, entre outros serviços na proximidade.

A Comuna existe desde o final de 2009 e se constituiu a partir de uma proposta coletiva de companheiros de militância política. O terreno onde a Comuna está localizada pertence a uma conquista do MST (Movimento Sem Terra) naquele mesmo ano, fazendo parte, portanto, de um assentamento maior, chamado “Madre Terra”. O que difere a Comuna é o fato de se proporem a viver nessa comunidade, onde existe o compartilhamento de tarefas e de produção, diferentemente do modelo familiar nuclear que opera no assentamento. O principal meio de subsistência é o mel e o arroz, além de produções menores, como aveia, amendoim, mandioca e alimentos da horta.

O número de pessoas que vivem no território coletivo costuma ser variável. Por ser um local ermo, é comum haver revezamentos de folgas e períodos longe da comunidade. Quando convivi com o grupo, junto de minha filha, os residentes eram sete adultos, sendo duas mulheres e cinco homens, e três crianças, que tinham, naquele momento, entre cinco e sete anos. Dentre esses adultos, eles têm históricos de vida diversos. Existe quem já teve experiências rurais anteriores e aqueles que se propuseram a ir morar na Comuna devido à proposta política, vindo, portanto, do meio urbano.

Tal território tem como proposta política o anarquismo, almejando a construção de uma vida coletiva. Para isso, as tarefas são feitas de modo compartilhado e cooperado – nas quais me incluí, no período em que estivemos em campo. Dentre elas, está a prática do cuidado no cotidiano, como a alimentação, a limpeza, o cuidar da horta, o tirar o leite da vaca, as reuniões políticas, a manutenção da estrutura física, entre outras, sendo o cuidado das crianças um ponto articulador da organização das atividades que acontecem nessa comunidade – cada dia da semana um adulto é elencado para proporcionar uma atividade direcionada às crianças, o que chamam de “Ciranda”.

Quando se chega à Comuna, prontamente é possível perceber a posição política ali sustentada. Logo, somos recebidas com uma placa em que está escrita “Comuna Pachamama”, com as letras “A” marcadas pelo símbolo anarquista “A na bola”. Após passar pela placa com referência anarquista e uma bandeira preta e vermelha, quando se chega à área da Comuna existe uma lomba/ladeira abaixo em direção à agrovila, ao longo da qual encontramos duas casas. A primeira delas é a casa “coletiva”, construída através de um mutirão, onde, naquele momento, estavam morando dois membros. Um pouco mais abaixo, avista-se a casa “rosinha”,

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

onde viviam um casal com sua filha. Na região um pouco mais plana da agrovila, fica a cozinha coletiva, onde se encontram cotidianamente para realizar refeições e reuniões. Ao lado da cozinha, há uma caixa d’água alta, com cerca de quatro ou cinco metros, que, além de carregar uma bandeira anarquista preta e vermelha, estampa em tinta *spray* verde o “A na bola”, o símbolo da paz e *freelove*, assim como alguns desenhos de árvore e pássaros. Atrás da cozinha fica a horta, onde se cultivam diversos temperos, chás e vegetais, como alface e rúcula. Ao lado, há também o galpão, onde ficam guardados materiais de construção, ferramentas, descascador de arroz, alguns acúmulos não identificados, além de um refrigerador que mantém água potável. Próxima da cozinha está a estrutura da Casa do Mel, sendo a única casa de tijolos da Comuna; as demais são de madeira.

Ainda, em um mesmo nível horizontal da área da cozinha coletiva, a uns 200 passos de distância, existem mais duas casas, a casa “vermelha” e a casa “roxa”, esta última não havia sido pintada, porém já recebia, eventualmente, tal nomeação. Na casa vermelha moravam dois membros, e na roxa, uma membra. Duas crianças revezam entre essas duas casas. Fiquei hospedada com minha filha na casa roxa, que é a mais recente da Comuna.

Em relação ao uso do banheiro, os hábitos mudam conforme as casas, mas, em geral, a combinação é que a urina possa ser feita em qualquer lugar, uma vez que faz bem para plantas, e que as fezes só sejam eliminadas nos banheiros secos – o que, posteriormente, é descarregado e utilizado como adubo de alguma plantação. As casas rosa e roxa têm um banheiro num espaço anexo à casa, com um lugar específico para as necessidades, sem ser necessário ir para a parte externa. Já no que se refere à casa vermelha, o banheiro seco fica no exterior, a uns cinco passos de distância. Após a evacuação, em todos os banheiros, é necessário depositar, sobre as fezes, um punhado de casca de arroz, que fica armazenada em um saco ao lado.

Nem sempre consegui cumprir esse combinado de não urinar no banheiro seco, ainda mais em dias frios e chuvosos. Por isso, acabei improvisando outros modos de urinar, como em um balde na parte de trás da casa para não ser necessário sair no frio e na chuva. Para minha filha, a qual estava num processo de desfralde, o que aqui já evidencia uma preocupação de uma “pesquisadora-mãe”, também seria uma dificuldade urinar em algum lugar onde ela não pudesse se sentar, e, nas vezes que houve tentativa, se molhou por inteira. Nas manhãs, comprometi-me a esvaziar e a limpar o balde utilizado durante a noite. Essas especificidades e desafios, entre outros, me levaram a pensar, posteriormente, na minha relação com o campo, o que se atravessa ao meu lugar de ser mãe e pesquisadora e estar aberta a situações de imprevisibilidades e desafios.

### 3. Praticidades e ética do fazer pesquisa

O lugar de “pesquisadora-mãe” evidencia-se na medida em que isso me possibilitou vivenciar e pensar o cuidado a partir da minha especificidade, criando, também, aproximações com o campo. Percebo que a posicionalidade “pesquisadora-mãe” cria, ao mesmo tempo, um lugar de potência e de possíveis fragilida-

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

des, uma vez que estar com a minha filha no campo de pesquisa fez com que eu tivesse também que lidar com as particularidades e vontades dela. Esse lugar de “potência”, em diálogo com Hirvi (Korpela, Hirvi e Tawah 2016), ao relatar sua experiência com a sua filha em campo em templos indianos, aponta que o fato de sua filha ter “estado lá” permitiu uma empatia por parte dos sujeitos presentes em campo e que as conversas sobre maternidade e filhos fluíssem com aceitação. Ao mesmo tempo, o lugar da fragilidade, emerge quando a filha “fez uma birra” ou vomitou dentro do carro de uns dos informantes.

Na experiência na Comuna, esses pontos evidenciaram-se de maneira similar: eventuais discordâncias, especificidades das fases do desenvolvimento, como o desfralde, rejeição à alimentação e, também, negociações, estiveram presentes ao longo de nossa estada. Ainda, uma vez que estamos habituadas a um modo de vida “a duas”, nem sempre ela aceitou vivenciar todo e qualquer espaço de forma coletiva, exigindo uma atenção particular em momentos diversos. Ao mesmo tempo, essa fragilidade permitiu que me apresentasse em campo demonstrando minhas especificidades, para além de uma “pesquisadora”. Ali, estava sendo mãe o tempo todo, mostrando meus momentos sensíveis, minhas dificuldades de negociações, estando aberta para possíveis críticas ao meu modo de maternar. Ao mesmo tempo, acredito que minha identidade “mãe”, em um local com mais crianças, contribuiu para a aproximação nas conversas informais, uma vez que falar sobre crianças pode ser um assunto, por vezes, infundável e que aproxima quem já teve vivências similares.

Por isso, acredito que minha filha não foi só uma companhia durante esse processo. Ela teve um papel crucial no fazer da pesquisa e da produção de conhecimento. Posso afirmar, assim, que ela foi uma colaboradora ativa e presente de distintas formas na condução deste estudo. Eu não seria a mesma pesquisadora se não fosse mãe, desde a escolha do tema de pesquisa, passando pelo trabalho de campo, até o processo de escrever a tese e, conseqüentemente, este artigo. Por isso, compreendo que tive uma posição privilegiada que contribuiu para a minha inserção na Comuna, assim como me permitiu ter um olhar sensível e situado para as práticas do cuidado. Também é possível dizer que eu não seria a mesma mãe se não fosse pesquisadora, dado que meu modo de maternar se propôs a essa abertura e disposição ao que iríamos enfrentar.

Esse posicionamento de analisar como o lugar de “pesquisadora-mãe” se relaciona com o campo e o compõe, assim como se articulou ao meu modo de maternar e fazer pesquisa, configura um procedimento ético-metodológico que expressa a minha não neutralidade enquanto pesquisadora. Ainda, compreendo que a categoria “pesquisadora” se relaciona com outros agentes, filiações e conexões, considerando o que pude alcançar e, inclusive, tocar. Por isso, diálogo, em especial, com Haraway (2016)<sup>2</sup> e Puig de la Bellacasa (2017)<sup>3</sup>, de modo a elucidar as conexões das materialidades em diálogo com a ética e o método de fazer pesquisar.

### 3.1. Ética do fazer pesquisa, pensamento tentacular e touching visions

2 Donna Haraway, socióloga, filósofa e historiadora é, também, bióloga, e essa sua formação e perspectiva percorrem sua trajetória acadêmica e seus conceitos. Relações com o ecofeminismo e o binarismo “artificialidade” e “naturalidade” têm sido provocadas desde o “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” (original em 1991), usando a metáfora da identidade do ciborgue para dizer que os corpos são construídos a partir das ideias sobre eles, entendendo-os enquanto criaturas híbridas entre animal e máquina, que habita e ocupa reinos tanto naturais quanto artificiais (Haraway 2009). Mais recentemente, na obra “*Staying with the Trouble*” (2016), a autora busca resgatar questões materiais que, supostamente, estariam mais próximas do que se entende socialmente por natureza, mas, justamente, problematizando essa “naturalização” do que vem da terra, do que é orgânico.

3 María Puig de la Bellacasa, teórica que tem dedicado suas reflexões aos estudos feministas de ciência e tecnologia, à política de cuidado e ao pensamento ecológico, será de grande contribuição para as reflexões que seguem neste artigo. A sua mais recente obra, “*Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*” (2017), dialoga com as materialidades e a ontologia, uma vez que compreende que o sujeito não é anterior às relações que o constituem, sendo essas relações compostas por agentes humanos e não humanos.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

Nem tudo era sempre uma novidade ou um desafio. Também fomos atravessadas por tarefas cotidianas, como a limpeza da casa. Turnos e dias específicos em que me dediquei a limpar, tirar as roupas que estavam pela sala, juntar os brinquedos em caixas, varrer, lavar e guardar a louça, fechar e recolocar um saco de lixo, depositar o lixo orgânico na composteira que ficava a uns quinze passos da casa, dobrar as roupas de cama, colocar o colchão de casal que dormíamos próximo da parede, entre outras atividades do dia a dia.

As tarefas diárias, como varrer, cozinhar, lavar a louça, recolher o lixo, guardar, dobrar, lavar, pendurar e recolher roupas, eram feitas constantemente. Faziam parte da rotina enquanto estivemos na Comuna Pachamama de maneira parecida com o que ocorreria se estivesse em minha casa, ainda que com as especificidades do lugar. As tarefas diárias, da “rotina”, a artesanania do cotidiano falam, a uma só vez, do cuidado e dos modos de pesquisar.

Enquanto perspectiva conceitual para pensar com a categoria do cuidado, entendendo-o enquanto mais do que “mundos humanos”, é necessário levar em consideração suas relacionalidades. Isso porque Puig de la Bellacasa (2017) compreende o cuidado enquanto um fazer genérico de significado ontológico, como uma atividade da espécie com implicações éticas, sociais, políticas e culturais, o que inclui tudo o que nós fazemos para manter, continuar e reparar nosso mundo (corpos, *selfies*, ambientes) em relações interdependentes entre humanos e outros seres vivos.

A autora propõe, ainda, entender “cuidado” enquanto uma categoria “aberta”, analítica ou provocativa, mais do que visualizar práticas predeterminadas. Ou seja, Puig de la Bellacasa (2017) fala de como se pesquisa e se compreende o cuidado, mais do que como, supostamente, “se cuida”. Ela está mais preocupada em pensar nessa categoria analiticamente – posicionando-a no centro das análises – do que apontar normas ou moralidades. Para isso, ela aposta em três dimensões: manutenção, afetiva e ético-política, de modo a encorajar as relacionalidades de coisas humanas e não humanas, as quais desafiam os limites éticos tradicionais e, conseqüentemente, contribuem para rearranjos específicos de alianças.

Por mais que tenham coisas que façamos “sempre igual” – dimensão da manutenção, como proposto por Puig de la Bellacasa (2017), reflito sobre como eu, enquanto pesquisadora, estava atuando em relação às minhas tarefas diárias, em conjunto com a minha filha – dimensão ético-política. Talvez, na minha casa, deixasse a louça um pouco para depois ou acumulasse roupa em um canto. Naquele espaço coletivo, procurei que a nossa presença não “parecesse” um incômodo para com quem eu estava compartilhando a casa durante o período do trabalho de campo. Por isso, fazia questão de me dedicar, constantemente, às tarefas domésticas. Isso não significa, de forma alguma, que atingi algum tipo de “perfeição” na realização dessas tarefas e atividades. Imprevisibilidades e empreendimentos malfeitos aconteceram constantemente. Contudo, se estamos pensando o cuidado enquanto prática que não é predeterminada (Puig de la Bellacasa 2017), ou ainda, como sugere Annemarie Mol (2008), que articula elementos heterogêneos e que imprime a essas articulações certas estabilidades contingentes, o fazer diário co-

Daniela Dalbosco Dell’Aglío

loca em ação as infinitas possibilidades de o cuidado atuar e a sua capacidade de engajar coisas.

A partir dessa narrativa sobre o cotidiano de cuidado com o lugar, é possível fazer paralelos entre a ética do fazer pesquisa e o exercício de manutenção cotidiana. Jonathan Metzger (2014), autor do campo dos estudos urbanos e práticas do planejamento, chama de “*caring for place*” a ética de conviver e viver junto. Metzger (2014) dialoga com Puig de la Bellacasa, o que o leva ao *insight* de que o lugar não é, de forma alguma, exclusivo para a existência humana. O autor sugere, a partir de influências feministas de estudos da ciência e da tecnologia, a expressão “*caring for place*”, que, para ele, pode gerar uma sensibilidade em relação às conexões entre o cuidado de humanos e de não humanos, sendo uma inclinação ético-política que pode levar a coisas boas. Para o autor, pensar o lugar, mais do que sobre o que ele é, refere-se ao que ele poderia ser ou o que ele pode se tornar. Por isso, “lugar” não seria uma identidade coletiva “pré-dada”, mas sim, o desafio inevitável de negociar o tempo presente dentro das relações entre humanos e não humanos – tempo esse que produz e constrói coisas coletivamente.

Pesquisar é, também, cuidar do lugar em que se está situado naquele momento, e por “lugar” entende-se uma produção coletiva constante. Joanna Latimer e Maria Puig de la Bellacasa (2013), ao refletirem sobre as praticidades e materialidades do fazer pesquisa, sugerem que existe uma ética que perpassa engajamentos diários de cuidado. As autoras dialogam a respeito das práticas referentes às pesquisas biocientíficas, o que nos permite fazer paralelos com as reflexões sobre as práticas diárias de cuidado e de pesquisas em outros contextos, tal qual fazer pesquisa na Comuna. Uma dessas questões é de como a ética funciona enquanto um processo de relacionalidade situada. Por relacionalidade podemos pensar nos engajamentos, nos afetos das pessoas envolvidas e nos objetos relacionados.

Por isso, a ética está composta de agência e de materialidade. Aqui, as autoras (Latimer e Puig de la Bellacasa 2013) estão focando em situações de agência de mudanças/ em movimento (“*moving agency*”), em que as relações são marcadas por cuidado. Por cuidado, elas entendem um estado afetivo e, também, uma obrigação de “prestar atenção”. Ainda, tomam o “cuidado” enquanto um engajamento prático com o mundo que reordena, troca e reconecta relacionamentos e como um plano de “experiência contínua”, envolvendo uma gama de elementos materiais vividos em relações descentradas e multilaterais.

Por que essa noção de cuidado se conecta com a de ética? Justamente, porque o cuidado nunca se faz sozinho: é necessária uma rede de relações e pertencimentos para que ele aconteça. Além disso, porque a atenção ao cuidado tem a particularidade de distribuir a responsabilidade ética entre as materialidades práticas atuantes nos processos de cuidar. Aqui, não se trata de uma subjetividade ética, mas de um conjunto de engajamentos materiais que compõem a ética. Voltemos ao dia em que, supostamente, não havia participado de nenhuma atividade “diretamente coletiva”, mas passei o dia arrumando a casa em que estava hospedada com minha filha. Eu vinha me relacionando com um conjunto de objetos e práticas que compõem a Comuna Pachamama. Realizar as tarefas cotidianas e coletivas signifi-

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

ca também se relacionar com pessoas e coisas e se responsabilizar com/por elas.

Portanto, a ética da pesquisa não mora num lugar “subjetivo” e de difícil acesso, mas está localizada nas práticas materiais de cuidado diário. São situações concretas que evidenciam a ética, atos de manutenção e de subsistência. O fazer pesquisa não depende de um momento de “eureka” ou de algum evento que parece fascinante. O ato de pesquisar se dá justamente na atenção ao cotidiano (Latimer e Puig de la Bellacasa 2013) ao cuidado com o lugar (Metzger 2014). Considero essas reflexões importantes para podermos evidenciar a prática do cuidado cotidiano como tema relevante de pesquisa quando tomado em conjunto com a análise situada e atenciosa dessas práticas.

A ética do fazer pesquisa supõe, ainda, reconhecer a minha situacionalidade (Haraway 1995), as minhas conexões com o campo que extrapolam a de pesquisadora, e compreendem um conjunto amplo de práticas como aquelas vinculadas ao ser mãe, feminista, com uma trajetória na militância anarquista, mulher, branca, com um histórico familiar de vida rural, que vive no meio urbano, que cozinha de um jeito específico, arruma a casa e brinca com as crianças de determinadas formas, entre outros marcadores sociais e elementos que podem aparecer e performam o fazer pesquisa. A objetividade se situa e dialoga por quais caminhos percorri e sigo percorrendo para me afirmar enquanto acadêmica, mãe e pesquisadora. Aqui, entendo essas identidades não enquanto “fixas”, mas como constitutivas dos sujeitos, por isso, o fazer pesquisa também me constitui e me torna, ao longo desse processo, mais próxima da categoria “pesquisadora” do que quando iniciei essa empreitada.

Uma pesquisa não é apenas um recorte de uma vivência particular, mas sim o relato de um percurso. Percurso esse que não se faz sozinha, precisa-se de apoio, seja de agentes humanos ou não humanos. Para ela ser possível, fez-se necessário formar filiações (“*make kin*”). “*Kin*”, termo proposto por Haraway (2016), pode ser traduzido enquanto parentesco, porém, creio que perde o seu significado original, que estaria mais relacionado a vínculos e a filiações. Neste caso, o que Haraway (2016) propõe é que nos filieemos não só a humanos, mas também a agentes mais que humanos, e que essas filiações, ou parentescos – “*kin*” – é que vão produzindo relações sociais para além das consanguíneas. Ainda, em relação ao modo de fazer pesquisa, ao alocarmos o “cuidado” enquanto o centro da análise, assim como sugere Puig de la Bellacasa (2017), podemos compreender que esses braços ou tentáculos construídos são até onde a pesquisadora alcança para dar sentido à categoria – ou seja, quais as relações entre humanos e não humanos que o cuidado constrói no contexto da pesquisa? A categoria debatida e construída neste artigo – de “pesquisadora-mãe” – apresenta-se enquanto um desses tentáculos (“*kin*”) que podemos explorar nesta investigação.

Além da relação constante com minha filha, com as pessoas do campo e com os agentes não humanos, também contei com o apoio de amigos, familiares, colegas, bem como com o auxílio teórico de quem fui lendo e me relacionando academicamente neste processo. Por isso, entendo que esta pesquisa, que se atém à categoria e à temática do cuidado, a partir da situacionalidade de uma “pesqui-

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

sadora-mãe”, dialoga com o pensamento tentacular (Haraway 2016) como modo de fazer pesquisa.

O pensamento tentacular sugere, a partir de um fundo metodológico e epistemológico, criar extensões, tentáculos. Haraway (2016) faz um convite às feministas para que exerçam essa imaginação, teoria e ação, de maneira a desvendar essas conexões, que vão além de ancestralidade ou genealogia. Ao fazer essas conexões, estaríamos criando uma estratégia do Chthuluceno<sup>4</sup>, para imaginar um mundo em que haja uma ecojustiça multiespécies, ou seja, onde essas relações, conexões, parentescos, ultrapassem a categoria humano e englobem tudo aquilo que alcançamos, tocamos, pensamos.

Haraway (2016) está propondo novas formas de viver no mundo, de maneira ética e que respeita os processos sem trazer respostas antes do tempo. Ela entende que podemos viver de maneira colaborativa para que possamos ter experiências que assumam a complexidade do que acontece nos ares, nas águas, nas rochas, nos oceanos, na atmosfera. Ela está buscando enxergar o mundo de maneira a respeitar o que está por vir, compreendendo que os humanos, não humanos, vegetais, fungos, bactérias compartilham o mesmo espaço, coabitam, fazem parte de uma mesma sociabilidade. A autora nos dá inúmeras pistas para que possamos pensar, a partir do problema, a partir do mundo presente e do que está por vir, as práticas em cuidado, que nos conectam à possibilidade de vislumbrar o lugar de “pesquisadora-mãe”.

O corpo tentacular, para Haraway (2016), não é definido somente pela sua forma, mas também pela específica e circunstancial conjunção entre o corpo e tudo o que ele toca. Desse modo, podemos imaginar que o corpo tentacular não se refere apenas ao corpo, mas também à sua extensão, àquilo com o que ele faz contato. Isso remete à importância de sabermos com o que estamos nos relacionando e, conseqüentemente, pensando e co-construindo mundos. Não somos seres individuais, e esses tentáculos estão vinculados a nós como uma extensão dos corpos. Essa não-individualidade reverbera no modo de fazer pesquisa: de acordo com Haraway (2016), importa (*matters*) o que pensamos, e o que “escolhemos” para compor esse pensamento: conhecimentos, relações, mundos, histórias.

Contudo, continua Haraway (2016), não pensamos sozinhos e “pensar-com” (“*think-with*”) é ficar com o problema “*natureculture*” das multiespécies na terra. A autora entende, assim, que importa (*matters*) quais histórias contam histórias como uma prática de cuidado e pensamento. Para Haraway (2016), é no exercício do pensamento que formamos vínculos com aqueles que escolhemos pensar. Ou seja, pensamos com as coisas. Segundo ela, ao estabelecermos conexões, ao criarmos os tentáculos, estamos construindo práticas para além do pensamento e isto é “ficar com o problema”.

Os tentáculos remetem-me, ainda, à figura da “mãe-polvo”, aquela que representa uma mãe cujos braços estão conectados ao cuidado dos filhos, ao trabalho, às relações afetivas e sexuais, aos trabalhos domésticos, às práticas de esporte e cuidados individuais, entre outros. Subentende-se que para uma mãe dar conta dessa imensidão de tarefas, seriam necessários muitos braços. Considerando que

4 Haraway (2016) propõe o conceito de Chthuluceno (a fim de provocar a centralidade do “homem” na ideia de Antropoceno), e entende que se refere ao passado, ao presente e também àquilo que está por vir, acreditando que essa nomenclatura daria conta de uma grande história ou teoria, deixando, ao mesmo tempo, um espaço aberto para conexões novas e velhas que podem ser surpreendentes. O Chthuluceno seria o entrelaçamento de temporalidades e espacialidades, humanas e não humanas reunidas para o florescimento de conjuntos multiespécies. Enxergar o Chthuluceno enquanto inacabado é, justamente, enxergar o processo e propor novos mundos.

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

estou partindo de um lugar de “pesquisadora-mãe”, como aqui explicitado, acredito que, ao dialogar com Haraway (2016) a respeito do pensamento tentacular, seja possível propor essa metáfora de que, para uma pesquisa ser possível, é necessário nos vincularmos a diferentes apoios, com muitos braços, pernas ou tentáculos – fato que leva a uma sobreposição de tarefas e à exaustão.

Ainda, em diálogo com Puig de la Bellacasa (2017), é possível fazer a relação do método em pesquisa com a ideia de “*touching visions*”, que significa dar atenção àquilo que pode tocar e ser tocado, o que aprofunda a percepção, o afeto e o pensamento. O contato com o toque, para Puig de la Bellacasa (2017) intensifica um senso “co-transformador”, ou seja, cria conexões recíprocas entre os seres, sejam eles humanos ou não. É a partir do toque que as fronteiras entre o “eu e o outro” são borradas, possibilitando uma imediata relacionalidade. Para a autora, a ideia do toque não supõe apenas uma sensação física, mas envolve uma sensorialidade afetiva, no sentido de ser tocado/afetado pela experiência.

Mais do que uma “visão”, o háptico, ou seja, aquilo relativo ao tato, dá força à pesquisa propiciando sentido a políticas imperceptíveis nas práticas cotidianas, como nos sugere Puig de la Bellacasa (2017). Essa reflexão nos leva a uma cena que vivenciei em campo:

### **3.2. “Embracing touch” em uma pesquisa sobre cuidado**

Era o primeiro dia de chuva, depois de um dia muito quente, já sem luz. Estávamos em uma casa de madeira, com piso de madeira, dois adultos e quatro crianças, sendo uma delas minha filha, de então três anos e meio. Essa casa é a mais recente construção feita na comunidade. Parece ter, aproximadamente, 64 metros quadrados, sendo formada por um quarto com uma cama de casal, armário e televisão, e uma grande sala dividida em três ambientes: do escritório, com uma estante de madeira encostada na parede onde se guardam muitos livros, uma mesa de madeira, com uma cadeira preta, algumas caixas com brinquedos dentro; a sala de estar, com um sofá, com um baú feito de madeira onde se guardam lençóis e cobertores, um tapete grande no chão, um tocador de discos e ainda; o terceiro espaço: a cozinha, equipada com fogão, geladeira, forno elétrico, pia, armários, e uma mesa com quatro cadeiras.

Era ainda de manhã, as crianças com bastante energia estavam correndo pela casa, brincando com os brinquedos das caixas próximas ao escritório. Dentre os brinquedos existem muitos super-heróis, como homem-aranha e guerreiros, assim como alguns bichinhos de pelúcia, espadas e alguns materiais escolares, como tesoura e lápis. Já havia muitos brinquedos espalhados pelo chão. Quando, de repente, o mais velho deles, de seis anos, pega uma tesoura e corta um pedacinho do cabelo da minha filha. Quando vejo aquele cabelo no chão, sinto uma tristeza em visualizar toda a situação: ela tendo o seu cabelo cortado sem consentimento, sendo que eu, enquanto mãe, nunca havia cortado qualquer pedaço. Logo depois, ela é abraçada por outra criança, de cinco anos, muito forte, sente-se sufocada e chora. Sentindo-me esgotada pela situação, e, ainda, em meio à menstruação em

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

seu dia de maior intensidade, sinto a necessidade física e corporal de me deitar. Deito na cama, quando em algum momento as crianças entram no quarto, comecem a subir em mim e a me puxar. A minha vontade naquele momento talvez fosse de gritar, mas eu senti como se eu não conseguisse expressar nenhuma voz e apenas comecei a chorar. As crianças olharam assustadas com a situação e pararam. Posteriormente a isso, a minha filha começa a olhar pela porta, em que, mais ou menos à frente, a uns vinte passos de distância, havia um balanço preso na árvore. Ela começa a chorar pedindo para ir à “pracinha”, referindo-se a esse local. Devido à chuva, não permito, e ela, muito frustrada, chora muito. Nesse momento, reflito sobre as fronteiras do “dentro” e “fora”, que, naquela situação, não tinha como “escapar” de dentro de casa.

Essa cena provoca diversos elementos anteriormente citados neste debate. A imprevisibilidade da artesanania do cuidado, uma vez que houve muitos dias chuvosos em um ambiente rural em que não foi possível sair à rua, fazendo com que tivéssemos que criar maneiras de cuidar naquele ambiente entre “quatro paredes” sem o uso de luz elétrica. O olhar sobre o cuidado, em diálogo com Puig de la Bellacasa (2017), não existe *a priori*, mas a partir das relações materiais que se estabelecem na cena. Ali, o corte de cabelo, que reverberou numa sensação ruim, foi possível devido aos materiais presentes em uma caixa em conjunto com a chuva que acontecia na parte externa. As crianças utilizaram as ferramentas que estavam ao seu redor, assim como os adultos. Ainda, a cena explicita a fragilidade da “pesquisadora-mãe” exposta para as pessoas presentes no campo – não estar me sentindo bem, ter conflitos sobre as relações entre as crianças, não saber como limitar uma vontade, entre outros movimentos que a cena gerou, não impediu de estar “pesquisando” naquele momento – o que nos leva à reflexão sobre as relações corporais de uma “pesquisadora-mãe” – o toque.

Ao partirmos da compreensão de Puig de la Bellacasa (2017) a respeito da categoria do “cuidado”, é possível tomá-lo enquanto central na análise, uma vez que o entende enquanto onipresente, mesmo pelos efeitos da sua ausência. Por isso, compreende que o cuidado pode fazer o bem, assim como pode oprimir. Esse ponto de vista desconstrói a ideia de que haveria alguma relação com uma moral ou com um suposto “bom cuidado”, uma vez que qualquer noção de que cuidado é uma afeição calorosa e agradável se atravessa a uma atitude moralista do sentir-se bem.

A análise da cena, tomando o conceito de cuidado proposto por Puig de la Bellacasa (2017), dialoga com a proposta de um método tentacular (Haraway 2016), com a de conhecimento situado (Haraway 1995), em conjunto com o que Puig de la Bellacasa (2017) propõe: é necessário “*embracing touch*” (“envolver o toque”) no modo de fazer pesquisa, se queremos levar em conta as relações envolvendo cuidado. Diferente da “visão”, que podemos “apenas” olhar sem ser olhado, com o toque se cria uma reversibilidade inerente. Por isso, envolver o toque no fazer pesquisa significa compreender as situações para além da metáfora da visão, mas envolvendo trocas de um afeto mútuo.

Ainda, é necessário ressaltar que o toque, assim como o cuidado, não é uma

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

afeição inofensiva nem mesmo intrinsecamente boa ou agradável. A cena relatada se trata de um dia chuvoso em que estava me sentindo indisposta e fui descansar. As crianças não respeitaram meu descanso e “subiram” em mim, o que me gerou uma sensação de dor e ao mesmo tempo tristeza por sentir que eu estava ali, de algum modo, sem poder escapar. Ter uma experiência em pesquisa na qual me senti “sufocada” mostra que estar disposto e aberto ao toque pode significar também sinais de dor e prazer. O toque, de algum modo, reduz a distância em uma relação, o que também pode gerar desconfortos. Por isso, o tato requer limites, assim como as relações em campo na prática de pesquisa. O corpo requer limites, barreiras e consentimento. Ao falar dos limites do campo, é necessário, por sua vez, ter “tato”, ter sensibilidade e atenção às demarcações impostas. Nem tudo é possível e permitido, nem mesmo quando se trata dos meus relatos. O toque expressa, portanto, a ambivalência do cuidar – presente na categoria “pesquisadora-mãe”.

#### 4. Retomando a categoria pesquisadora-mãe e conclusões

Recapitulando sobre a vivência no campo e a categoria trabalhada neste artigo – de “pesquisadora-mãe”, percebo que o tempo em que estivemos na Comuna Pachamama fez com que estivéssemos presentes naquele espaço de maneira intensa. Eu e minha filha participamos das atividades coletivas, ou seja, das redes de cuidado que a comunidade propõe. Como lidei com atitudes e ações frente a isso, apareceram atravessadas à escrita da pesquisa, uma vez que, enquanto mãe, estava vivenciando o contexto, ao mesmo tempo em que cuidava. Estar disposta a isso se apresentou enquanto um desafio, tanto no lugar de “pesquisadora-mãe”, quanto no lugar de filha, que traz consigo costumes de um modo de cuidado individualizado e urbano.

Foi possível perceber que estar disponível às imprevisibilidades do campo fez parte de um procedimento ético que possibilita estar em contato genuíno no ambiente. Haraway (2016, 1) adverte que “*Be truly present*” [ser/estar verdadeiramente presente] é um pré-requisito para ficar com o problema, é atentar ao processo de construção de lugares, tempos, matérias, significados. Isso mostra que os processos nunca estão “acabados”. Viver intensamente aquele cotidiano, um “*thick present*” (Haraway 2016), contribuiu para a imersão no campo e para a construção da categoria aqui trabalhada de “pesquisadora-mãe”. Categoria esta que segue sendo feita, à medida que ela está “*open-ended*” [em aberto] (Puig de la Bellacasa 2017, 6). Portanto, menos do que definir o que seria o conceito de “pesquisadora-mãe”, aqui, foi um exercício ético e metodológico sobre como uma categoria se constrói a partir das práticas e suas relacionalidades.

“Pesquisadora-mãe” apresentou-se enquanto um lugar situado que contribuiu com a aproximação no campo, a partir da compreensão de que eu dividia papéis similares aos das pessoas da comunidade – borrando as possíveis fronteiras de “pesquisador” versus “pesquisado”. Não fui apenas pesquisadora naquele contexto. Estive sendo mãe. A partir disso, estive aberta e disponível para as imprevisibilidades e vulnerabilidades de um cotidiano intenso. A presente discussão, portanto,

Daniela Dalbosco Dell’Aglío

refletiu sobre as implicações, praticalidades e engajamentos que reverberaram desta categoria, que pode ser considerada uma ferramenta ético-metodológica necessária nos estudos feministas e em pesquisas sobre cuidado.

Recebido em 18/10/2022

Aprovado para publicação em 28/02/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

## Referências

- Carneiro, Rosamaria Giatti. 2020. “Como fica a prática de pesquisa, escrita e ensino das antropólogas depois da maternidade?” *Anais da 32RBA: Reunião Brasileira de Antropologia*, Rio de Janeiro.
- Cassel, Joan. 1987. *Children in the field: Anthropological experiences*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cupples, Julie, e Sara Kindon. 2003. “Far from being ‘Home Alone’: The dynamics of accompanied fieldwork”. *Journal of Tropical Geography* 24, n° 2: 211–28.
- Haraway, Donna. 2009. “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*, editado por Hari Kunzru, Donna Haraway, e Thomaz Tadeu, 33–118. Belo Horizonte: Autêntica.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press.
- Korpela, Mari, Laura Hirvi, e Sanna Tawah. 2016. “Not alone: Doing fieldwork in the company of family members”. *Suomen Antropologi* 41, n° 3: 3–20.
- Latimer, Joanna, e Maria Puig de la Bellacasa. 2013. “Re-thinking the ethical: Everyday shifts of care in biogerontology”. In *Ethics, Law and Society*, editado por N. Priaux, e A. Wrigley, 153–74. Farnham: Ashgate.
- Machado, Letícia, Marcelo Perlin, Rossana Soletti, Livia Kmetzch Rosa e Silva, Ida Vanessa Schwartz, Adriana Seixas, Felipe Ricachenevsky, Alessandra Tamajusuku, e Fernanda Stanisquaski. 2019. “Parent in Science: The impact of parenthood on the scientific career in Brazil”. *IEEE/ACM 2nd International Workshop on Gender Equality in Software Engineering (GE)*, 37–40. Montreal, QC, Canada.
- Metzger, Jonathan. 2014. “Spatial planning and/as caring for more-than-human place”. *Environment and Planning A* 46, n° 5: 1001–11.
- Mol, Annemarie. 2008. *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. Taylor & Francis e-Library.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Verani, Alana Pacheco dos Reis. 2022. “Tornando-se mães e antropólogas: Uma etnografia sobre experiências que desafiam ideais de maternidade e ciência”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

## “Mother-researcher”: Articulations and practicalities in a research on care

“Pesquisadora-mãe”: articulações e praticalidades em uma pesquisa sobre cuidado

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10621>

**Daniela Dalbosco Dell’Aglío**

Centro Universitário FADERGS – Brazil

ORCID: 0000-0003-1824-9413

[danieladellaglio@gmail.com](mailto:danieladellaglio@gmail.com)

PhD in Social and Institutional Psychology from the Federal University of Rio Grande do Sul (2021). Psychology professor at the FADERGS University Center in Porto Alegre/RS, Brazil.

This article proposes to reflect on practices of doing research on care, from the place of a “mother-researcher”, based on an ethnographic experience in a rural Commune located in a settlement in the rural area of Rio Grande do Sul (BR). Inspired by María Puig de la Bellacasa, we consider that ethics of doing research does not live in a “subjective” and difficult-to-access place, but it’s located in daily care practices, crossed by the possibilities of being “touched”, both in the material as well as affective sense. From scenes experienced in the fieldwork, in which being a researcher and a mother provoke a privileged situation, the concepts of “kin” and “touching visions” are rescued in order to perceive the boundaries between “me” and “other” as blurred, enabling relationships, creating reciprocal connections and articulations between being, whether human or not.

Este artigo propõe refletir sobre práticas do fazer pesquisa sobre cuidado, do lugar de uma “pesquisadora-mãe”, a partir de uma experiência etnográfica em uma Comuna rural localizada em um assentamento no interior do estado do Rio Grande do Sul. Inspiradas por Maria Puig de la Bellacasa, consideramos que a ética do fazer pesquisa não mora em um lugar “subjetivo” e de difícil acesso, mas está localizada nas práticas de cuidado diário, atravessadas pelas possibilidades de ser “tocada”, tanto no sentido material, quanto afetivo. A partir de cenas vivenciadas em campo, em que ser pesquisadora e mãe provocam uma situação privilegiada, os conceitos de “kin” e “touching visions” são resgatados de modo a percebermos as fronteiras entre o “eu” e o “outro” enquanto borradas, possibilitando relacionabilidades, criando conexões recíprocas e articulações entre os seres, sejam eles humanos ou não.

*Care; Mother-researcher; Feminist studies; Tentacular Thinking.*

*Cuidado; Pesquisadora-mãe; Estudos feministas; Pensamento Tentacular.*

## 1. Introduction: "Mother-researcher", an emergency category

This article stems from reflections from a doctoral thesis, an ethnography in a rural community called Pachamama Commune, located in the countryside of Rio Grande do Sul state, in Southern Brazil, more specifically in the pampa region, whose objective was to analyze practices of care in this context. Since choosing this topic, approaching the field and entering it, and by living that space daily for a month, it was possible to evoke and experience the situated position of "mother-researcher"<sup>1</sup> – considering that the researcher was accompanied by her daughter who was then three and a half years old. This hyphenated term, thus, is here elaborated in order to elicit the non-separation of the two categories present in this immersive research on care: researcher and mother.

How could it be possible to separate the researcher "me" from the mother "me" in the daily life of research, understanding that care happens all the time? This topic has also gained strength from comments during the thesis defense, which pointed to this category as an important statement of this work. In her discussion, one of the committee members noted that when she performed her fieldwork, even though she brought her children with her, she could not elaborate on the subject because motherhood was understood there as something that would allegedly "hinder" the research. As Mari Korpela, Laura Hirvi, and Sanna Tawah (2016) point out, ethnographers taking their children, husbands, or wives with them to the field has always been common, but they did not necessarily reflect on their presence and its implications. If we are starting from a situated perspective, as Donna Haraway (1996) suggests, we must take into account the meanings and impacts of being accompanied by children or family, since doing fieldwork also means forming relationships.

It was precisely women ethnographers who began to raise this issue and think about the presence of children and family in a research field (Cassel 1987, Cupples and Kindon 2003), from a feminist, gender perspective. Also, as suggested by Korpela, Hirvi, and Tawah (2016, 14), "the famous feminist slogan 'the personal is political' can be turned into 'the personal is data.'" The authors understand that during fieldwork it is impossible to distinguish between professional and personal. Fieldwork happens every day, encompassing friendships, social lives, and shared experiences, and therefore including, in these authors' case – as well as in the present discussion – children. Realizing how much this theme resonates within the scientific and academic community, including the field of feminist studies, triggers an issue to be explored.

Korpela, Hirvi, and Tawah (2016) understand this presence of children as "accompanied fieldwork". They suggest that, in this situation, three dynamics should be taken into account: first, how the child acts towards people in the field, that is, to also observe how the child relates to others; second, how private and professional life merge into one another, that is, being a mother and being a researcher intersect all the time; and, finally, the need to adjust to the conditions of the fieldwork itself, which could involve, for instance, the child being away from school,

1 The terms "mother-researcher" or "mother-researcher" express the intertwining of these two categories. Although both "mother" and "researcher" are nouns, the decision to place them following a qualifier-noun order was taken in order to stress the academic character of the researcher's work while in the field, in addition to our daily motherhood activities and practices.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

where will they live, what will they eat, concerns that go beyond the researcher herself.

Besides, Hirvi (in Korpela, Hirvi and Tawah 2016) comments that her daughter brought up new and different perspectives when facing people, events and places where she was studying, which had an impact in the process of producing knowledge. At first, Hirvi was afraid that, if she paid too much attention to her daughter’s impacts on fieldwork, this could supposedly undermine her authority and credibility as an ethnographer. However, she later realized that she should embrace the opportunity that emerges from this specific collaboration. She understands that the child would not be a mere companion of the researcher, but rather plays a crucial role in the process of producing knowledge.

In Brazil, it can be seen that the issue of parenthood has already been discussed in the science field. The “Parent in Science” project (Machado et al. 2019) aims to highlight that parents often “fall behind” in terms of scientific productivity, and, for this reason, proposes some demands for equity. In anthropology, the debate on the relationship between motherhood and research practice appears as a reflection on chosen research topics, on possible interference in the field and in writing, and, also, as a debate with roots in the classics of anthropology and in Brazilian anthropology, in order to bring “personal, epistemological, investigative, and political” elements, as proposed by Rosamaria Carneiro (2020).

Alana Verani (2022), when interviewing anthropologists in training who are also mothers, noted that these women’s fieldwork experiences were marked by motherhood, informing their research – which points to gender and its intrinsic intersectional dynamics when doing research. She points out issues that can be understood as “positive” in this interference, such as, for instance, the education received by children during the field experience, when they participated in an Afro-Brazilian dance group and included in artistic performances. On the other hand, some issues raise tension, such as taking children to a place under threat or facing structural problems, such as lack of water, sanitation, and basic health.

However, unlike the proposal of this article, when Verani (2022) questioned her interlocutors if the presence of their children appeared in their work’s discussions, all answered no, also commenting that in their research groups there were no reflections on how knowledge production was impacted by motherhood. Despite efforts to raise this issue and its implications, it is still necessary to restate the non-neutral position of a researcher and mother.

From the perception of the emergence of the “mother-researcher” category, this article raises some questions in order to go beyond the issue, already discussed here, of whether the presence of children can be related to research or not: how is this experience or identity performed and constructed in the research context? Which material relations made up in the field elicit and make this category emerge? To answer these questions, from a theoretical-analytical perspective, this article is informed by a growing interest in studies that have been called neo-materialist feminisms, or, more broadly, those concerned with addressing the materialities and practicalities engaged in the production of realities.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

In a more practical way, this article starts from the perspective that the category “mother-researcher” emerges and is constituted from a multitude of daily tasks which highlight the agency of non-humans, such as: the moment of waking up, making and having breakfast together, making the bed, brushing teeth, washing dishes, organizing for the day’s tasks, cooking, joining the group to bring soil from the woods, milking a cow, fixing a broken fence, playing with children, taking out the trash, sweeping, among other tasks. Coffee, bed, toothbrush, sink, stove, soil, toys, broom, among other agents, constitute material relationalities that render the “mother-researcher” category possible.

In order to elucidate and discuss these provocations, this article will draw on the contributions by Donna Haraway (2016) and Maria Puig de la Bellacasa (2017). In theoretical terms, both advocate for decentralizing the human subject in networks of care, since they understand that care has the potential to reorganize human-nonhuman relationships towards non-exploitative forms of coexistence. After describing the field and discussing some challenges of doing-research while being a mother and researcher, the concepts of kinship and tentacular thinking, as posed by Haraway (2016), as well as touching visions, as stated by Puig de la Bellacasa (2017), will be brought with the aim of exploring the relationships created in the field that engage reciprocal connections and combinations between beings, whether human or not.

## 2. Ethnography and field experience

208

The research that triggered the discussions present in this article was an ethnography in a rural community located in a settlement in the countryside of the southern Brazilian state of Rio Grande do Sul, in the city of São Gabriel: the Pachamama Commune. The approach to the field took place gradually, involving previous visits and also previous contacts with some of the residents, that took place in other situations. Actually, the interest in this topic and the community itself was raised in an event where there was a conversation circle about “shared care”, in which three women living in the commune participated. At that moment, in 2015, I was pregnant, which already points to how research and motherhood are mutually implicated.

After two visits to the community and some online arrangements, the period of immersion in the field took place in September 2019. I lived there with my daughter every day, 24 hours a day, for this one-month period – which can be considered a “thick” experience, since we were immersed in the field, with very little external contact, carrying out daily activities, sleeping, eating, and experiencing whatever that context provided us with. It is important to highlight how isolated the commune is from the urban environment – which sometimes makes access difficult. It takes about two and a half hours to reach the nearest city, through a bumpy dirt road. Without a car and relying on public transportation, a bus runs around the region twice a week, but getting to the commune still requires a long walk. This distance also limits the stability and reach of internet and telephone

Daniela Dalbosco Dell’Aglia

signals, as well as making the electrical system sensitive and flawed – strong winds are enough to cut the electrical power. Besides, there are no public basic health units, grocery shops, or other services in the vicinity.

The Commune has been in place since the end of 2009 and was formed from a collective proposal brought by members of a political movement. The right to the land where the commune is located has been a political achievement of the MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, the Landless Workers’ Movement) that same year, forming a part of a larger settlement called “Madre Terra”. What makes this commune different is how they propose to live as a community, sharing all tasks and production, unlike the nuclear family model that operates in the settlement. The main means of subsistence are honey and rice, as well as smaller crops such as oats, peanuts, cassava, and other vegetables.

The number of people living in the collective territory usually varies. As remote as it is, shifts for days off and long periods away from the community are common. When I lived with the group with my daughter, the residents were seven adults, two women and five men, and three children, who were between five and seven years old at that time. Among these adults, they have diverse life histories. There are those who have had previous rural experiences and those who have decided to join the commune due to its political proposal, coming, therefore, from urban environments.

Politically, this territory is aligned to anarchism, aiming for the construction of a collective life. With this end, the tasks are done in a shared and cooperative way – in which I took part in the period we were in the field. Those tasks include daily care practices, such as preparing meals, cleaning, tending the vegetable garden, milking the cow, taking part in political meetings, maintaining the physical structure, among others. Taking care of children is a structuring element for organizing the activities that happen within the community: each day of the week, an adult is assigned with offering an activity for the children, a practice they call “Ciranda”.

When arriving at the commune, the political position sustained there is easily perceived. As soon as we get there, we are greeted with a sign in which every letter A in “Comuna Pachamama” is written inside a circle, in the anarchist symbol called “A na bola” (meaning “A in a circle”). After passing the anarchist-referring sign and a red and black flag and entering the area of the commune, there is a slope going down toward the agrovillage, along which we find two houses. The first of them is the “collective” house, built on a collective effort called “mutirão”, where two members of the community were living at that moment. A little further down, there is the house called “rosinha” (or “little pink house”), where a couple lived with their daughter. In the slightly flatter region of the agrovillage is the collective kitchen, where everybody meets daily to have meals and hold meetings. Next to the kitchen, there is a tall water tank, about four or five meters high, which, in addition to carrying a red and black anarchist flag, features a green spray-painted “A na bola” symbol, a symbol for peace and “free love”, as well as some drawings of a tree and birds. Behind the kitchen is the vegetable garden, where there are different seasoning herbs, herbal tea plants, and vegetables such as lettuce and

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

arugula. Next to it, there is also a shed storing building materials, tools, a rice peeler, some unidentified clutter, and a refrigerator with drinking water. Next to the kitchen there is a structure called Casa do Mel (or “Honey House”), the only brick house in the commune – the others are made of wood.

Furthermore, at the same horizontal level as the collective kitchen area, about 200 steps away, there are two more houses: the “red” house and the “purple” house. The latter had not been painted yet, but was occasionally referred to by that name. Two adult people lived in the red house, and another in the purple one. Two children took turns between these two houses. I stayed with my daughter in the purple house, which is the most recent in the commune.

Regarding bathroom use, habits change according to each house, but the general agreement is that urine can be expelled anywhere, since it is good for plants, and that feces should only be eliminated in dry toilets – which are later dug up and used as compost fertilizer for some crops. Both the pink and purple houses have attached bathrooms, with a specific place for such physiological needs, without need to go outdoors. The red house’s dry toilet, however, sits about five steps away from the building. In all toilets, it is necessary to lay a handful of rice husk, stored in a bag next to it, over the feces after evacuating.

I was not always able to meet the agreement of not urinating in the dry toilet, especially on cold, rainy days. So I ended up improvising other ways of urinating, such as using a bucket on the back of the house, in order to avoid getting out in the cold and the rain. My daughter was then in the process of toilet training – and mentioning this already shows a concern of a “mother-researcher”. For her, it was difficult to urinate where she could not sit, and when she tried, she ended up getting completely wet. I committed myself to, every morning, emptying and cleaning the bucket used overnight. These specific situations, among others, led me to reflect later on my relationship with the field, which intersects with my role as a mother and researcher, and being open to unpredictable, challenging situations.

210

### **3. Practices and ethics of doing research**

The place of “mother-researcher” becomes evident as it enabled me to experience and think about care from my own specific experiences, also creating connections to the field. I realize that the position of a “mother-researcher” creates, at the same time, a place for exploring possibilities but also exposes vulnerabilities, since being with my daughter in the field required me to deal with her particularities and wishes. This place of “possibilities” can also be seen in dialogue with Hirvi (Korpela, Hirvi and Tawah 2016). In her reports of her experience with her daughter conducting fieldwork in Indian temples, she points out that the fact that her daughter “was there” allowed for empathy on the part of the subjects present in the field and that conversations about motherhood and children could flow with acceptance. At the same time, the place of vulnerability emerged in moments when the daughter “threw a tantrum” or vomited inside the car of one of the informants.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

In the experience at the Commune, these issues were similarly evident: occasional disagreements, specificities of developmental stages, such as toilet training, rejection of food, and also negotiations, were present throughout our stay there. In addition, since we are used to being just the two of us, she did not always accept experiencing every space collectively, demanding exclusive attention at various moments. At the same time, this allowed me to present myself in the field by showing my own specificities that go beyond being a “researcher”. There, I was a mother all the time, showing my vulnerable moments, my difficulties with negotiating, being open to possible criticism of my approach to mothering. At the same time, I believe that my identity as a “mother”, in a place with more children, has contributed to reaching out in informal conversations, since talking about them can sometimes be an endless subject that brings together those who have had similar experiences.

So I believe that my daughter was not just a companion during this process. She played a crucial role in making research and producing knowledge. I can say, therefore, that in different ways she was an active and present collaborator in carrying out this study. I would not be the same researcher if I were not a mother. It has impacted my research since the beginning, from choosing the research topic, through fieldwork, to the process of writing the thesis and, consequently, this article. Therefore, I understand that I had a privileged position that contributed to entering the commune, as well as it allowed me to have a sensitive and situated perspective when observing practices of care. It can also be said that I would not be the same mother if I were not a researcher, since my way of mothering was intentional about this openness and willingness to experience what we would face together.

Besides its relations to my ways of mothering and conducting research, this approach to analyzing how the place of “mother-researcher” relates to and is a part of fieldwork constitutes an ethical-methodological procedure that expresses my non-neutrality as a researcher. In addition, I understand that the category “researcher” relates to other agents, affiliations and connections, considering what I could achieve and even touch. Therefore, works by Haraway (2016)<sup>2</sup> and Puig de la Bellacasa (2017)<sup>3</sup> are brought here in order to elucidate the connections of materialities in dialogue with ethics and the methods of doing research.

### **3.1. Ethics of doing research, tentacular thinking and touching visions**

Not everything was always a novelty or a challenge. We were also impacted by common daily tasks, such as cleaning the house. Specific shifts and days were dedicated to cleaning, picking up clothes that were lying around the living room, gathering toys into boxes, sweeping, washing and storing dishes, closing and replacing a garbage bag, depositing organic waste in the compost bin located about fifteen steps from the house, folding bed sheets, and moving the double mattress we slept on near the wall, among other daily activities.

Daily tasks such as sweeping, cooking, washing dishes, collecting garbage,

2 A sociologist, philosopher, and historian, Donna Haraway is also a biologist, and this training and perspective permeate her academic life and her concepts. Relations with ecofeminism and the “artificiality” versus “naturalness” binary have been raised since her “A Cyborg Manifesto”, published in 1991, which uses the metaphor of cyborg identity to argue that bodies are built from ideas about them, understanding them as hybrid creatures between animal and machine, which inhabit and occupy both natural and artificial realms (Haraway 2009). More recently, in “Staying with the Trouble” (2016), the author seeks to rescue material issues that would supposedly be closer to what is socially understood by nature, but taking into question this “naturalization” of what comes from the earth, from what is organic.

3 Maria Puig de la Bellacasa, a scholar who has dedicated her reflections to feminist studies of science and technology, care policy, and ecological thinking, will also bring great contributions to the reflections that follow in this article. Her most recent work, “Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds” (2017), establishes connections with materialities and ontology, since she understands that the subject is not prior to the relations with both human and non-human agents that constitute said subject.

Daniela Dalbosco Dell’Aglío

storing, folding, washing, hanging and collecting clothes were constantly carried out. They were part of our routine while we were in the Pachamama Commune, in a similar way to what would have happened if I were in my house, but following the commune’s specific agreements. The daily tasks, the “routine”, the crafting of everyday life speak, at once, of care and ways of research.

As a conceptual perspective to think about the category of care, understanding it as more than “human worlds”, it is necessary to take into account its relationalities. This is because Puig de la Bellacasa (2017) understands care as a generic making of ontological meaning, as an activity of the species with ethical, social, political and cultural implications, which includes everything we do to maintain, keep, and repair our world (bodies, selves, environments) in interdependent relationships between humans and other living beings.

The author also proposes to understand “care” as an “open-ended” category, analytical or provocative, rather than visualizing predetermined practices. That is, Puig de la Bellacasa (2017) talks about how care is researched and understood, more than about how we supposedly “care”. She is more concerned about thinking about this category in an analytical fashion – positioning it at the center of any analysis – than about pointing out norms or moralities. To this end, she focuses on three dimensions: maintenance, affective, and ethical-political, in order to expand relationalities of human and non-human things, which challenge traditional ethical limits and, consequently, contribute to specific rearrangements of alliances.

Although there are things we always do “in the same way” – the dimension of “maintenance”, as proposed by Puig de la Bellacasa (2017) –, I reflect on how I, as a researcher, was acting in relation to my daily tasks, together with my daughter – the ethical-political dimension. In my own house, perhaps, I would let the dishes stay a little longer on the sink or let clothes piled in some corner. In that collective space, I tried to ensure that our presence was not perceived as a nuisance to those with whom I was sharing the house during fieldwork. Therefore, I was keen to dedicate myself constantly to domestic tasks. This does not mean, in any way, that I have achieved some kind of “perfection” in accomplishing these tasks and activities. Unpredictability and poor executions happened often. However, if we are thinking of care as a practice that is not predetermined (Puig de la Bellacasa 2017), or, as Annemarie Mol (2008) suggests, that it brings together heterogeneous elements and gives these connections certain contingent stabilizations, this daily work puts into action infinite possibilities for care to act and its ability to engage things.

From this narrative about the daily care of the place, it is possible to draw parallels between the ethics of doing research and the exercise of daily maintenance. Jonathan Metzger (2014), scholar in the field of urban studies and planning practices, calls “caring for place” the ethics of living together. Metzger (2014) dialogues with Puig de la Bellacasa, which leads him to the insight that the place is by no means exclusive to human existence. Drawing from feminist influences from studies of science and technology, the author suggests the expression “caring for place” which, for him, can enable a sensitivity in relation to the connections

Daniela Dalbosco Dell’Aglío

between the care of humans and non-humans, an ethical-political inclination that could lead to good things. For him, thinking about the place, more than focusing on what it is, refers to what it could be or what it can become. Therefore, “place” would not be a “pre-given” collective identity, but rather, the inevitable challenge of negotiating the present time within human and non-human relations – a time that produces and builds things collectively.

Research is also taking care of the place where one is located at a given moment, and “place” refers to a constant collective production. Joanna Latimer and Maria Puig de la Bellacasa (2013), when reflecting on the practicalities and materialities of doing research, suggest that there is an ethics that permeates daily engagements with care. The authors engage in a dialogue about practices related to bio-scientific research, allowing us to draw parallels with reflections on daily care practices and research in other contexts, such as conducting research in the Commune. One of these questions is how ethics works as a process of situated relationality. By relationality we can think of the engagements, the affections of the people involved and related objects.

Therefore, ethics is composed of agency and materiality. Here, the authors (Latimer and Puig de la Bellacasa 2013) are focusing on agency in situations of change and movement (“moving agency”), where relationships are marked by care. By care, they understand an affective state and also an obligation to “pay attention”. They also take “care” as a practical engagement with the world that reorders, exchanges, and reconnects relationships, and as a place of “continuous experience”, involving a range of material elements lived in de-centered, multi-lateral relationships.

Why is this notion of care connected with that of ethics? Precisely because care is never done alone: a network of relationships and belonging is needed for it to happen. Also, because attention to care has the particularity of distributing ethical responsibility among the practical materialities that are active in the processes of care. Here, this is not about an ethical subjectivity, but rather a set of material engagements that make up ethics. One example is a day in which I had allegedly not participated in any “directly collective” activity, but instead spent the day arranging the house where I was staying with my daughter. I had been relating to a set of objects and practices that make up the Pachamama Commune. Performing routine and collective tasks also means relating to people and things, and taking responsibility with and for them.

Therefore, research ethics here does not live in a “subjective”, hard-to-reach place, but is rather located in the material practices of daily care. These are concrete situations that make ethics evident: acts of maintenance and subsistence. Doing research does not rely on a “eureka” moment or an event that looks fascinating. The act of research is precisely in the attention to daily life (Latimer and Puig de la Bellacasa 2013), in caring for the place (Metzger 2014). I consider these reflections important in order to highlight the practice of daily care as a relevant research topic when taken together with a situated and attentive analysis of these practices.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

The ethics of doing research also implies recognizing my situationality (Haraway 1995), my connections with the field that go beyond that of a researcher, and rather encompass a broader set of practices such as those linked to being a mother, a feminist, with a previous experiences in anarchist movements, a white woman, from a family with rural roots, but living in the urban environment, with a specific way of cooking, taking care of the house, playing with children, among other social markers and elements that can emerge and have an impact on research. Objectivity is situated and informs which paths I have taken and am taking to establish myself as a scholar, mother, and researcher. Here, I understand these identities not as “fixed” ones, but as constitutive of the subjects, so I understand that doing research also constitutes me and makes me, throughout this process, closer to the “researcher” category than when I started this endeavor.

A research work is not only a way of understanding and framing a particular experience, but a report on a journey. This journey is not made alone: support is needed, whether from human or non-human agents. For it to be possible, it was necessary to form affiliations (to “make kin”). As proposed by Haraway (2016), “making kin” goes beyond conventional ideas of kinship, including other bonds and affiliations. In this case, what Haraway (2016) proposes is that we join not only humans, but also more-than-human agents, and that these affiliations, or kinships, produce social relations beyond blood ties. In addition, regarding the way of doing research, when we allocate “care” as the core of the analysis, as Puig de la Bellacasa (2017) suggests, we can understand that these arms or tentacles set where the researcher can reach to give meaning to the category – that is, what are the relationships between humans and non-humans that care builds in the context of research? The category discussed and built in this article – “mother-researcher” – presents itself as one of these tentacles (“kin”) that we can explore in this investigation.

In addition to the constant relationship with my daughter, people in the field and with non-human agents, I could also count on the support of friends, family, colleagues, as well as the theoretical assistance of those I had been reading and with whom I related academically in this process. Therefore, I understand that this research, focusing on the category and discussion of care, from the situationality of a “mother-researcher”, engages in a dialogue with tentacular thinking (Haraway 2016) as a way of doing research.

As a methodological and epistemological background, tentacular thinking suggests creating extensions, tentacles. Haraway (2016) invites feminists to exercise this imagination, theory, and action, in order to unravel these connections which go beyond ancestry or genealogy. By making these connections, we would create a strategy of the Chthulucene<sup>4</sup> to imagine a world of multispecies eco-justice, that is, where these relationships, connections, kinships, go beyond the human category and embrace everything we can reach, touch, and think.

Haraway (2016) is proposing new ways of living in the world, in an ethical way that respects processes without providing answers prematurely. She understands that we can live collaboratively in order to be able to have experiences that em-

4 Haraway (2016) proposes the concept of Chthulucene in order to challenge the centrality of “man” in the idea of Anthropocene, and understands that it refers to the past, present, and also to what is yet to come, believing that this nomenclature could account for a grand history or theory, while at the same time leaving an open space for new and old connections that may be surprising. The Chthulucene would be the interweaving of temporalities and spatialities, human and non-human, gathered to allow multispecies sets to bloom. Seeing the Chthulucene as something open-ended and unfinished is precisely being able to see the process and propose new worlds.

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

brace the complexity of what happens in the air, in the waters, in the rocks, in the oceans, in the atmosphere. She seeks to see the world in a way that respects what is yet to come, understanding that humans, non-humans, vegetables, fungi, bacteria share the same space, live together, are part of the same sociability. The author gives us numerous clues so that we can think, from the problem, from the present world and what is to come, about care practices, which connect us to the possibility of thinking about the place of a “mother-researcher”.

The tentacular body, for Haraway (2016), is not only defined by its form, but also by the specific and circumstantial conjunction between the body and everything it touches. Thus, we can imagine that the tentacular body refers not only to the body, but also to its extension, to what it makes contact with. This refers to the importance of knowing what we are relating to and, consequently, thinking and co-building worlds. We are not individual beings, and these tentacles are bound to us as an extension of the bodies. This non-individuality impacts our way of doing research: according to Haraway (2016), what we think matters, and so does what we “choose” to compose our thinking: knowledge, relationships, worlds, stories.

However, as says Haraway (2016), we do not think alone; and to “think-with” is to stay with the “*natureculture*” trouble of multispecies on earth. The author thus understands that it matters which stories tell stories as a practice of care and thinking. For Haraway (2016), it is in the exercise of thinking that we form bonds with those we choose to think with. That is, we think with things. According to her, by establishing connections, creating tentacles, we are building practices that go beyond thinking, and this is “staying with the trouble.”

The tentacles also make me think about the image of the “octopus mother”, the one that represents a mother whose arms are connected to caring of children, work, affective and sexual relations, domestic work, physical activity, self-care, among others. It is implied that for a mother to handle these many tasks, many arms would be needed. Considering that I am situated in a position of “mother-researcher”, as explicitly stated here, I believe that, by engaging with Haraway’s (2016) ideas about tentacular thinking, we can propose an analogy showing that, for research to be possible, we need to connect ourselves to different supports, with many arms, legs or tentacles – which leads to an overlap of tasks and even exhaustion.

In addition, in dialogue with Puig de la Bellacasa (2017), it is possible to draw a connection between research methods and the idea of “touching visions”, which means to pay attention to what can touch us and be touched, deepening perception, affection, and thought. Contact with touch, for Puig de la Bellacasa (2017), intensifies a “co-transforming” sense, that is, it creates reciprocal connections between beings, whether they are human or not. Touch is where boundaries between the “I” and the “other” are blurred, allowing an immediate relationality. For the author, the idea of touch does not only imply a physical sensation, but also involves an affective sensoriality, in the sense of being touched/affected by the experience.

More than a “vision”, the haptic, or what is related to touch, gives strength to research by giving meaning to politics that cannot be perceived otherwise in

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

everyday practices, as Puig de la Bellacasa (2017) suggests. This reflection leads us to a scene that I have experienced in the field:

### 3.2. “Embracing touch” in a research on care

*It was the first day of rain, after a very warm day, and the power had already gone off. We were in a wooden house, with wooden floors, two adults and four children, one of them my daughter, three and a half years old then. This house is the latest one built in the community. It seems to have approximately 64 square meters, being formed by a bedroom with a double bed, a wardrobe, and a television, and a large room divided into three areas: the office, with a wooden bookcase against the wall, storing many books, a wooden table, with a black chair, and some boxes filled with toys; the living room, with a sofa, a wooden chest storing sheets and blankets, a large carpet on the floor, and a record player; and the kitchen, equipped with a stove, refrigerator, electric oven, sink, cabinets, and a table with four chairs.*

*It was still morning, the children were full of energy running around the house, playing with toys they took from the boxes near the office. Among the toys there are many superheroes, such as spider-man and warriors, as well as some stuffed animals, swords and some school supplies such as scissors and pencils. They had already scattered lots of toys on the floor. All of a sudden, the oldest of them, who was six years old, takes a pair of scissors and cuts a bit of my daughter’s hair. When I see that hair on the floor, I feel sad about the whole situation: her hair was cut without her consent, while I, as a mother, had never cut any bit of it. Soon after, she is hugged by another five-year-old, a very strong child. She then feels suffocated and cries. Feeling exhausted by the situation, and also being in the most intense day of my period, I feel a physical, bodily need to lie down, and go rest on the bed. At some point, the children enter the room. They begin to jump over me and try to pull me out of the bed. Maybe I would want to scream, but I felt like I couldn’t utter any word and I just started crying. The children looked scared at the situation and stopped. Later on, my daughter starts looking through the door, to the tree about 20 steps away, where a swing was attached. She starts crying, asking to go to the “playground”, referring to that part of the community. Because of the rain, I do not allow her to; very frustrated, she cries a lot. Then, I reflect on the limits between “inside” and “outside”: in that situation, there was no way to “escape” from inside the house.*

This scene evokes various elements previously mentioned in this debate. One is the unpredictability of crafting care. There were many rainy days in that rural environment in which it was not possible to go outdoors, making us create ways to care for the children in that indoors environment and without using any electric power. Visualizing care, thinking with Puig de la Bellacasa (2017), does not happen as something that exists a priori, but takes place from the material relations that are established in the scene. In this case, a kid’s hair being cut, which resulted in a bad feeling, was possible because of the things available in a box, together with the rain falling outside. The children used the tools that were around them, as well as the adults. Also, the scene shows the vulnerability of the “mother-researcher” exposed to people in the field. Not feeling well, having conflicts about the rela-

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

tionships between the children, not knowing how to limit a desire, among other movements entailed by that, did not stop me from being “researching” at that moment – which leads us to a reflection on the bodily relationships of a “mother-researcher”: the touch.

In Puig de la Bellacasa’s (2017) understanding of the category of “care”, it is possible to take care as the core of the analysis, since the author understands it as omnipresent, even if by the effects of its absence. Therefore, it can be understood that care can be good, as well as it can oppress. This point of view deconstructs the idea that care would be in some way related with moral or a supposedly “good care”, since any notion that care is a warm and pleasant affection is connected to a moralistic attitude about feeling good.

The analysis of this scene, applying the concept of care as proposed by Puig de la Bellacasa (2017), dialogs with the idea of a tentacular method (Haraway 2016) and of situated knowledge (Haraway 1995), together with another suggestion by Puig de la Bellacasa (2017): “embracing touch” needs to be a part of our way of doing research if we are to take into account the relationships involving care. Unlike seeing, which allows us to only look without being looked at, touch creates an inherent reversibility. Therefore, engaging touch in doing research means to understand situations beyond the metaphor of vision, but rather involving exchanges of mutual affection.

Still, it is necessary to highlight that touch, as well as care, is not a harmless affection, nor is it intrinsically good or pleasant. The reported scene happened on a rainy day when I felt unwell and went to rest. The children did not respect my alone time and “climbed” me, making me experience pain and at the same time sadness for feeling that I was somehow unable to escape. Having a research experience in which I felt “suffocated” shows that being willing and open to touch can bring both pain and pleasure. Touch somehow reduces the distance in a relationship, which can also be uncomfortable. Therefore, touch requires limits, as well as relationships that take place in the field while doing research. The body requires limits, barriers, and consent. When talking about limits in the field, it is necessary, in turn, to have “tact”: to show sensitivity and attention to the demarcations imposed. Not everything is possible or allowed, not even when it comes to my own accounts. Touch expresses, thus, the ambivalence of caring – present in the “mother-researcher” category.

217

#### **4. Bringing back the “mother-researcher” category, and conclusions**

By recapitulating the experience in the field and the main category discussed in this article, by “mother-researcher”, I realize that during the time we were in the Pachamama Commune we were intensely present in that space. My daughter and I participated in collective activities, that is, in the care networks proposed by the community. The ways I dealt with attitudes and actions there emerged while writing the thesis, since, as a mother, I was experiencing the context while at the same time I was taking care. Being willing to do so was challenging both for me,

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

as a “mother-researcher”, and for my daughter, who was used to an individualized and urban way of care.

It was possible to realize that being available to the unpredictability of the field was part of an ethical procedure that makes it possible to be in genuine touch with the environment. Haraway (2016, 1) warns that “to be truly present” is a prerequisite to staying with the trouble, it is paying attention to the process of building places, times, subjects, meanings. This shows that processes are never “finished”. Living intensely that day to day life, a “thick present” (Haraway 2016), contributed to my immersion in the field and to the construction of the category discussed here, of “mother-researcher”. This category is still under construction, as it is “open-ended” (Puig de la Bellacasa 2017, 6). Therefore, less than trying to define what the concept of “mother-researcher” would be, this was an ethical and methodological exercise on how a category is constructed from practices and their relationalities.

“Mother-researcher” emerged as a situated position that contributed to entering the field, from the understanding that I shared roles similar to those of the people living in the community – blurring possible boundaries opposing “researcher” and “researched”. I was not just a researcher in that context. I was a mother. Because of this, I was open and available to the unpredictability and vulnerabilities of an intense day to day life. The present discussion, therefore, reflected on the implications, practicalities and engagements that reverberated from this category, which can be considered a necessary ethical-methodological tool for feminist studies and for research on care.

218

Recebido em 10/03/2023

Aprovado para publicação em 17/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

## References

- Carneiro, Rosamaria Giatti. 2020. “Como fica a prática de pesquisa, escrita e ensino das antropólogas depois da maternidade?” *Anais da 32RBA: Reunião Brasileira de Antropologia*, Rio de Janeiro.
- Cassel, Joan. 1987. *Children in the field: Anthropological experiences*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cupples, Julie, and Sara Kindon. 2003. “Far from being ‘Home Alone’: The dynamics of accompanied fieldwork”. *Journal of Tropical Geography* 24(2): 211– 228.
- Haraway, Donna. 1995. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, 5: 7–41.
- Haraway, Donna. 2009. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, edited by Hari Kunzru, Donna Haraway, and Tadeu Tomaz, 33–118. Belo Horizonte: Autêntica.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press.
- Korpela, Mari, Laura Hirvi, and Sanna Tawah. 2016. “Not alone: doing fieldwork in the company of family members”. *Suomen Antropologi* 41, no. 3: 3–20.
- Latimer, Joanna, and Maria Puig de la Bellacasa. 2013. “Re-thinking the ethical: everyday shifts of care in biogerontology”. In *Ethics, Law and Society*, edited by N. Priaux, and A. Wrigley, 153–174. Farnham: Ashgate.
- Machado, Letícia, Marcelo Perlin, Rossana Soletti, Livia Kmetzch Rosa e Silva, Idanessa Schwartz, Adriana Seixas, Felipe Ricachenevsky, Alessandra Tamajusuku, and Fernanda Stanisquaski. 2019. “Parent in Science: The impact of parenthood on the scientific career in Brazil”. *IEEE/ACM 2nd International Workshop on Gender Equality in Software Engineering (GE)*, 37–40. Montreal, QC, Canada.
- Metzger, Jonathan. 2014. “Spatial planning and/as caring for more-than-human place”. *Environment and Planning A* 46, no. 5: 1001–1011.
- Mol, Annemarie. 2008. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. Taylor & Francis e-Library.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Verani, Alana Pacheco dos Reis. 2022. “Tornando-se mães e antropólogas: uma etnografia sobre experiências que desafiam ideais de maternidade e ciência”. Master dissertation, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.



# Entrevista

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

## Etnografia de Retalhos: diálogos, dilemas e perspectivas metodológicas feministas para a antropologia

*Patchwork Ethnography: dialogues, dilemmas and feminist methodological perspectives for anthropology*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10626>

### Renata Albuquerque

Universidade de Brasília – Brasil

Cientista social formada pela USP, é especialista em estudos latino-americanos e tem doutorado em Antropologia Social pela UnB. Seus projetos atuais se direcionam à comunicação política e eleitoral na América Latina e à articulação do trabalho materno com outras formas de trabalho, sobretudo na política e na academia.

ORCID: 0000-0002-8524-1764

[re.a.moraes@gmail.com](mailto:re.a.moraes@gmail.com)

### Gökçe Günel

Rice University – Estados Unidos da América

Professora de Antropologia na Universidade de Rice e coautora do Manifesto for Patchwork Ethnography. Pesquisou a respeito da construção de infraestruturas de energia renovável e uso de tecnologia limpa nos Emirados Árabes Unidos e investiga como ambientes urbanos se transformam diante de desafios relacionados à energia e às mudanças climáticas.

ORCID: 0000-0002-8848-8121

[gg15@rice.edu](mailto:gg15@rice.edu)

221

### Chika Watanabe

University of Manchester – Reino Unido

Professora de Antropologia Social na Universidade de Manchester e coautora do Manifesto for Patchwork Ethnography. Seus interesses de pesquisa e ensino estão voltados para questões de desenvolvimento, organizações não governamentais e preparação de medidas que visem à melhor resolução de desastres.

ORCID: 0000-0001-5170-1585

[chika.watanabe@manchester.ac.uk](mailto:chika.watanabe@manchester.ac.uk)

### Ana Carolina S. Teixeira

Faculdade Cásper Líbero – Brasil

Estudante de graduação de Rádio, TV e Internet na Faculdade Cásper Líbero. Seus projetos atuais buscam retratar, por meio de produtos audiovisuais e artigos, como a arte se dá no âmbito onírico das ficções e na exatidão da realidade, criando uma linguagem visual única.

ORCID: 0000-0002-1374-8013

[anasanteix@gmail.com](mailto:anasanteix@gmail.com)

### Diego Netto

Faculdade Cásper Líbero – Brasil

Graduado no curso de Comunicação Social com ênfase em Publicidade e Propaganda pela Faculdade Cásper Líbero no ano de 2022. Sua última pesquisa foi voltada ao campo da moda e dos estudos de gênero, e teve como objetivo analisar a performance de gênero em desfiles de grifes de luxo.

ORCID: 0000-0002-3547-3487

[diegonetto123@gmail.com](mailto:diegonetto123@gmail.com)

# anúário antropológico

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

Neste material estão compiladas a tradução para o português do Manifesto por uma Etnografia de Retalhos e uma entrevista inédita realizada com duas de suas autoras, Chika Watanabe e Gökçe Günel. A entrevista aconteceu em julho de 2022, através da plataforma Zoom, e serviu para conhecer os dilemas e as perspectivas da proposta de etnografia defendida pelas pesquisadoras. O encontro também serviu para amparar e refinar o exercício de tradução que estava em andamento, permitindo o diálogo direto a respeito da abordagem de retalhos e a identificação das formas com que a proposta pode ecoar na academia brasileira.

*Entrevista; Etnografia de Retalhos; Metodologia de pesquisa; Pesquisa antropológica; Etnografia feminista.*

In this material are compiled the Manifesto for Patchwork Ethnography Portuguese translation and an unpublished interview with two of its authors, Chika Watanabe and Gökçe Günel. The interview took place in July 2022 through the Zoom platform and helped us to learn more about the dilemmas and perspectives of the ethnography proposal defended by the researchers. The meeting also served to support and improve the translation that was in progress, allowing direct dialogue about the patchwork approach and the identification of the ways in which the proposal could resonate in Brazilian academia.

*Interview; Patchwork Ethnography; Research methodology; Anthropological research; Feminist ethnography*

## Introdução

O Manifesto por uma Etnografia de Retalhos foi escrito em 2020 por Gökçe Günel (Universidade de Rice, Texas), Saiba Varma (Universidade da Califórnia, San Diego) e Chika Watanabe (Universidade de Manchester, Manchester) e publicado em junho daquele mesmo ano na página da *Society for Cultural Anthropology*<sup>1</sup>, organização vinculada à *American Anthropological Association*. O manifesto oferece uma abordagem teórica e metodológica feminista, que busca dar visibilidade às contingências pessoais, profissionais e conjunturais enfrentadas pelas pesquisadoras na condução de suas pesquisas. A pesquisa etnográfica, afirmam as autoras, poderia ser pensada enquanto produto construído não a partir da análise de um campo com limites bem definidos, mas a partir da análise de um conjunto de retalhos que envolveria, também, a vida das próprias pesquisadoras. O texto que segue contém a tradução do Manifesto para o português e a transcrição de uma entrevista realizada com duas de suas autoras.

A entrevista aconteceu cerca de dois anos depois da publicação do Manifesto, em julho de 2022, quando Renata Albuquerque e Ana Carolina Teixeira conversaram com Gökçe Günel e Chika Watanabe em uma videoconferência que foi gravada, transcrita, traduzida e editada com o apoio de Diego Netto. Gökçe e Chika estavam juntas em Berlim; Renata e Ana, na cidade de São Paulo. Na ocasião da entrevista, as quatro mulheres discutiram algumas das ideias centrais a respeito da Etnografia de Retalhos, conheceram o processo de construção do Manifesto e revisitaram outros projetos construídos pelas autoras. Entre eles, um Webinário sobre Etnografia de Retalhos realizado em junho de 2021, com financiamento da Fundação Wenner-Gren<sup>2</sup>; e um projeto de difusão de pesquisas que têm utilizado a referida abordagem e que reúne depoimentos de antropólogas e antropólogos de diferentes partes do mundo<sup>3</sup>.

## Tradução: Manifesto por uma Etnografia de Retalhos

Mesmo antes da chegada da pandemia de Covid-19, o trabalho de campo antropológico “tradicional” já estava em apuros, e há algum tempo truísmos a seu respeito têm sido questionados: a separação entre “campo” e “casa”; as suposições genderificadas (masculinizadas) de que o pesquisador de campo está sempre disponível e disposto a tudo; e a inclinação da antropologia em relação a sujeitos em sofrimento (Anjaria e Anjaria 2020, Robbins 2013). Ao mesmo tempo, as condições neoliberais do trabalho em universidades, a “feminização” da antropologia, as expectativas de equilíbrio entre trabalho e vida pessoal, as preocupações com o meio ambiente e as críticas feministas e decoloniais à antropologia têm demandado uma revisão do trabalho de campo enquanto um processo que implica em passarmos um ano ou mais em lugares distantes de casa. Obrigações familiares, condições precárias de trabalho e outros fatores escondidos, estigmatizados ou tácitos – aos quais se soma a pandemia de COVID-19 – tornaram o trabalho de campo presencial e de longo prazo difícil, senão impossível. A pandemia dissipou

1 Cf. em <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>

2 Cf. em <https://www.patchworkethnography.com/webinar210624-25>

3 Cf. em <https://www.patchworkethnography.com/conversations>

muitos planos, e a perspectiva de realização de uma etnografia contínua também parece incerta. Um número cada vez maior de especialistas da medicina acredita que talvez nunca voltemos ao “normal”, sugerindo que o trabalho de campo “tradicional”, de longo prazo, pode ter se tornado impossível.

Etnógrafas e etnógrafos<sup>4</sup> têm se adaptado a vários desafios relacionados ao trabalho de campo através de métodos como a pesquisa em ambientes digitais, o trabalho de campo multissituado, a autoetnografia e mesmo o relacionamento com sujeitos de pesquisa que são dinâmicos, familiares ou, eles mesmos, especialistas (Harrison 1991, Marcus 1995, Gupta e Ferguson 1997, Amit 2000, Burawoy 2000, Faubion 2009, Faubion e Marcus 2009, Nagar 2014, Papacharissi 2015, Huang 2016). Essas inovações, entretanto, em grande medida foram baseadas nas necessidades dos sujeitos da pesquisa. Não muitas pessoas prestaram atenção em como as práticas etnográficas são reformuladas pela vida ou pelos múltiplos compromissos profissionais e pessoais de quem conduz as pesquisas: do cuidado com as crianças e preocupações com a saúde às restrições financeiras, ambientais, políticas e temporais, passando pelos compromissos e relacionamentos “em casa” e mesmo pela transitoriedade de determinados temas de pesquisa.

Defendemos a consolidação das inovações que já estão sendo praticadas na antropologia, sobretudo quando não há outra opção, mas que permanecem localizadas em uma espécie de caixa preta. Apoiamo-nos em elaborações feministas e decoloniais de longa data, que tratam do entrelaçamento tanto do pessoal e do profissional, quanto do teórico e do metodológico na pesquisa. Já sabemos que apesar da feminização de muitas disciplinas das ciências humanas e sociais, a pesquisa e a vida doméstica permanecem marcadas pelo gênero, e o trabalho doméstico (feminino) que permite que o trabalho intelectual aconteça é frequentemente invisibilizado (Ahmed 2006). De forma complementar, foi identificado que suposições capacitistas reforçam a lógica da produtividade na academia e produzem cenários em que a saúde mental das pesquisadoras e pesquisadores é prejudicada, impactando na pesquisa etnográfica (Pollard 2009, Cvetkovich 2013, Pinto 2014, Johnson 2016, Platzer e Allison, 2018). Sabe-se também que demandas adicionais de trabalho recaem desproporcionalmente sobre docentes *queer* e não brancas (Ahmed 2012, Matthew 2016). Ainda, é reconhecido que os atritos entre a vida familiar e a vida universitária atrapalham a produtividade (Bothwell 2018, Lundquist e Misra 2015). Finalmente, está cada vez mais evidente que conjunturas políticas tensas, somadas a diretrizes pouco convidativas para titulação e promoção nas universidades, desvalorizam a antropologia pública ou ativista (Mcgranahan 2006). Apesar de sua importância, entretanto, esses trabalhos não discutem sobre como as antropólogas e os antropólogos têm inovado na criação de métodos e epistemologias que lhes permitam lidar com suas preocupações íntimas, pessoais, políticas ou materiais.

Consideramos imperativo conceituar uma nova abordagem teórica e metodológica para a etnografia, que estamos chamando de Etnografia de Retalhos. A Etnografia de Retalhos começa com o reconhecimento de que recombinações sobre “casa” e “campo” se tornaram necessidade – especialmente diante da atual

4 Nota dos tradutores: Um dos desafios desta tradução foi encontrar formas inclusivas de discutir, em português, a genderificação do trabalho etnográfico. Por um lado, não gostaríamos de recorrer ao masculino como tradução universal de palavras que, no inglês, são de gênero neutro “*academics, ethnographers, anthropologists*” etc. Ao mesmo tempo, entendemos ser importante registrar na tradução os momentos em que o original sinalizava práticas e condutas modificadas pela divisão sexual do trabalho. Quando foi possível, o texto foi traduzido com ligeiras adaptações capazes de preservar a dimensão da inclusão sem alterar profundamente a mensagem original (i.e.: para o original “*A growing number of medical experts and observers believe...*”, optamos por “um número cada vez maior de especialistas da medicina acredita...”). Em outros casos, optamos por incluir as duas flexões de gênero das palavras (i.e.: para o original “*ethnographers*”, optamos por “etnógrafas e etnógrafos”).

pandemia. Por “etnografia de retalhos”, nos referimos a processos e protocolos etnográficos desenhados em torno de visitas de campo de curta duração, usando dados fragmentados (mas rigorosos) e outras inovações que resistem à fixidez, holismo e certeza exigidas no processo de publicação. A Etnografia de Retalhos não se refere a viagens e relacionamentos pontuais, curtos e instrumentais – parecidos com consultorias – mas a esforços de pesquisa que mantêm os compromissos de longo prazo, a proficiência linguística, o conhecimento contextual e o pensamento lento que caracterizam o chamado trabalho de campo tradicional (Faubion 2009, Pigg 2013, Adams, Burke e Whitmarsh 2014). Ao mesmo tempo, espera-se que a pesquisa considere plenamente como as mudanças nas condições de vida e de trabalho estão transformando profunda e irrevogavelmente a produção de conhecimento. A Etnografia de Retalhos não é uma desculpa para sermos mais produtivos. Ao contrário, é uma maneira eficaz de fazer pesquisa, mas mais gentil e delicada porque expande o que consideramos como materiais, ferramentas e objetos aceitáveis para nossas análises.

No início de 2021, com o apoio da Fundação Wenner-Gren, reunimos um grupo diversificado de antropólogas e antropólogos de diferentes países e que enfrentam variadas condições profissionais e pessoais para avançar a partir dos *insights* permitidos pelas ideias decoloniais e feministas. Em vez de considerar os múltiplos compromissos das pesquisadoras e dos pesquisadores como restrições, queremos refletir sobre quais formas de conhecimento e quais metodologias emergem desses seus compromissos de vida e trabalho. A inovação metodológica da Etnografia de Retalhos reconceitualiza a pesquisa como um trabalho com, e não contra, as lacunas, restrições, parcialidades do conhecimento e diversos compromissos que caracterizam toda produção de conhecimento (Haraway 1988, Cerwonka e Malkki 2007).

Nossa abordagem examina todas as fases do processo etnográfico e pergunta como cada uma delas é remodelada pelas novas realidades que nos confrontam. Primeiro, como devemos reconceituar noções de *ir* ou *viajar* para o campo? Como pesquisadoras e pesquisadores constroem locais e visitas de campo quando enfrentam restrições pessoais, financeiras e políticas? Como garantimos a viagem para os locais de campo e o que fazemos quando a viagem é impossível? Como essas pressões redefinem “casa” e “campo”? Como etnógrafas e etnógrafos, nosso objetivo principal ainda é “sair para enfrentar o radicalmente desconhecido... tornando-o compreensível e provável” (Howell 2017, 18) ou há algo mais que a Etnografia de Retalhos poderia oferecer? Em segundo lugar, focamos na necessidade de acomodar novos modos de “*estar lá*” quando o trabalho de campo de longo prazo não é mais possível: quais são os modos de fazer pesquisa em curtos períodos de tempo ou de forma remota? Como aprendemos? Como desenvolvemos e mantemos relações? Como lidamos com as lacunas em nossas descobertas? Também queremos saber como nossas vidas e nossos compromissos exigem novas formas de *coleta* de dados: que tipos de novos arquivos construímos quando pesquisamos de forma fragmentada e remendada e quando os objetos de nossa pesquisa (como espaços de conflito violento ou vias de migração transnacional)

são eles próprios constituídos por fragmentos, lacunas e ausências? Quais modos de análise e de representação se apoiam nessas aporias, em vez de evitá-las? Ainda: como o método da Etnografia de Retalhos repensa a *temporalização* da coleta e análise de dados? O modelo típico de escrita pressupõe linearidade na nossa forma de trabalho, mas, devido à pressão para a publicação, muitas pesquisadoras e pesquisadores constroem suas análises enquanto fazem trabalho de campo (Czerwinka e Malkki 2007). Como a abordagem de retalhos muda a forma como pensamos? Finalmente, com quais novos *compromissos e comprometimentos* devemos nos sintonizar em contextos de austeridade neoliberal e de restrições trabalhistas, que exigem maiores responsabilidades pedagógicas e administrativas e transformam a própria “economia política do conhecimento” (Nagar 2014)? Como podemos oferecer moldes e modelos de Etnografia de Retalhos para estudantes e outras pessoas interessadas no método?

A Etnografia de Retalhos oferece uma nova maneira de reconhecer como a vida das pesquisadoras e dos pesquisadores, em toda a sua complexidade, molda a produção de conhecimento e por isso precisa ser acomodada no contexto das suas pesquisas. Nesse processo, argumentamos que o próprio conhecimento antropológico deve ser transformado. A Etnografia de Retalhos nos ajuda a reconfigurar o que conta como conhecimento e o que não conta, o que conta como pesquisa e o que não conta, e como podemos transformar realidades que nos foram descritas como “limitações” e “restrições” em oportunidades para novos *insights*. Esperamos que esta intervenção forneça um enquadramento metodológico e uma armadura teórica para quem está prestes a embarcar em projetos de pesquisa e para quem sinta que sua pesquisa chegou a um ponto final por motivos pessoais, financeiros ou práticos. A Etnografia de Retalhos não reage às externalidades do mundo exigindo mais produtividade. Em vez disso, procura refazer esse mundo apagando categorias e limites pré-estabelecidos entre nossas vidas pessoais e profissionais. Nós a oferecemos como um recurso para um mundo que mudou com a pandemia.

## ENTREVISTA: DIÁLOGOS, DILEMAS E PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS FEMINISTAS PARA A ANTROPOLOGIA

**Renata Albuquerque:** Primeiro gostaríamos de conhecer vocês e suas trajetórias como pesquisadoras e como antropólogas. Depois, também gostaríamos de saber um pouco mais sobre o primeiro trabalho de campo de vocês. Vocês acham que ele foi de alguma forma relacionado ao que se tornou a Etnografia de Retalhos, ou foi um trabalho de campo mais tradicional?

**Chika Watanabe:** Essa é uma pergunta muito importante, pois uma das coisas que queremos enfatizar é que a Etnografia de Retalhos não é contra o que imaginamos ser um trabalho de campo tradicional. Esperamos que a Etnografia de Retalhos possa ser uma maneira de repensar o que pode parecer trabalho de campo tradicional. Por exemplo, em minha primeira pesquisa fiz meu projeto sobre uma ONG japonesa e suas atividades em Myanmar – ou Burma – no sudeste

asiático. Eu fiz parte do meu trabalho de campo no Japão, e depois parte do meu trabalho de campo no sudeste asiático, em Mianmar. Quando morei no Japão, vivi com meus pais e comecei a frequentar o escritório da ONG todos os dias, cinco dias por semana. Em minhas anotações de campo escrevi sobre o que acontecia no escritório, mas também utilizei o caderno como um diário. Assim, parte das minhas anotações de campo incluíam minhas brigas com minha mãe ou coisas realmente irritantes sobre a minha vida familiar. Porém, quando escrevi minha tese e meu livro, obviamente – não obviamente, mas, você sabe... – eu apenas escrevi sobre a ONG, o meu tempo nela, no escritório e em seus centros de treinamento, mas nunca escrevi sobre o fato de que eu estava me deslocando entre o apartamento de meus pais e o escritório. Também nunca escrevi sobre meus pais ou sobre o fato de que estava vivendo com minha família e tendo brigas com eles... ou até mesmo sobre a relação entre ir da casa da minha família para o escritório ou para “o campo”. Assim, quando começamos a fazer este projeto sobre a Etnografia de Retalhos, percebi que, embora sempre achasse que tinha feito o trabalho de campo tradicional, na verdade eu estava indo entre o campo e a casa, transitando entre o que entendemos como “retalhos”. O pessoal e o profissional estavam colidindo um no outro. As coisas das quais eu estava falando com meus pais em casa, influenciaram em como eu estava interpretando a minha experiência com a ONG e vice-versa. Mas eu nunca levei isso em conta. Essa é uma das razões pelas quais entendemos que a Etnografia de Retalhos não é contra o trabalho de campo tradicional, mas é uma maneira de repensar como conceitualizamos o trabalho de campo tradicional.

**Gökçe Günel:** Eu acho que posso dizer o mesmo que a Chika, porque também fiz uma pesquisa multissituada. Eu estava acompanhando a construção de uma cidade ecológica em Abu Dhabi chamada Masdar City, e meu trabalho de campo começou no MIT<sup>5</sup>, em Cambridge, e depois me mudei para Abu Dhabi por um ano. No final de minha pesquisa, passei algum tempo na UNFCCC<sup>6</sup>, em Bonn. Então quando começamos a pensar sobre os retalhos e conversávamos sobre o assunto, eu tinha uma percepção muito parecida com essa da Chika. Acho que meu campo em Abu Dhabi era bastante semelhante ao dela no Japão, porque eu migrava para um escritório cinco dias por semana. O deslocamento por si só já era muito importante para meu trabalho de campo, porque eu sempre fazia esse trajeto com meus colegas que moravam em Dubai e iam para Masdar City em Abu Dhabi. Além disso, e do mesmo jeito que a Chika explicava agora, eu hoje percebo o tipo de divisões que criamos e vivemos durante o trabalho de campo, porque eu estava morando com uma amiga minha da faculdade e, embora essa amiga tenha sido reconhecida nos meus agradecimentos – porque o papel dela em minha pesquisa era extremamente importante e eu não poderia sequer ter encontrado moradia se ela não tivesse me ajudado – isso nunca se tornou parte do projeto. Todas as nossas conversas à noite foram sobre a minha experiência em Masdar e muitas das frustrações que tive com a maneira como as coisas são feitas nos Emirados Árabes Unidos foram compartilhadas com ela ou foram coisas que vivenciamos

5 Instituto de Tecnologia de Massachusetts

6 Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima

juntas. Mas quando escrevi sobre minhas experiências, foi como se essa pessoa não existisse e não tenho certeza porque eu fiz isso. Parece que incluir tudo isso não era a maneira certa de se fazer as coisas. Acho que só pudemos falar sobre a Etnografia de Retalhos depois da conclusão desses projetos, porque vimos como era difícil manter aquela divisão entre “casa” e “campo”. Assim, à medida que começamos a fazer novas pesquisas, elas se tornaram mais abrangentes.

**Renata:** Muito obrigada, Gökçe. Perguntar por que não incluímos as pessoas ao nosso redor em nossa análise é um excelente questionamento, estou repensando toda a minha tese de doutorado! Agora, gostaria de saber sobre a terminologia que vocês utilizam. Vocês estavam falando sobre quando começaram a ter conversas sobre esse modelo de trabalho e revisaram a maneira como estavam escrevendo e analisando sua experiência de campo. Como a Etnografia de Retalhos surgiu como uma terminologia?

**Chika:** Há anos falávamos sobre como era difícil ir para o campo, especialmente por longos períodos. Em primeiro lugar, por causa de nossos trabalhos. Segundo, porque temos parceiros ou famílias que não podemos realmente deixar para trás ou que não queremos deixar para trás. Então, estávamos falando sobre como era simplesmente impossível fazer o tipo de trabalho de campo que fizemos como estudantes de doutorado e acho que Gökçe disse: “É como tentar juntar vários retalhos... estamos fazendo uma Etnografia de Retalhos”. E o nome simplesmente pegou.

228

**Gökçe:** Era um termo que usávamos entre nós, em nossas conversas diárias, sem necessariamente defini-lo ou teorizá-lo. Uma vez eu falei sobre ele e acho que Chika imediatamente soube o que significava. Não havia necessidade de defini-lo naquele momento, mas, naturalmente, isso aconteceu à medida que começamos a desenvolvê-lo como um projeto.

**Chika:** As pessoas nos perguntam: “por que se chama *patchwork* e não outra coisa?”. Não havia realmente nenhum raciocínio intelectual para que o termo “*patchwork*” surgisse como nosso termo. Ele surgiu organicamente a partir de uma conversa entre amigas.

**Renata:** E está funcionando muito bem! É uma excelente formulação, explica muito sobre o trabalho de campo e sobre nosso processo de análise. *Patchwork* nos ajuda a entender como estamos coletando os dados e como poderíamos analisá-los. É excelente! O projeto já tem dois ou três anos, certo? Vocês já fizeram muitas coisas durante este tempo.

**Gökçe:** Sim, começamos no início de 2020, antes da pandemia, basicamente.

**Renata:** E vocês têm o Manifesto, o seminário, o website e todas aquelas con-

versas públicas sobre ele. Há muitas coisas acontecendo simultaneamente. Eu estava me perguntando, o que vem a seguir? Como vocês avaliam o que fizeram até agora? Vocês acham que é um projeto mais longo ou foi como uma ideia mais pontual?

**Gökçe:** Queremos seguir em frente e continuar investigando um pouco mais. Algo que gostaríamos de fazer nos próximos três anos é acessar arquivos antropológicos e estudar as notas de campo de pesquisadores e pesquisadoras do início do século XX ou do século XXI que embasaram trabalhos que já lemos, mas sem saber direito como eles tinham sido construídos. O objetivo do projeto é identificar como esses antropólogos e antropólogas lidaram com suas responsabilidades intersetoriais, como escreveram (ou não escreveram) sobre suas vidas familiares ou como escreveram sobre suas vidas domésticas *versus* suas vidas profissionais em suas anotações de campo. Uma das coisas que queremos enfatizar é que a Etnografia de Retalhos não trata necessariamente de inventar algo novo, mas de trazer à tona circunstâncias que já ocorriam no passado, ao longo dos anos de pesquisa antropológica. Portanto, uma das coisas que queremos fazer é verificar como outras pessoas solucionaram estes desafios antes de nós.

**Chika:** Também queremos entender como a antropologia e a pesquisa etnográfica são ensinadas em todo o mundo. As pessoas têm nos dito que esta ideia de trabalho de campo a longo prazo em um lugar distante e por muito tempo é muito particular às formas de se exercer antropologia na América do Norte e na Europa. Eu acho que alguém do México estava nos dizendo que lá, as pessoas não fazem doze meses de trabalho de campo fora do país. Elas fazem dois meses aqui, dois meses ali, durante o verão ou entre outras pausas. Começamos a pensar que esta ideia de trabalho de campo de longo prazo é um mito da Europa e dos Estados Unidos, mas que talvez não seja realmente uma ortodoxia em todo o mundo. Portanto, nos próximos anos queremos aprender mais sobre como a pesquisa etnográfica é ensinada nos diferentes países do mundo, e trazer isso para a discussão anglo-saxônica que acontece sobre o trabalho de campo.

**Renata:** Isto é realmente interessante! Agora estou pensando no campo das Antropologias Mundiais. Meu orientador foi o Dr. Gustavo Lins Ribeiro e ele está muito envolvido com esta conversa. Seria incrível revisita-la com esta pergunta em mente, tentando entender como o trabalho de campo é ensinado em diferentes partes do mundo. Eu adoraria saber mais sobre esse projeto depois! O que vocês esperam encontrar? Vocês acham que vão encontrar “retalhos” por toda parte? É possível imaginar que, pelo menos em alguns aspectos, o trabalho etnográfico é sempre assim, remendado?

**Chika:** Pensamos que provavelmente haverá aspectos da Etnografia de Retalhos em todos os lugares, já que todos sempre fizeram malabarismos entre suas responsabilidades. Mas como essas interseções do pessoal e do profissional se

manifestam na pesquisa em diferentes partes do mundo ainda é desconhecido. Uma das coisas que queremos explorar nos próximos anos é se o que as pessoas consideram ser dados etnográficos “rigorosos” precisa necessariamente ou tem precisado de trabalho de campo ininterrupto de longo prazo, e que tipos de “dados válidos” podem emergir da Etnografia de Retalhos. Aprender com as Antropologias Mundiais pode ser um primeiro passo muito produtivo.

**Gökçe:** Desde a publicação de nosso Manifesto, o caráter inclusivo da Etnografia de Retalhos atraiu atenção e gerou entusiasmo entre muita gente, o que é bastante importante para nós. Mas, como a Chika disse, ainda não examinamos como essa abordagem molda a coleta e a análise de dados, e tampouco revisamos seus potenciais pontos fortes e limitações. Na próxima fase de nossa pesquisa, queremos entender o que constitui uma “boa” Etnografia de Retalhos. Quais seriam os padrões para uma Etnografia de Retalhos rigorosamente conduzida? Se o campo antropológico aceitar a Etnografia de Retalhos como benéfica de alguma forma, como assegurar que ela seguiria boas práticas de pesquisa? Quais são exatamente essas melhores práticas? Queremos iniciar uma escola de verão que se concentre na Etnografia de Retalhos, que esperamos que ocorra na sede de Paris da Universidade de Rice a partir de julho de 2023, e pensamos que conversar com estudantes de doutorado sobre todas essas questões será muito útil.

**Renata:** Agora passando para outro tópico, gostaria de ouvir um pouco sobre a dimensão de gênero na abordagem de retalhos – na Etnografia de Retalhos e nossa vida retalhada. Como vocês relacionam essa abordagem com os estudos de gênero?

**Chika:** Definitivamente pensamos na Etnografia de Retalhos como um projeto feminista. Primeiro, porque apesar de todas as melhorias com relação à igualdade de gênero, no final das contas, as mulheres acabam fazendo muito do trabalho doméstico e de cuidado, seja com seus filhos ou com seus pais idosos. Quando publicamos o Manifesto, muitas pessoas nos escreveram e nos agradeceram, dizendo que estávamos legitimando todos os tipos de coisas que elas tinham que fazer, e elas eram predominantemente mulheres. Acho que os homens também têm esse tipo de experiência em que precisam equilibrar suas responsabilidades pessoais e privadas com as profissionais. Mas, em todo o mundo, muitas vezes isso recai de forma desigual sobre as mulheres. Portanto, é evidente que existe uma dimensão de gênero para as multitarefas que, em sua maioria, recaem sobre as pesquisadoras mais do que sobre os pesquisadores. Também pensamos em Donna Haraway, em Marilyn Strathern e em outras estudiosas feministas que falam de conhecimento parcial e de não compreender a ciência de uma forma holística, por exemplo. Por alguma razão, pelo menos na América do Norte e na Europa, a forma como a etnografia é ensinada como método ou metodologia ainda é muito holística, certo? As pessoas nesses departamentos leem sobre o conhecimento parcial, mas quando vão e realmente fazem a pesquisa, não implementam a teoria do

conhecimento parcial na abordagem metodológica. Portanto, estamos pensando na Etnografia de Retalhos como uma resposta pragmática e metodológica a esses tipos de intervenções teóricas feministas que existem há tanto tempo.

**Gökçe:** É quase como se estivéssemos fazendo uma pergunta sobre tradução – como traduzir o conhecimento parcial em termos metodológicos? Como ele seria? Essa é a nossa perspectiva e foi assim que chegamos à Etnografia de Retalhos.

**Renata:** Logo no início do Manifesto vocês mencionam a “feminização da antropologia”. O que vocês querem dizer com isso? Vocês estão se referindo a um aumento do número de mulheres antropólogas fazendo pesquisa ou a uma transformação do trabalho antropológico, que, de alguma forma, corresponderia aos estereótipos femininos, às obrigações familiares e a toda essa gama de questões que vêm com a divisão sexual do trabalho?

**Chika:** Queríamos dizer que existem, pelo menos na América do Norte e na Europa, predominantemente mulheres antropólogas. Mais da metade das antropólogas são mulheres.

**Renata:** Esta informação é muito importante para considerar como o trabalho de campo está realmente sendo feito, certo? Eu pessoalmente entendi que a Etnografia de Retalhos pode ser uma abordagem poderosa para relacionar as contingências da maternidade à pesquisa etnográfica, me permitindo entender como meu trabalho de campo é feito. É a peça que faltava, que pode trazer qualidade, densidade e um suporte metodológico para a vida fragmentada que as mães normalmente têm... o tempo fragmentado de que dispomos para comer, tomar banho, ler, pensar e fazer pesquisa. Sem essa ideia da Etnografia de Retalhos – e eu disse isso a Katie Ulrich em nossa conversa<sup>7</sup> – eu sentia que estava fazendo algo errado, uma antropologia que não era suficiente. Como você acha que o Manifesto supera esse tipo de restrição de vidas sobrecarregadas?

**Gökçe:** Uma das pessoas que nos procurou logo após a publicação do Manifesto, disse: “Acabei de lê-lo e minha primeira resposta foi um suspiro de alívio”. Essa foi uma resposta muito comovente para nós, pois é esse o tipo de sentimento que gostaríamos que todas as nossas leitoras e os nossos leitores experimentassem. Uma das coisas que temos tentado enfatizar desde o início do projeto é que a Etnografia de Retalhos foi tornada ilegítima, e em vez de pensarmos desta maneira, deveríamos visualizá-la como uma forma inovadora de abordar a pesquisa, para que a fragmentação não signifique necessariamente que as descobertas sejam menos válidas. A fragmentação pode implicar em um caminho inovador para chegarmos a essas descobertas, e uma vez que reconhecemos e aceitamos que tais práticas estão por aí, no mundo, podemos fazer perguntas sobre seu rigor e pensar nas melhores práticas.

7 Cf. em <https://www.patchworkethnography.com/r-albuquerque>

**Chika:** Uma das apresentadoras do webinar que fizemos em junho de 2021 foi Kate McClellan, e acho que o trabalho dela chamava “Repensando a Distração”. Ela estava escrevendo sobre a distração de ser mãe de uma criança, especialmente na pandemia, e ao invés de se sentir culpada por isso, ela perguntou como poderíamos pensar essa circunstância enquanto algo positivo. Queremos criar espaço para que as pessoas pensem na fragmentação como uma força potencial ou uma forma de criar teoria, produção de conhecimento. Portanto, não se trata apenas de reconhecer que as pessoas têm essas responsabilidades, mas de avaliar como isso pode se tornar parte das formas como produzimos a teoria. Talvez muitos antropólogos tenham produzido teoria dessa forma e nós simplesmente nunca a reconhecemos.

**Renata:** Estamos falando de todas essas dificuldades e restrições, dos fragmentos das nossas vidas, e vocês estão olhando para tudo isso e perguntando se algo de bom surge daí. Fico muito curiosa sobre este ponto específico da sua abordagem, e esta era, na verdade, minha última pergunta para vocês. Da leitura do Manifesto, conseguimos identificar alguns conjuntos de cenários que levaram à Etnografia de Retalhos: vocês mencionam as precárias condições de trabalho nas Universidades, que nos exigem múltiplos compromissos profissionais; mencionam a falta de financiamento adequado para a pesquisa; a dinâmica de vida moldada pela divisão sexual do trabalho e a invisibilidade do trabalho de cuidado; e mencionam a própria pandemia. Nenhum desses cenários representa o que queremos para o mundo, o que queremos para o futuro da humanidade ou para o futuro da ciência. Neste sentido, como devemos pensar sobre o futuro da abordagem de retalhos? Será algo que devemos nos agarrar e valorizar, ou algo em que devemos nos apoiar enquanto enfrentamos as muitas dificuldades impostas por um mundo neoliberal e patriarcal? É uma pergunta grande, eu sei...

**Chika:** Eu acho que essa é uma pergunta realmente excelente, que é um dos dilemas centrais do trabalho que precisamos fazer para avançar, porque entendemos que é preciso resistir às condições reais que estão tornando necessário o *patchwork*: a restrição do tempo de pesquisa, a sobrecarga de trabalho, a colocação de muitas responsabilidades, pessoais e profissionais sobre as mulheres. Tudo isso são condições problemáticas que eu acho que precisam ser combatidas. Mas essas não são coisas que vão mudar no próximo ano ou dois. E, enquanto isso, as pessoas precisam fazer pesquisas, então, estas têm tentado estabelecer estratégias de como continuar a realizá-la. Portanto, pensamos na Etnografia de Retalhos como uma oferta pragmática para as pesquisadoras e para os pesquisadores. Não estamos dizendo que essas lutas fundamentais, que mudam o sistema, não deveriam acontecer. Obviamente, elas são importantes, e outras pessoas estão trabalhando em torno disso. Mas, enquanto isso, as pessoas ainda estão inovando dentro dessas restrições, e nós queremos apenas reconhecer que ainda há inovações acontecendo dentro disso. Ao mesmo tempo, há outras razões pelas quais as pessoas não podem ir ao campo por muito tempo, por exemplo no caso de pessoas

com deficiências. Não importa como as coisas mudam, elas ainda podem ter razões pelas quais não podem ir ao campo por muito tempo. Ou elas podem optar por não ir. Podem escolher que não querem deixar seus filhos, ou seus pais idosos em casa sozinhos enquanto vão e fazem o trabalho de campo. Portanto, por um lado, existem as condições neoliberais e tudo aquilo que precisa ser combatido. Mas, por outro lado, queremos dizer que optar por equilibrar sua família com sua profissão também é bom. Ainda há espaço para a produção de conhecimento levar essas experiências como legítimas.

**Gökçe:** Desde que começamos este projeto, temos visto transformações incrementais também. Portanto, de certa forma, ao defender a Etnografia de Retalhos, acho que conseguimos mostrar como todas essas condições neoliberais afetaram a capacidade das pesquisadoras e dos pesquisadores de fazer perguntas. Por exemplo, uma das coisas muito gratificante foi ver como a Fundação Wenner-Gren acrescentou o cuidado infantil como um item legítimo em seus orçamentos nos últimos anos. Estivemos em conversa com Danilyn Rutherford, que é a presidente da Fundação Wenner-Gren, e em sua apresentação em nosso Webinário de junho de 2021, ela anunciou que os orçamentos agora incluiriam o cuidado das crianças. Isto pode não parecer uma grande transformação, mas na verdade vai ter um efeito na vida de muitas pesquisadoras e pode viabilizar que a pesquisa seja realizada enquanto as relações e responsabilidades familiares sigam preservadas.

**Renata:** Essa é uma excelente notícia, eu não sabia disso. E foi um dilema muito interessante aquele que a Chika mencionou, gostaria muito de pensar mais sobre isso.

**Gökçe:** Acho que esta é a tensão que está no coração do nosso projeto. Ela também nos impulsiona a questionar o futuro das estruturas epistemológicas da antropologia, e nos faz investigar os tipos de continuidades e rupturas que podemos detectar na prática etnográfica através de diferentes gerações. Além de olhar os arquivos antropológicos e ler notas de campo, nos próximos meses queremos conversar com etnógrafas e etnógrafos de várias gerações para descobrir como nossas práticas se deslocaram. E sim, eu acho que é esse tipo de tensão que mantém o projeto em andamento.

**Renata:** Sim, eu também acho. Quero dizer, de onde estou agora, como mãe de duas crianças pequenas, acho que tendo a concordar com a ideia de que esta é uma nova maneira de pensar sobre a relação entre vida familiar e pesquisa, não algo que de alguma forma vou superar, mas talvez apenas uma nova maneira de pensar sobre metodologia no trabalho antropológico. Também fiquei pensando se eu fiz um trabalho de campo tradicional durante meu Ph.D. Eu passei dez meses em várias comunidades indígenas dentro de um território indígena na Bolívia. Eu estava lá o tempo todo, mas não tenho certeza se poderia dizer que sempre estive no estado de espírito de uma pesquisadora, e não sei se isso é possível. Você está

Renata Albuquerque, Gökçe Günel, Chika Watanabe, Ana Carolina S. Teixeira, Diego Netto

lá fisicamente por todo esse tempo, mas às vezes eu precisava me desconectar de alguma forma das organizações do movimento indígena e depois voltar para “lá”. É uma relação muito complexa, mesmo quando estamos “lá” por um longo período de tempo. Não tenho certeza se você está sempre, você sabe, neste estado de espírito fictício. Talvez a abordagem de retalhos, como vocês estavam dizendo, não seja algo que possamos superar completamente. Estou muito comovida com o trabalho de vocês e gostaria de agradecer muito pela conversa e pelo tempo que dedicaram a esta entrevista. Vocês escreveram um Manifesto muito, muito produtivo.

**Chika:** Obrigada. Estas perguntas são de grande ajuda para pensar mais sobre nosso projeto. Portanto, muito obrigada.

**Renata:** Nós que agradecemos! Foi muito bom conhecê-las e muito bom ouvi-las. E obrigada novamente por estarem aqui.

**Gökçe:** Sim. E espero que mantenhamos contato. Este é só o começo!

Recebido em 04/11/2022

Aprovado para publicação em 07/02/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

## Referências

- Adams, Vincanne, Nancy J. Burke, e Ian Whitmarsh. 2014. "Slow Research: Thoughts for a Movement in Global Health". *Medical Anthropology* 33, n° 3: 179–97.
- Ahmed, Sara. 2006. "Orientations: Toward a Queer Phenomenology". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 12, n° 4: 543–74.
- Ahmed, Sara. 2012. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press.
- Akhil, Gupta, e James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". In *Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta e James Ferguson, 1–46. Berkeley: University of California Press.
- Amit, Vered. 2000. "Introduction: Constructing the Field". In *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, editado por Vered Amid, 1–18. London: Routledge.
- Anjaria, Jonathan Shapiro, and Ulka Anjaria. 2020. "Mazaa: Rethinking Fun, Pleasure and Play in South Asia". *South Asia: Journal of South Asian Studies* 43, n° 2: 232–42.
- Bothwell, Ellie. 2018. Work-Life Balance Survey 2018: Long Hours Take Their Toll on Academics. *Times Higher Education*. <https://www.timeshighereducation.com/features/work-life-balance-survey-2018-long-hours-take-their-toll-academics>
- Burawoy, Michael. 2000. "Grounding Globalization". In *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, editado por Michael Burawoy, Joseph A. Blum, Sheba George, Zsuzsa Gille, e Millie Thayer, 337–50. Berkeley: University of California Press.
- Cerwonka, Allaine, e Liisa Malkki. 2007. *Improvising Theory: Process and Temporality in ethnographic Fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cultural Anthropology, ed. 2018. "Academic Precarity in American Anthropology: A Forum". *Fieldsights*.
- Cvetkovich, Aann. 2013. *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Faubion, James. 2009. "The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity, or The Good Anthropologist (Isn't What She Used To Be)". In *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, editado por James Faubion e George Marcus, p. 145–64. Ithaca: Cornell University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14, n° 3: 575–99.
- Harrison, Faye Venetia, ed. 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists; American Anthropological Association.
- Howell, Signe. 2017. "Two or three things I love about ethnography". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, n° 1: 15–20.
- <https://culanth.org/fieldsights/1321-academicprecarity-in-american-anthropology-a-forum>
- Huang, Mingwei. 2016. "Vulnerable Observers: Notes on Fieldwork and Rape". *The Chronicle of Higher Education*. <https://www.chronicle.com/article/vulnerable-observers-notes-on-field-work-and-rape/>

Renata Albuquerque, Gökçe Günel, Chika Watanabe, Ana Carolina S. Teixeira, Diego Netto

- Johnson, Alix. 2016. Affect, Attention, and Ethnographic Research: Thoughts on Mental Health in the Field. *Savage Minds*. <https://savageminds.org/2016/03/30/affect-attention-and-ethnographic-research-thoughts-on-mental-health-in-the-field/>
- Lundquist, Jennifer, e Joya Misra. 2015. "Breaking It to Your Family". *Insider Higher Education*. <https://www.insidehighered.com/advice/2015/12/04/how-pursue-successful-work-home-life-balance-after-gaining-tenure-essay>
- Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, n° 24: 95–117.
- Matthew, Patricia. 2016. "What Is Faculty Diversity Worth to a University?" *Atlantic*, n° 23. <https://www.theatlantic.com/education/archive/2016/11/what-is-faculty-diversity-worth-to-a-university/508334/>
- Mcgranahan, Carole. 2006. "Introduction: Public Anthropology". *India Review* 5, n° 3-4: 255–67.
- Nagar, Richa. 2014. *Muddying the Waters: Coauthoring Feminism across Scholarship and Activism*. Chicago: University of Illinois Press,
- Papacharissi, Zizi. 2015. "Affective Publics and Structures of Storytelling: Sentiment, Events and Mediality". *Information, Communication and Society* 19, n°: 307–24.
- Pigg, Stacy Leigh. 2013. "On Sitting and Doing: Ethnography as Action in Global Health". *Social Science and Medicine*, n° 99: 127–34.
- Pinto, Sarah. 2014. *Daughters of Parvati: Women and Madness in Contemporary India*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pollard, Amy. 2009. "Field of Screams: Difficulty and Ethnographic Fieldwork". *Anthropology Matters* 11, n° 2:1–24.
- Robbins, Joel. 2013. "Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, n° 3: 447–62.



# Artigos

v. 48 • nº 1 • janeiro-abril • 2023.1

## Moderation and Coexistence with Psychoactive Substances Use: Approaching a Drug Consumption Room in France

*Moderação e coexistência com o uso de substâncias psicoativas: abordando uma Sala de Consumo de Drogas na França*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10691>

**Natália Heringer Mendonça**

Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios – Brazil

ORCID: 0000-0001-6280-6980

heringer.natalia@gmail.com

Master's degree in Human and Social Science from the University of Strasbourg, France. Bachelor's degree in Social Science, mention in Anthropology, from the University of Brasília, Brazil. Member of the *Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza* (NECON/UnB). Judicial assistant at the Court of Justice of the Federal District and Territories (Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios), Brazil.

238

This article aims to understand how it is for psychoactive users to experience the use of substances in a Drug Consumption Room (DCR) for harm reduction and how it impacts their lives and subjectivities. The work starts from the premise that the DCRs' polemical implementation is an attempt to answer to the social process that turned the use of psychoactive substances into a crime/health issue and created the pathological, excluded, and punishable category of drug user/addict. A qualitative methodology was used blending interviews and a direct observation of the Strasbourg's DCR (ARGOS). The results show that psychoactive users attending that structure are persistently concerned about hygiene, responsibility, and guilt, which signalizes a searching for adhering to social order intercalated with substance use, however, still transversed by controversial feelings related to their consumption. Also expressing their autonomy, they reformulate the meanings they give to their substance consumption and to themselves. In addition, Strasbourg's DCR's sensibility to its audience's precariousness gives clues for reflecting on this facility as an agent who acts by conviction in the face of the tragedy this population lives in.

Este artigo objetivou compreender como é, para usuários psicoativos, experimentar o uso de substância em uma Sala de Consumo de Drogas (SCD) para redução de danos e como isso impacta suas vidas e subjetividades. O trabalho parte da premissa de que a polêmica implementação das SCDs é uma tentativa de resposta ao processo social que transformou o uso de substâncias psicoativas em crime/problema de saúde e criou a categoria patológica, excludente e punível de usuário/dependente de drogas. Foi utilizada uma metodologia qualitativa mesclando entrevistas e observação direta da SCD de Estrasburgo (ARGOS). Os resultados mostram que os usuários de psicoativos que frequentam esta estrutura se encontram persistentemente atrelados à higiene, responsabilidade e culpa, sinalizando uma busca por adesão à ordem social intercalada com o uso de substâncias, contudo, ainda atravessada por sentimentos controversos relacionados ao seu consumo. Também expressando sua autonomia, os usuários reformulam os significados que atribuem ao seu consumo de substâncias e a si mesmos. Além disso, a sensibilidade da SCD de Estrasburgo face à precariedade de seu público dá pistas para se refletir sobre essa estrutura como um agente que atua por convicção diante da tragédia em que vive esta população.

*Drug Consumption Room; Harm reduction; Psychoactive user; Moderation.*

*Sala de Consumo de Drogas; Redução de danos; Usuário de psicoativos; Moderação.*

## Introduction

Drug consumption rooms (DCRs) are spaces in which people who use heroin and other injected substances can do it safely and under the supervision of professionals that have the task of assisting, yet never conducting injections. They provide people with social and medical support, screening tests, and aseptic material for substances consumption with the mission of reducing the psychoactive users' mortality, morbidity, and exposure to risks, as well as bring them closer to social and care services (Jauffret-Roustide, 2016). In this article, which is a partial fruit of my master's thesis (Mendonça, 2019), I expose some aspects of these structures and their attendees, observing a French case, starting from the premise that the DCRs' polemical implementation tries to respond to the effects of a social process that turned the use of psychoactive substances into a crime/health issue and created the pathological, excluded, and punishable category of drug user/addict.

In the last 35 years, DCRs have been adopted by more than 10 countries as part of harm reduction policies. In France, strong drug-prohibition measures were taken during the 1970s, incarcerating or sending psychoactive users to compulsory hospitalization (Kokoreff *et al.*, 2018). In the next decade, drug use became a public health issue with new actors and arguments joining the field of dispute (Boltanski and Thévenot, 1991) on this theme, such as researchers and institutions concerned about regular psychoactive consumers, which came to standardize the use of substances and lead to the implementation of French DCRs in 2016.

I highlight that drug consumption remains criminalized in France and that the permission to open DCRs was, primarily, experimental. Thus, this study has the critical point of view that this field of disputes which resulted in DCRs authorization reveals a cultural and moral shift. That is, it marks the transition from the prohibitionist model – centered on the Platonic notion of abstinence at any cost (Garrau, 2018) – to the harm reduction idea that rational psychoactive consumption is possible – which is linked to the Aristotelian concept of temperance (Aristotle, 1992) –, expressing a logic of moderation.

Considering all that, the objective of this research consisted of understanding how it is for psychoactive users to experience the use of substances in a Drug Consumption Room and how it impacts their lives and subjectivities. Carrying out a qualitative methodology, I designed a blending of methods by conducting interviews and a direct observation of the Strasbourg's DCR (ARGOS) – using an ethnography-inspired field notebook –, whose outcomes I crossed and analyzed. I developed the text by bringing some information on the DCR I observed, moving then to explaining the methodology. Afterward, I presented the findings and its discussion with supporting literature by approaching, firstly, the concern of psychoactive users attending that DCR about hygiene, secondly, their relationship with responsibility and guilt and, thirdly, the reformulation of meanings they give to their substances' consumption and to themselves, as well as the Strasbourg's DCR's sensibility to its audience's precariousness.

Natália Heringer Mendonça

## The DRC of Strasbourg

The Strasbourg's DCR, ARGOS, is one of the structures managed by the ITH-AQUE association. Since its public lives mainly in a precarious manner, such as in cellars/squat, shelters, or is homeless, the service aims to provide them with a warm and judgment-free support and respect for anonymity. The room is located within the University Hospital of Strasbourg. It was inaugurated in 2016 and, since then, it works in partnership with the police to ensure that the latter respects the limits of ARGOS' proximity zone because the opposite could imply a low frequency of attendees in the room due to their fear of having legal problems once drug consumption is still prohibited in France.

People over the age of 18 who wish to attend voluntarily are welcomed there every afternoon 7 days a week. In order to access the consumption area, it is necessary to show the substance they brought in the entrance and respect the limit of 2 grams or 7 capsules of the substance, as well as a time limit of 30 minutes between one consumption and the next. The consumption material delivered is more suited to their needs, such as pieces of paper one can roll when snorting some substance, needles of various sizes and varying colors to prevent accidental sharing, acidifiers, avoiding the use of vinegar or lemon juice to dissolve certain drugs, a case to properly keep used needles, and alcohol swabs to cleanse the skin.

Attendees can let their dogs be attached to the outer grill or next to the entrance to the interior of the facility. When arriving at the reception, people identify themselves with a nickname, obtain the quantity of aseptic material they need, and leave to use the material somewhere else or pass to other spaces of the DCR. In the consumer space, two professionals are present including at least one nurse. There is also a room with lounge chairs available to rest and another area for conviviality with a cafeteria, chairs, and tables, on which there are, frequently, snacks, paper, pencils for writing, coloring, drawing, and, sometimes, newspapers. People always find coffee and tea on the counter, and kitchen appliances can be used to prepare simple meals. Often, attendees go there simply to have small talk, appointments with doctors or social workers, dispose of used materials in proper trashcans, take a shower, or simply to be in a space that is not that of the streets.

240

## Methodology

The study applied a qualitative methodology designed through the use of two technics, namely direct observation, with the use of a field notebook inspired by ethnography, and semi-structured interviews with seven attendees. I did the direct observation three times a week for two months, as well as interviews following a non-exhaustive script that was previously approved by the ARGOS coordination and respected ethical norms. I had freedom to move around in all areas of this facility, except the injection room to respect the privacy of its users.

I carried out audio-recorded interviews with seven psychoactive users who regularly attend the Strasbourg's DCR and agreed to participate voluntarily in the

Natália Heringer Mendonça

study, having given their free and informed consent. Their names were changed in this research in order to ensure their anonymity. The respondents' average age is 42 years old, higher than that of ARGOS (37 years old). Five of the interviewed are men (71.4%) and two are women (28.6%), which is close to the gender composition of this DCR audience.

Afterwards, I fully transcribed the interviews. The important ideas gathered in the same interview (longitudinal) or from one interview to another (transversal) became themes and their grouping by topics gave rise to an analytical grid (Ramos, 2015). This material was crossed with that of the field notebook analytical grid. As for the latter, I did several re-readings to find focal points, such as the quest for impregnation described by Laplantine (2015). To put it plainly, the thematic sections were ordered in the direct observation analysis grid and then linked to the interview analysis grid. By combining the two perspectives, I produced a third analytical framework from which the discussion was woven.

### **The subject's ordering through hygiene**

According to conversations I had with psychoactive consumers attending ARGOS, the facility makes it possible to feel welcome, to have access to a clean space, to a service that is more humanized and sensitive to their specific needs. Furthermore, the analysis of the data obtained in the field revealed that the interviewees' narratives favored certain themes linked to three main categories, namely hygiene, responsibility, and guilt. Because they are categories of thought, that is, defined from reality, whose complexity is difficult to frame in its entirety (Kaufmann, 2011), the boundaries between them are blurred. For example, sometimes the mention of hygiene elicits responsible behavior; at other times, guilt arises from responsibility, as we will see in the following pages.

The data obtained show a clear attention to hygiene, either on the part of the staff or the attendees. This may seem obvious given it is an establishment of health care and prevention. However, in the same way health is a socially constructed concept (Fassin, 2000), hygiene is a set of standards stating ways of conducting human life, and the practices it implements reveal subjectivation aspects of individuals. Through the hygiene category, one can apprehend the subject who mobilizes this notion under the spectrum of the society that produced it, according to Mary Douglas (2003) in "Purity and danger". With dirt being the expression of the disorder, hygiene is the gathering of actions aiming at reestablishing order. That notion can be found in the narrative of some attendees; for example, in Hermes' response, when asked if he feels different when consuming safer in DCR:

– Yeah, yeah, yeah, the surroundings are clean, you see, there are computers, telephones, well-dressed people.

– [me]: But what feeling does that give you?

– The cleanliness. It's not a mess. Often the life of an addict is often [sic] a mess. In the head, in life, in tasks. Often. Not all the time, but often. And

Natália Heringer Mendonça

here, and here everything is clean, is well organized, all that. Yes, it is a bit of rigor. It feels good. I [sic] that makes me feel good” (Hermes and Mendonça, 2019)<sup>1</sup>.

The passage shows a meaningful relationship between cleanliness, order, and rigor, while the direct opposition to cleanliness appears represented by the word “mess” in connection to drug addiction (source of impurity). The dirt, that here is represented by the disorder caused by drug use, would be dangerous since it has the potential to contaminate aspects of the subject’s life as well as other people with that lack of order. Accordingly, the relationship between impurity and danger appears once again when Hermes recounts his difficulty in projecting his future: “I’d like to have had kids, I’d like I had gone further in my work, I still have time. But if I put the drugs on, it’s still rotten, what [sic]. It doesn’t help moving on”<sup>2</sup> (Hermes, 2019). In this extract, Hermes explains that although he wants to rebuild his life, drug use limits him. He says drugs are that “rotten” element, that can refer to their ability to spread harm and contaminate a person’s entire life. The chaos is, thus, emphasized as a property of propagating disorder.

Aligned with the idea that hygiene is a value that symbolizes the subject’s ability to get in order, Foucault (1982) gives us clues to understand that holding a behavior as contagious sets moral values and practices when he argues that ordinary daily rituals normalize life. Hygienic practices are one part of a multitude of procedures that inscribe human existence in the social order making up a set of meticulous techniques easily generalized when passed from one person to another and which imposes a discipline on the microphysical level of existence (Foucault, 1975).

Showering, disinfecting hands, and looking for clean material when injecting drugs are forms of action that convey senses. That means, being hygienic is an exercise in both self-determination and subjectivation, in which the subjects choose and demonstrate what treatment they give to the body according to what society expects. I highlight, however, that the DCR is one of the few places where some attendees can shower and that cleaning the skin prevents abscesses. Hence, it is difficult to draw the line that separates what is an act of reproducing norms or just reducing bodily inconvenience.

In the interviews, notions related to hygiene appeared frequently as a justification for consuming at ARGOS. We can find them through words such as “clean” and “healthy”, referring to “a level of hygiene to consume”<sup>3</sup> (Ulysse, 2019) the substances. For example, according to Hermes, one of the reasons he likes the DCR is because “it gives [aseptic] material, there is this way of being clean indeed”<sup>4</sup> (Hermes, 2019). There is, here, the idea of cleanliness as a mean to reduce exposure of individuals to evil and uncertainty, but also as a path of normalization. If daily hygiene procedures normalize individuals to the extent that acting in compliance with these mini rituals allows the subject to be recognized and recognize oneself as “normal”, then “clean” consumption can be a manner to bring the psychoactive user into this field of possible socially desired normality.

1 - Ouais ouais ouais, le cadre est propre, vous voyez, il y a des ordinateurs, téléphones, des gens bien habillés.

- [moi] : Mais quel sentiment ça vous donne ?

- La propreté. C’est pas le bordel. Souvent la vie d’un toxicomane c’est souvent [sic] le bordel.

Dans la tête, dans la vie, dans les affaires. Souvent. Pas tout le temps, mais souvent. Et ici, et ici tout est propre, est bien organisé, tout ça. Oui ça, ça fait un peu de rigueur. Ça fait du bien. Moi [sic] ça me fait du bien.

2 J’aurais voulu avoir des enfants, j’aurais voulu aller plus loin dans mon travail, j’ai encore du temps. Mais si je mets la drogue c’est un peu quand même pourri, quoi. Ça n’aide pas bien à avancer.

3 Un niveau d’hygiène pour consommer.

4 On passe du matériel, du coup il y a ce moyen d’être propre.

## Responsibility and guilt

Analyzing the material collected in this research, I observed that the idea of being more responsible is one of the senses that a person can form consuming in a DCR. Even hygiene can be understood as an act of responsibility, with individuals more concerned with cleanliness and contamination, being seen as more in charge of themselves and others, something we can notice in what Achilles said when talking about why to attend the DCR:

I would say just, it's better for everyone now [...]. Consuming the substance here also avoids us [sic] leaving kind of [sic] a lot of waste outside. There are a lot of people leaving material [after injecting] outside. For example, there are many, many different examples [sic] such as: leaving your material outside, for example, is not as good as leaving it here; the dogs, for example, or the children, the people who will pick it up it is not good at all and it is, for example, better because of that; here they give you a disposal case and it will be destroyed [...] (Achilles, 2019).

When talking about the means that the DCR makes available to dispose of used syringes that could remain in public space after substance use, Achilles shows he feels responsible for the consequences that his consumption brings to other beings. In this case, concentrating someone's substance use practices in a DCR allows one to identify oneself as a person who cares about other beings, as well as being concerned about oneself, as Helene states: "I've never had an abscess [sic] I come to ask for advice. For example, where not to do it [the injections], and what not to do, I really pay attention to this"<sup>6</sup> (Helene, 2019). In the first excerpt, we see the justification according to which one envisages preserving the community. In the second, Helene emphasizes that she searches for advice and that this is the reason she has no abscesses. It resorts to the justification of self-preservation. The collective and the individual wellbeing appear as part of this set of arguments related to the normalization of psychoactive use.

This is related to a contested point of harm reduction policy, to wit, concentrating the responsibility for the management of life on individuals (Ehrenberg, 1999). Plainly put, one is responsible for maintaining good health without causing threats against oneself and, in the meantime, this person incorporates the task of not putting fellow human beings at risk. It consists in locating individuals in a central place, so that they become more than actors of their own health (Dos Santos, 2016), but also of others. Thus, individuals become actors of public health once the task of caring for collective health is also internalized by them. Now users of psychoactive substances are responsible for the performance of acting with responsibility and autonomy, which is translated into controlling the forms of drug consumption in such a way it moderates the harm to others and themselves. Responsibility is, here, connected to the category of hygiene since the subject contributes to maintaining themselves and society in order when consuming sub-

5 J'aurais dit juste, c'est mieux pour tout le monde maintenant [...]. Prendre le produit ici ça nous [sic] ça évite aussi de laisser genre [sic] dehors très de mat [sic]. Il y a beaucoup de gens qui laissent du matériel dehors. Par exemple, c'est plein, plein d'exemples [sic] différents entre eux : laisser son matériel, par exemple, dehors c'est pas bon comme ici ; les chiens, par exemple, ou les enfants, les gens qui vont le ramasser c'est pas bon du tout et c'est, par exemple, mieux pour ça ; c'est qu'ici ils te donnent un tonneau à jeter et ça sera détruit [...].

6 Je n'ai jamais eu abcès, mais ils me [sic] je viens demander conseil. Par exemple où il ne faut pas faire, et ce qu'il ne faut pas faire, je fais vachement attention.

Natália Heringer Mendonça

stances responsibly.

Moreover, according to the data gathered in the field, responsibility functions as a double role: it attaches to the person the competence to answer for her or his acts, however, the fact of consuming a substance still weighs on the subject. Helene expresses it directly, saying “[...] sometimes I do it, and once I’ve done it, I feel good and then I feel guilty”<sup>7</sup> (Helene, 2019), and indirectly, stating “I haven’t been back since November but, because I tried to calm myself down, but actually I, I keep doing my nonsense”<sup>8</sup> (Helene, 2019). In the first passage, Helene does not want to go to ARGOS because it means injecting heroin. She stays at home to avoid using it, but then she consumes it alone in her room and feels guilty. Her words indicate the tension in which the docile body (Foucault, 1975) argues against the wish to experience the sensation caused by the substance. In this perception aligned to Platonic rationalism, pleasure and reason are incompatible. In the second excerpt, the same internal struggle is repeated, and guilt is represented there when the interviewee concludes by saying that she continues to do “her nonsense”.

These are two sides of the same coin: acting in accordance with the desirable behavior provokes the sensation of doing good, while using the substance still means harming oneself. Consuming, even in a harm-reduced way, is still consuming; it is felt as controversial and causes guilt. Thus, the subject is a battleground in which guilt and responsibility collide. This issue is, in this case, the source of the feeling of inconsistency and suffering.

Thereby, the psychoactive user is crossed by the guilt-responsibility relationship. Each of them carries moral references regarding society, the rapport between the two being arranged by the subjects, as in the passages above. In practice, the lives of people in this situation can be a constant back and forth between responsibility and guilt once their consumption is not linear. Since drug use remains prohibited – with exceptions such as consumption in DCR – the austerity against drug consumption crystallizes in the mind of the subject, who imputes the severity to the self through specific punishments: guilt and the sensation of impurity. This punishment can be repeated each time the person consumes the substance, in a dynamic between consumption and guilt that reflects the Foucauldian panopticon paradigm (Foucault, 1975). By integrating abstinence as a reference, the subject is in constant self-monitoring and, when using the drug, this person punishes oneself. The subject is, therefore, incarcerated in self-supervision and self-punishment.

### The DCR, reformulation of meanings and vulnerability

This study found that, although the moral force of the prohibitionist model is still very present in the psychoactive users’ lives, there is a reappropriation of usages and senses done by the subjects regarding their substance consumption that can contribute to the exercise of autonomy. For instance, Hector reports that he is the one responsible for managing his opioid substitution treatment (OST).

7 [...] des fois je me fais et une fois que je me fais je suis bien là et après je culpabilise.

8 Et moi je n’étais pas revenue depuis le mois de novembre mais, parce que j’ai essayé de me calmer, mais en fait je, je continue mes bêtises.

Natália Heringer Mendonça

The substance is prescribed by the doctor, but he adapts the dosage to his needs. Sometimes he associates an opioid with it: “Well, I stopped with heroin and all that, and from time to time I use it, but it is very, very, very, very rare [...]. I use it once or twice a year”<sup>9</sup> (Hector, 2019). Hector allows himself to use heroin sometimes at the DCR even while under substitution treatment. In his point of view, taking the two substances is not contradictory since his use of the opioid is rare. On the contrary, it gives him the satisfaction engendered by the feeling of control.

By adapting psychoactive use their own way, consumers can assert themselves as the subjects of their actions and, thus, as the subjects of themselves. In this respect, Dos Santos (2016) identifies the reappropriation of sense among the users who do the OST. They do the substitution treatments their own way, attributing their personal meanings and rites to them, combining prescribed substances with non-prescribed ones, illegal or not, and assigning them resignifications. Similar reappropriations are made by some people who frequent the DCR, as we saw in Hector’s talk.

Other users are quite comfortable with their use and do not consider quitting it. When asked if she plans to stop consuming, Penelope replies: “No, because it’s just a [sic] a pleasure once or twice a week. That’s all”<sup>10</sup> (Penelope, 2019). Since she understands her consumption as not being problematic, not compromising her life, and feels that she has it under control, stopping the use of the substance is not of much significance to her. It is possible that, for psychoactive users like her, continuing this consumption can have more meaning than abstaining from it for several reasons, such as maintaining a life dynamic to which the person is already used.

Furthermore, the research with attendees of the Strasbourg DCR shows how the precariousness in which they live impacts them as subjects. It goes beyond the shortage of goods and services, extending to a precarity related to interpersonal relationships, such as connections and affection. Consuming the substance in a DCR is also a possibility to handle social interactivity and affectivity. These last two aspects are sometimes reduced, sometimes restricted to peers, as Helene explains: “From the moment we start, we already [sic] we isolate ourselves and then we hang out with people who who [sic] also consume it because we are ashamed of, of [sic], we don’t want to do it in front of other people [...]”<sup>11</sup> (Helene, 2019). She expresses that psychoactive use reduces one’s relationships due to the fear of losing the respect of others. In Helene’s case, the loss of her daughter is a great source of suffering: “I lost a four-year-old girl and at the time I just used [sic] I smoked cocaine. I used heroin, but I never injected myself. Injecting is [sic] it has been a year”<sup>12</sup> (Helene, 2019). According to her, the use of substances by injection started after the death of her daughter, giving signs to think of the possibility that the pain caused by this loss is somehow embodied through the taking of the drug.

In this regard, from Le Breton’s (2012) perspective, this kind of non-materialized pain becomes embodied by the person through certain behaviors, such as consuming drugs. Thus, suffering takes shape in one’s flesh and the person would become strongly linked to the feeling of a partial relief caused by substituting

9 Bon, l’héroïne et tout ça j’ai arrêté et de temps à autre j’en prends, mais c’est très, très, très, très, rare. J’en prends une ou deux fois dans l’année [...].

10 Non, parce que ça reste juste un [sic] un plaisir une ou deux fois par semaine. C’est tout.

11 À partir du moment où on commence, on déjà [sic] on s’isole et après on fréquente des gens qui qui [sic] consomment aussi parce qu’on a honte de de [sic], on ne veut pas le faire devant d’autres personnes [...].

12 J’ai perdu une petite fille de quatre ans et à l’époque je consommait juste [sic] je fumais cocaïne. Je consommait héroïne, mais jamais shoot. Shoot c’est [sic] ça fait qu’un an.

Natália Heringer Mendonça

involuntary for voluntary pain. This mechanism would translate unbearable and fortuitous suffering, such as that of the loss of a child, into a pain that is palpable and of which the perpetrator is known (oneself). Hence, we are also in the realm of meaning, which here consists of resignifications of suffering.

It is important to notice that suffering and other feelings play a role in the attributions of meaning which psychoactive users make of themselves and their lives. Since elements of this sphere are present in the data of this study, how to ignore that all kinds of feelings are an integral part of people's discernment? Evaluations that justify every human action also emerge from the dimension of feeling, not only from that of reason (Joas, 2001). This hierarchy between the rational and the sensible reinforces the labeling of psychoactive users as "drug addicts", meaning beings commanded by pleasure and by the mania of taking the toxic product. Its effects are catastrophic since this label keeps them distant from health services and their loved ones, nourishing their vulnerability and weakening this population.

Concerning their vulnerability, a significant portion of ARGOS' public is homeless, whose precariousness is aggravated by the lack of stable housing. In this regard, Helene recounts how this deprivation affects the possibility of undergoing treatment:

[...] So I said "doctor, I need help, I'd like to go on rehab" and at that time I was homeless. He told me, "The treatment won't work. The priority is the apartment, stability, to have your place because if I send you to rehabilitation and you leave, you'll be on the street and you'll be tempted again"<sup>13</sup> (Helene, 2019).

As Helene lives in a shelter, the physician tells her it would not characterize the stability necessary to follow the treatment. She complains about this requirement and the idea that rehabilitation without fixed housing is useless. Paradoxically, on the one hand, the person could not go on treatment since he or she does not have a fixed address. On the other hand, being homeless makes it harder to cut down on drug use once the person remains exposed to all kinds of vulnerabilities that subjectify them as drug addicts.

Housing precariousness is, thus, an urgent issue for many psychoactive users. Being homeless in drug use is challenging when finding a shelter to continually stay. For this reason, the Strasbourg's DCR intended to adapt to the needs of its target audience. Accommodations within the second floor of the facility were planned to open by the end of 2019 to lodge ten regular attendees of ARGOS in more vulnerable situation, with their dogs, to provide them with a continual service. In case of success, the accommodation would be expanded.

Therefore, DCRs in France express a specific kind of wisdom, namely, practical wisdom (Ricoeur, 1990), which consists of changing morals through action. When the strict application of the norm becomes dramatic – because to disagree with it or to follow it in both cases imputes suffering and increase in mortality, morbidity, and exposure to harm –, the conviction puts into practice actions that prove that this norm has less meaning in reality than in the law text. The fact that the law establishes that drug consumption is still a delict shows that morality has

13 [...] Alors, j'ai dit "docteur, j'ai besoin d'aide, j'aimerais partir en post-cure" et à ce moment-là j'étais SDF. Donc, il m'a dit "ça sera rien la post-cure. La priorité c'est l'appart [sic], de stabi [sic], d'avoir un endroit à toi, parce que si je vous envoie en post-cure et vous sortez vous serez à la rue et vous serez re-tentée.

246

Natália Heringer Mendonça

never overcome the prohibitionism installed since the 1970s and the abstinent model remains in our moral references. In this context, the action of ARGOS goes beyond the implementation of harm reduction measures. Ultimately, it is about changing the law based on practical experience.

### Concluding remarks

The immersion in the research field showed that attendees of the Strasbourg's DCR are quite satisfied with it in general. In their perceptions, the importance of this facility in terms of harm reduction sometimes appears as an extension of the idea of hygiene and, therefore, of tidying up the subject. Some re-signify themselves as more responsible consumers. However, this can happen in the form of more or less regular times of consumption and frequentation of ARGOS and sometimes comes with a feeling of guilt due to the psychoactive use.

There is a tendency that people re-signify their relationships with drug use and/or to themselves through frequentation of the DCR. Being treated as people worthy of the exercise of their autonomy and responsibility, also worthy of attention, makes that change of perspective viable. For some, the consumption under harm control is less paradoxical than for others, who feel that consuming in a harm reduced space protects their and others' lives, however, does not release the guilt when consuming the substance.

Although DCRs are part of a policy that can overwhelm the psychoactive consumer with the responsibility of being the actor of individual and collective health, they can facilitate the exercise of autonomy and modeling of drug use through harm reduction. They are able to embrace the fragmented experiences of its attendees, made up of the alternation between more or less intense consumption, between responsibility and guilt, between harm-taking and its reduction, as well as the mixture of substances and a multiplicity of apprehensions of meaning. Hence, the fact that it welcomes psychoactive consumers in the integrity of these fragments approaches people from health/social services. Besides, the DCR shows a practical wisdom intending to face the urgency of its attendees' precarious situation.

In conclusion, the study points out that a major ambiguity lies in the fact that the harm reduction model, whose basic idea is moderation, coexists with that of abstinence. The latter resists inside the morals of society, as well as the prohibitionist spirit of a law that still interdicts drug use by imposing penalties on it. How to conceive that reasonable consumption of these substances is acceptable if using them remains punishable? Given this controversy, many users might continue far from social and care services. Therefore, further studies must be undertaken in order to go beyond the question of discussing the relevance of DCRs, debating, instead, the inconsistencies of the larger context.

Recebido em 05/09/2022

Aprovado para publicação em 27/01/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Natália Heringer Mendonça

## References

- Aristote. 1992. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Flammarion.
- Boltanski, Luc, and Laurent Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Dos Santos, Marie. 2016. "Usages de traitements de substitution aux opiacés: étude comparative: France, Suisse et Québec". PhD diss., Université de Strasbourg, Strasbourg.
- Douglas, Mary. 2003. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Ehrenberg, Alain. 1999. *Le culte de la performance*. Paris: Hachette littératures.
- Fassin, Didier. 2000. "Entre politiques du vivant et politiques de la vie: pour une anthropologie de la santé". *Anthropologie et sociétés* 24, n° 1: 95–116.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1982. "Le sujet et le pouvoir". *Dits et Écrits*, n° 4: 222–43.
- Garrau, Marie. 2018. *Politiques de la vulnérabilité*. Paris: CNRS éditions.
- Jauffret-Roustide, Marie. 2016. "Les salles de consommation à moindre risque". *Esprit*, n° 11: 115–23.
- Joas, Hans. 2001. "La créativité de l'agir". In *Théories de l'action et éducation*, ed. by Jean-Michel Baudouin and Janette Friedrich, 27–43. Bruxelles: De Boeck Supérieur.
- Kaufmann, Jean-Claude. 2011. *L'entretien compréhensif*. Paris: Armand Colin.
- Kokoreff, Michel, Anne Coppel, and Michel Peraldi. 2018. *La catastrophe invisible: Histoire sociale de l'héroïne*. Paris: Amsterdam Editions.
- Laplantine, François. 2015. *La description ethnographique*. Paris: Armand Colin.
- Le Breton, David. 2012. "Le contrecorps de la toxicomanie: sémiotique d'addicts". *Sociographe*, n° 39, 55–64.
- Mendonça, Natália Heringer. 2019. "Salle de Consommation à Moindre Risque (SCMR): envisager l'usager de drogues comme sujet". Master's thesis, Université de Strasbourg, Strasbourg.
- Ramos, Elsa. 2015. *L'entretien compréhensif en sociologie: Usages, pratiques, analyses*. Paris: Armand Colin.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.

## **A judicialização da violência doméstica em perspectiva comparada entre Brasil e Timor-Leste: dilemas de justiça, reconhecimento e modernização**

*Dilemmas on the judicialization of domestic violence in comparative perspective between Brazil and East-Timor*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10741>

**Miguel Antonio dos Santos Filho**

Universidade de Brasília – Brasil

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisador colaborador do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos/IneAC da UFF e integrante do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações – LEEG no Departamento de Antropologia da UnB.

ORCID: 0000-0002-7846-2526

[miguel.antonio1993@gmail.com](mailto:miguel.antonio1993@gmail.com)

O presente artigo discute os contextos de judicialização da violência doméstica no Brasil e em Timor-Leste, apresentando as demandas dos movimentos sociais para que isso fosse possível e narrando algumas dinâmicas transcorridas nos tribunais de ambos os países. Argumento que as demandas por reconhecimento que possibilitaram o acionamento do direito penal para administrar esses conflitos levaram a cenários onde os pleitos por justiça e garantia dos direitos das mulheres se veem confrontados pelas lógicas próprias das instituições judiciais destes países. Concluo que a análise da administração judicial destes conflitos permite observar outros fenômenos, como aspectos civilizatórios e potenciais processos de novas subjetivações para as partes envolvidas, promovidos pelos operadores do direito e outros atores que seguem na defesa pelo acionamento das instituições judiciais.

*Judicialização; Violência doméstica; Justiça; Reconhecimento; Subjetivação.*

This article discusses the contexts of judicialization of domestic violence in Brazil and Timor-Leste, presenting the demands of social movements for this to be possible and narrating some dynamics that took place in the courts of both countries. I argue that the demands for recognition that enabled the activation of criminal law to manage these conflicts led to scenarios where claims for justice and the guarantee of women's rights are confronted by the logic of the judicial institutions of these countries. I conclude that the analysis of the judicial administration of these conflicts allows us to observe other phenomena, such as civilizing aspects and potential processes of new subjectivations for the parties involved, promoted by legal operators and other actors who advocate for access to judicial institutions.

*Judicialization; Domestic violence; Justice; Recognition; Subjectivation.*

## Considerações Iniciais

O fenômeno designado pela categoria “judicialização” diz respeito à posição central garantida às esferas judiciais para administrar conflitos, reparar direitos e demarcar posições de sujeitos em diferentes contextos sociais (Rifiotis 2008, 2014, 2017). Apesar de se relacionar a diferentes possibilidades de conflitos sociais, elejo para essa discussão, a judicialização da violência doméstica enquanto um dos conflitos indicados como sendo de violência de gênero (Rifiotis 2008, 2021, Debert 2006, Debert e Perrone 2021, Simião e Oliveira 2016).

Ao falar em judicialização podemos considerá-la, entre outras coisas, como um fenômeno que congrega uma dimensão de demandas por ganhos políticos e jurídicos, mas também como um campo onde se evidenciam diferentes disputas semânticas, sobretudo quanto à violência doméstica (Rifiotis 2021). Essas disputas podem envolver perspectivas sobre corpo e poder (Simião 2015a), sobre agência e vitimação feminina (Gregori 2021a, 2021b; Santos Filho 2022) e, ainda, sobre ganhos político-jurídicos e/ou inconveniências para as mulheres atendidas pelos sistemas de justiça (Pasinato 2010, Matias 2015, Medeiros 2015).

Neste artigo discuto a adoção e a aplicação das medidas judiciais de combate à violência doméstica por meio de leis específicas promulgadas no Brasil e em Timor-Leste nos anos de 2006 e 2010, respectivamente a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006) e a Lei Contra Violência Doméstica (Lei nº 7/2010). Busco contribuir com uma análise das demandas pela implementação de tais medidas, ao mesmo tempo que reflito sobre sua aplicação em cada contexto. Neste percurso teórico e analítico, pretendo discutir sobre os potenciais processos de subjetivação (Foucault 1995) implicados na agência civilizatória (Elias 2011) dos operadores do direito.

Entendo a judicialização como um dispositivo de governo (Foucault 1979) que busca reorganizar relações e que pode produzir sujeitos ao determinar o que é aceitável ou não nas relações de conjugalidade, bem como quais os mecanismos a serem acionados para reparação caso atos inaceitáveis sejam cometidos. A particularidade é que, o tipo de experiência que os sujeitos terão com as instâncias judiciais pode interferir em suas próprias leituras sobre as instituições de justiça, sobre os operadores do direito e sobre seus próprios direitos e individualidades, resultados que não são uniformes ou previsíveis. Pretendo demonstrar que não se trata apenas do Direito ou da Justiça atuando enquanto instituições produtoras de relações ordenadas (Rosen 2006), mas sim da produção ou da reelaboração de subjetividades a partir das condutas dos magistrados e de outros agentes envolvidos, de suas práticas, posturas e determinações.

Entendo a subjetivação, nos termos de Michel Foucault (1995), como um resultado de processos pelos quais os sujeitos se tornam quem são, a partir de suas relações permeadas pelo poder e ao longo da vida com pessoas e com instituições. Isso é um processo contínuo e cotidiano de constituição dos sujeitos, que pode ser modificado por meio de diferentes estímulos, sempre vindos de espaços onde haja mecanismos com poder de transformar as disposições individuais e coletivas.

Miguel Antonio dos Santos Filho

Pretendo elucidar, neste artigo, a maneira como as mulheres são expostas a potenciais reelaborações de suas condutas e de suas formas de pensar ao se engajarem no atendimento dos sistemas judiciais.

Pretendo elucidar, também, que esses processos de subjetivação implicados na judicialização da violência doméstica evidenciam o aspecto civilizatório dos sistemas de justiça e daqueles que colaboram para sua atuação na administração da violência baseada no gênero. O sentido de “civilizatório” é aquele utilizado por Norbert Elias (2011) que demonstra os meios pelos quais determinadas concepções e valores se entranham nas mentes e se corporificam nas experiências dos sujeitos por meios de processos de reelaboração de condutas. Isso ocorre, como veremos, na promoção do reconhecimento da esfera individual dos direitos dos sujeitos (por oposição à construção relacional dos conflitos de violência doméstica (Gregori 1993, 2021a, 2021b), na produção de posições estáticas de vítimas e agressores (Rifiotis 2015, 2017, Santos Filho 2022), e na produção de sujeitos que respeitem e apoiem o funcionamento das instituições do Estado, reificando suas agências.

Para atingir os objetivos mencionados acima, me baseio em um estudo etnográfico realizado com pesquisa de campo em Timor-Leste em 2 períodos (2015-2016 e ao longo do ano de 2022). Nestes períodos atuei como voluntário em uma Organização Não Governamental (ONG) que presta apoio para mulheres atingidas pela violência doméstica e que tem como um de seus serviços o fornecimento de assistência legal. Esta organização é o Fórum de Comunicação para Mulheres Timorenses – FOKUPERS. Em campo, além de dialogar com as mulheres assistidas, acessei documentos e relatórios diagnósticos que avaliam a implementação da Lei Contra Violência Doméstica e que baseiam o lobby político para um atendimento mais atento às necessidades identificadas pelos movimentos e organizações de mulheres em maior ou menor diálogo com as vítimas.

O aspecto comparativo vem de uma leitura sistemática de etnografias de pesquisadores que têm se dedicado ao estudo da administração judicial da violência doméstica no território brasileiro. Combino, portanto, a minha experiência de pesquisa empírica com trabalhos que se dedicam a discutir, empiricamente, diferentes faces da judicialização da violência doméstica no Brasil, a fim de compreender por contraste, aproximações e distanciamentos quais são os dilemas que essa forma de administração de conflitos apresenta nos dois contextos.

Este texto está dividido em cinco seções, além destas considerações iniciais. Na primeira seção apresento os contextos jurídico-judiciais de ambos os países, a fim de situar o leitor sobre o funcionamento das instituições e dos agentes que aplicam as leis de combate à violência doméstica. Na segunda seção apresento o contexto de implementação dessas leis e seus significados no Brasil e em Timor-Leste. Na terceira e na quarta seções apresento as dinâmicas de aplicação dessas leis em cada país, com o foco na interação entre os operadores do direito e os sujeitos em conflito. Na quinta seção, concluo a presente discussão com algumas reflexões sobre os possíveis processos de subjetivação que podem ser potencializados pelas ações dos operadores do direito, identificando o aspecto civilizatório nisso.

## Paisagens jurídicas em contraste: Brasil e Timor-Leste

Análises das ciências sociais sobre o campo jurídico no Brasil têm logrado indicar aspectos do funcionamento do Direito Penal, dentre os quais o caráter inquisitorial, hierárquico e autorregulado das ações dos juízes. A este respeito, Roberto Kant de Lima (2009) discute a combinação de características dos modelos acusatório e inquisitorial quando da formação do modelo processual brasileiro ainda no século XIX. Presentes ainda hoje no curso processual penal, fatores como a busca pela “verdade real”, a relevância da “confissão” por parte dos réus e a necessidade das “provas” nos inquéritos, são elementos que demonstram práticas de um sistema judiciário que se ocupa mais em pressupor culpas e suspeições do que em reparar ou garantir direitos. Exemplar desse aspecto é o *modus operandi* de magistrados que concentram em si o processo de produção de justiça, desvalorizando, frequentemente, as partes em conflito, seus interesses e demandas (Lima 2010, Lima e Mouzinho 2016).

Essa inquisitorialidade no cenário brasileiro também pode ser percebida pela centralidade do juiz que deve ser “convencido” para que as decisões sejam tomadas, valendo-se de diferentes recursos, inclusive confissões e delações para “fazer justiça” (Lima e Mouzinho 2016). Parece adequado pontuar que os juízes são tanto os que tomam decisões sobre os conflitos e as partes envolvidas quanto sobre a própria lei, uma vez que, para muitos deles, “quem diz o que a lei diz é o juiz” (Teixeira Mendes 2008).

Outro elemento expressivo, a “verdade real”, determinada pelos juízes, é um princípio que “informa que no processo penal deve haver uma busca da verdadeira realidade dos fatos” (Gomes 2016), uma vez que

diferentemente do que pode acontecer em outros ramos do Direito, nos quais o Estado se satisfaz com os fatos trazidos nos autos pelas partes, no processo penal (...), o Estado não pode se satisfazer com a realidade formal dos fatos, mas deve buscar que o *ius puniendi* [direito de punir] seja concretizado com a maior eficácia possível (Gomes 2016, 1).

Isso é revelador do modo pelo qual tais figuras, no exercício do direito penal, mostram sua potencialidade em tomar decisões que podem dispor sobre a vida e, por vezes, sobre a morte dos sujeitos (Douglas 1998). É de nosso interesse ressaltar que esse nível de poder e as prerrogativas de autonomia dos juízes brasileiros, quase sem regulação (Lima 2009), recaem sobre figuras que tendem a produzir justiça com base em características pessoais e idiossincráticas, como ficará explícito nas seções seguintes. Por hora, passemos a um breve estudo da constituição do campo jurídico estatal no contexto leste-timorense.

Timor-Leste, Estado-nação do sudeste asiático e de recente restauração de sua independência, tem encontrado desafios e desafiado certas lógicas no e para o funcionamento do direito positivo. O país, que viveu um longo período de colonização portuguesa entre os séculos XVI e XX, uma ocupação forçada e violenta

Miguel Antonio dos Santos Filho

do Estado indonésio entre 1975 e 1999 e um período de Administração das Nações Unidas entre 1999 e 2002, vem investindo em muitos recursos para a reconstrução do país, dentre eles a instituição de um sistema de justiça.

No que diz respeito à institucionalização do sistema judiciário em Timor-Leste, é preciso destacar múltiplos desafios, dentre os quais aqueles concernentes à sua coexistência com práticas locais de administração de conflitos (Simião 2007, 2014), à presença de múltiplas sensibilidades jurídicas (Geertz 1997), à pouca adesão à justiça do Estado (Rocha 2018) e ao distanciamento por parte da população das instituições policiais (Silva e Simião 2013). Faz sentido analisar mais atentamente parte dessas questões.

O contexto de pluralismo jurídico existente em Timor-Leste se revelava desde o período colonial português, no qual houve pouca interferência direta na produção e reprodução das práticas locais de justiça (Hohe e Nixon 2003). Somente a partir do século XIX e já na passagem para o século XX foi que o domínio português passou a interferir mais diretamente nesta seara, além de instituir novas figuras no cenário administrativo local, como os chefes de aldeia (Ibid.). Em todo este período, houve o amplo reconhecimento de autoridades locais como os *lia na'in* (“oradores” ou “donos da palavra”, em tradução literal da língua tétum, um dos idiomas oficiais do país), agentes chave para a administração de disputas nos complexos locais de administração de conflitos (Ibid.).

Esse histórico fica mais complexo com a instituição de um sistema de justiça operado pelo Estado indonésio e que, durante os 24 anos em que foi vigente, foi marcado por acusações de suborno e práticas de corrupção ocorridas dentro dos tribunais. Isso despertou, mesmo após a independência, descrédito nas instituições e nos agentes que substituíram os indonésios (Rocha 2018). Somadas a isso, são recorrentes, ainda hoje, as preocupações e a percepção por parte da população de que acionar a justiça do Estado tende a aumentar conflitos, disputas e problemas.

Para além das percepções e da falta de confiança na justiça estatal, o grau de adesão aos complexos locais de administração de conflitos é expressivo (Rocha 2018). Isso se deve a vários fatores, dentre os quais poderíamos resumir que: os complexos locais de administração de conflitos, referidos como *tesi lia* (cortar a palavra) ou *nahe biit-bo'ot* (abrir a grande esteira) se caracterizam pelo encaixe das partes em conflito no seio de seus respectivos grupos, que podem ser referidos como sendo suas famílias, suas Casas ou suas *lisan* (grupos de pertencimento e descendência) (Simião 2006, 2007). Além disso, diferente do que ocorre com o sistema de justiça estatal, no qual os sujeitos são tratados individualmente enquanto partes estanques, uma a ser penalizada e a outra reparada – “arguido” e “lesada”, respectivamente – nas formas locais de administração de conflitos os procedimentos adotados têm como objetivo esclarecer os fatos e distribuir as responsabilidades pelo surgimento do conflito (Simião 2015a).

Por fim – e talvez o elemento mais importante que caracteriza as formas locais de administração de conflitos – há uma busca, nas *tesi lia* ou *nahe biit-bo'ot*, pela preservação das relações entre os grupos familiares das partes envolvidas, sejam

Miguel Antonio dos Santos Filho

marido e mulher ou sujeitos conflitantes de outras ordens (Ibid.). Contudo, isso é ainda mais relevante em casos que envolvem casais, como pode ser o caso da violência doméstica, afinal, a celebração de casamentos é estabelecida entre grupos familiares mais do que entre os indivíduos. A realização dos casamentos tende a ser estabelecida por meio de prestações matrimoniais usualmente referidas como *barlake*, (ainda que exista uma série de outras categorias para se referir a práticas da mesma natureza) por onde circulam bens em fluxos da família do noivo para a família da noiva e vice-versa (Silva, 2010). Essas prestações matrimoniais criam obrigações entre os grupos familiares e entre os membros de cada grupo familiar, as quais se expressam em vários outros momentos da vida (outros casamentos, funerais, etc.) (Ibid.). Esse não é um detalhe, mas sim um elemento fundamental para a constituição dos sujeitos e de suas relações, pois estabelece vínculos de solidariedade e dependência, localizando pessoas em grupos ampliados e demonstrando o grau de implicação de um sujeito com o seu grupo e com o grupo de seu cônjuge (Silva e Simião 2016).

É relevante notar que ao final das *tesilia* ou *nahe biit-bo'ot*, as famílias dos conflitantes trocam bens de diferentes naturezas (animais, metais, dinheiro, colares, tecidos, espadas etc.) para reforçar a qualidade de seus vínculos e para reparar as dignidades e as relações entre os grupos, não necessariamente as ofensas individuais percebidas pelas partes. Esses bens que circulam em regime de dádiva (Mauss 2003) implicam que mesmo o grupo de uma mulher agredida em um contexto de violência doméstica pode ter de entregar bens ao grupo de seu marido, para colaborar com o reestabelecimento do bom termo das relações entre os grupos (Simião 2015a).

Esses aspectos desafiam a lógica do direito positivo que se pauta na persecução penal de um indivíduo que teria violado os direitos de outro, mas desafiam, ainda mais, muitos dos pressupostos da violência baseada no gênero (Simião 2015a, Santos Filho 2019a). Dessa forma, o sistema judiciário leste-timorense divide lugar com o amplo recurso às práticas locais de administração de conflitos que, por sua vez, confrontam diretamente as preocupações e os interesses dos movimentos e organizações de defesa dos direitos das mulheres, os quais têm na judicialização da violência doméstica uma de suas principais pautas (Santos Filho 2019b).

Entendo que analisar comparativamente os processos de judicialização da violência doméstica permite, primeiro, evidenciar o aspecto internacional do acionamento penal para ganhos políticos. Além disso, comparar as práticas judiciais destes países permite, compreender o papel civilizatório do judiciário, contribuindo para novas fases do contínuo processo de subjetivação das partes envolvidas nos conflitos, revelando sua atuação civilizatória.

## A judicialização da violência doméstica no Brasil e em Timor-Leste

Para discutir sobre a judicialização, é necessário esclarecer que a representação política e social do uso da força física nas relações familiares e ou conjugais, enquanto violência doméstica (isto é, enquanto atitude violadora de sujeitos, di-

Miguel Antonio dos Santos Filho

reitos e dignidades) é um evento localizado na história e que precisou e precisa de diferentes investimentos, sobretudo de práticas de governo, para expandir e para disseminar uma leitura condenatória de ações deste tipo (Simião 2015a). No Brasil, a pesquisa seminal de Maria F. Gregori sobre as práticas do SOS Mulher na década de 1980 demonstra que, naquele período, o entendimento sobre a “violência de gênero” era dissonante entre membros dos movimentos de mulheres e as próprias mulheres que se pretendiam proteger (Gregori 1993). Em Timor-Leste esse processo pôde ser acompanhado mais recentemente em esforços de ampliação da moral condenatória do uso da força física que datam, mais sistematicamente, dos primeiros anos da década de 2000, logo após a independência do país (Simião 2015a, Santos Filho 2019a).

Entendo que tanto como um resultado desse esforço de condenação moral, mas também para auxiliar nesse processo, a judicialização, isto é, a transformação da violência doméstica em crime a ser tratado pelos sistemas de justiça no âmbito do Direito Penal, figura como um interessante fenômeno que combina as arenas política e jurídica da vida social.

A Lei nº 11.340/06, que trata dos casos de violência doméstica no Brasil, define as formas de violência (física, psicológica, sexual, patrimonial e moral) e institui mecanismos para atendimento às vítimas e ações que coíbam, reparem e atenuem a violência contra a mulher. Sua promulgação em 2006 foi precedida por décadas de articulações e pressões de movimentos de mulheres que cobravam do Estado novas políticas públicas para responder, na esfera penal, tais delitos. O início desse processo remete à criação das Delegacias de Defesa da Mulher (DDM) em São Paulo, em 1985, para atender aquelas que eram as principais afetadas pelas agressões ocorridas em ambientes domésticos (Debert 2006, 16).

Uma década mais tarde, somou-se ao funcionamento das DDM o empenho dos Juizados Especiais Criminais (JECrim), instituídos pela Lei nº 9099/95, que processavam os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher através de acordos e conciliações entre as partes em conflito. Isso se devia à competência dos juizados de administrarem casos cujas penas máximas previstas em lei não ultrapassassem um ano de detenção, considerados como sendo de “menor potencial ofensivo”, os quais englobavam a maioria dos casos de violência contra a mulher: lesão corporal leve e ameaça (Brasil 1995, Pasinato 2004, Debert e Oliveira 2007).

A atuação dos operadores do direito e a lógica de funcionamento dos JECrim foram alvos de críticas dos movimentos de mulheres que questionavam a falta de atenção considerada adequada às situações das vítimas, por não penalizarem os acusados à altura da gravidade de seus atos (Debert e Oliveira 2007). Também gerava desconforto a retórica conciliatória das audiências, considerada responsável pela manutenção do ambiente familiar ao fixar as partes em papéis sociais (mães e esposas/pais e maridos) e não por posições de sujeitos cujos direitos teriam sido violados ou cujas ações teriam sido delituosas (Ibid.).

Os movimentos de mulheres argumentavam, então, que os Juizados reprivatizariam os casos de violência doméstica, remetendo-os, novamente, para a esfera doméstica, indo na contramão das expectativas de que a violência domés-

Miguel Antonio dos Santos Filho

tica recebesse atenção do Estado para produção de justiça (Rifiotis 2008, Azevedo 2008, Pasinato 2010). Essas insatisfações se deviam à percepção de um ato de desconsideração (Cardoso de Oliveira 2008), dirigido à violência contra a mulher por não receber a atenção e o cuidado percebidos como adequados ou justos pelos movimentos de mulheres. Argumentava-se que, à medida que se buscavam preservar as relações conjugais e os arranjos familiares, deixava-se de focar na mulher enquanto sujeito de direitos (Debert e Oliveira 2007, 328), ou seja, estaria em curso a desconsideração institucionalizada dos direitos das mulheres e das situações de vulnerabilidade às quais elas estariam expostas.

Outro fator crucial era a aplicação de penas consideradas aquém das violências cometidas pelos agressores: multas, prestação de serviços comunitários ou pagamento de cestas básicas. Ainda que fossem imputadas como modalidades alternativas às penas de privação de liberdade, tais penas eram consideradas inferiores à gravidade da violência contra as mulheres, tanto por não oferecerem nenhuma reparação direta às vítimas, quanto pela alegada banalização da violência doméstica (Debert e Oliveira 2007, Azevedo 2008).

Com a intensificação de debates públicos sobre o tema, as pressões dos movimentos sociais e o engajamento de organizações transnacionais, promulgou-se, em 2006, a Lei nº 11.340/06, apelidada de Lei Maria da Penha, que institui a possibilidade de pena privativa de liberdade para até três anos, com possibilidade de prisão em flagrante para crimes de violência doméstica, mas que institui, também, atenção multisetorial às vítimas; que estimula a criação de campanhas de prevenção, o deferimento emergencial de medidas protetivas de emergência para as vítimas, a instauração de Varas e Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, a suspensão da possibilidade de retirada de queixa pela requerente e a proibição da aplicação de penas pecuniárias a casos desta natureza (Brasil 2006).

A instituição de uma medida legal para coibir e responder aos atos de violência doméstica em Timor-Leste guarda certas semelhanças em relação ao contexto brasileiro, pois houve intensas articulações entre organizações nacionais e agentes de cooperação internacional, mobilizadas com a pauta da igualdade de gênero no país que passava, no início dos anos 2000, por seu processo de restauração da independência e de (re)construção de uma estrutura de governo democrático.

Após a retirada das forças político-militares indonésias do território leste-timorense, iniciou-se o período de Administração Transitória das Nações Unidas em Timor-Leste (UNTAET) (1999-2002), gerando uma efervescência de projetos para a reconstrução tanto da infraestrutura física quanto política do país. Neste período houve grande entrada de agências de cooperação internacional que passaram a cooperar com as organizações não governamentais já existentes para, entre outras coisas, promover agendas de valores que incluíam a igualdade de gênero. Esse momento marcou o início dos esforços para a elaboração de uma lei para punir e prevenir os atos de violência contra as mulheres em esferas doméstico-familiares (Simião 2015a).

Já havia serviços de atendimento e suporte organizados no país desde, pelo menos, a década de 1990, os quais se estruturavam na atenção primária às víti-

Miguel Antonio dos Santos Filho

mas de violência doméstica e sexual. Era o caso do Fórum de Comunicação Para Mulheres Timorenses – FOKUPERS, que prestava assistência, aconselhamento e abrigo, que foi fundado em 1997 e no qual realizei trabalho de campo, dando suporte no contato entre as vítimas e o sistema de justiça nos anos de 2015/2016 e 2022. Para além do fornecimento de assistência básica às vítimas, as dirigentes da FOKUPERS, de outras ONGs e do Gabinete para Promoção da Igualdade, vinculado ao Gabinete do Primeiro Ministro, se empenharam para que o Parlamento Nacional acatasse o modelo de lei proposto para coibir e criminalizar a prática da violência doméstica (FOKUPERS 2012, Simião 2015a, Santos Filho 2019a).

Antes da elaboração de uma legislação específica, era comum que os casos não fossem objeto de apreciação judicial, sendo remetidos para as esferas locais de mediação de conflitos (JSMP 2013). Isso se devia, em parte, ao desejo manifesto pelas próprias requerentes que, ao serem questionadas sobre querer ou não dar prosseguimento com a queixa-crime, dizerem que preferiam tratar do assunto “na família”, referindo-se por vezes às *tesi lia* ou aos *nahe biit-bo’ot* (Simião 2015a). Isso preocupava tais agências de governo, pois diferente do que faria o sistema judiciário, nas *tesi lia* aconteceria, certamente, a mútua responsabilização pelos conflitos de violência doméstica e a imposição de multas a ambas as partes, que teriam de compensar seus grupos de origem para reestabelecer a ordem das relações.

As mobilizações que pressionavam para a aprovação de uma lei que dispusesse sobre esses casos o faziam desejosas de maior seriedade no tratamento e no reconhecimento público daquele como um problema social grave, carente de atenção judicial para coibir as atitudes violentas. A aprovação foi possível após duas consultas públicas, adequações necessárias ao Código Penal do país (em 2009) e a criação de uma Secretaria de Promoção da Igualdade, promulgando, em julho de 2010, a Lei nº 7/2010, Lei Contra Violência Doméstica. Ela garantiu o caráter de crime público à violência doméstica, impondo que casos tipificados enquanto tais passassem a ser de responsabilidade judicial, devendo ser encaminhados compulsoriamente ao Ministério Público para providências e retirando das esferas locais de administração de conflitos a possibilidade de cuidar de tais situações (Timor-Leste 2010, Santos Filho 2019a).

A promulgação dessas medidas legais, a Lei Maria da Penha e a Lei Contra Violência Doméstica, revela, no primeiro momento, um aspecto central da mobilização política dos atores envolvidos nestes processos: as demandas por reconhecimento. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008) demonstra que as demandas por reconhecimento são fundamentais nos processos de disputas políticas nos quais alguns grupos partem de uma condição de desfavorecimento social para demandar reparação ou garantia de direitos. Para compreender o que é e como operam as demandas por reconhecimento, precisamos localizar os insultos morais (Ibid.), isto é, as percepções de desconsideração desses movimentos de mulheres sobre a forma como as vítimas eram tratadas pelas instituições antes da promulgação das leis.

Buscava-se, no Brasil, o reconhecimento de que as mulheres eram vítimas nas relações conjugais, mas também de que, com a mediação nos JECrim elas seriam

Miguel Antonio dos Santos Filho

lesadas, uma vez que as penas aplicadas aos suspeitos não estariam à altura da violação dos direitos das mulheres. Ao mesmo tempo, ao atuarem de forma conciliatória, os JECrim não considerariam a violência contra a mulher como um problema realmente grave (Debert e Oliveira 2007, Azevedo 2008, Rifiotis 2008). Em Timor-Leste, denunciava-se o sentimento de insulto moral pelo tratamento da violência doméstica como sendo um “incidente menor” (JSMP 2013), que não precisaria da insistência dos agentes públicos, podendo ser encaminhada às formas locais de administração de conflitos. Também se buscava o reconhecimento de que a situação das mulheres não era devidamente reparada nas *tesi lia*, e que, portanto, seria necessário aplicar penas, inclusive de privação de liberdade, exclusivamente aos agressores, a fim de coibir ações do tipo.

Compreender as percepções de insulto moral e as demandas por reconhecimento que eram vocalizadas pelas organizações e movimentos de mulheres (Gregori 1993, Pasinato 2010, FOKUPERS 2012, JSMP 2013) é fundamental nesta análise, pois demonstra o aspecto político do acionamento da justiça (Debert 2006, Debert e Perrone 2021). Contudo a elaboração das demandas por reconhecimento nesses contextos é a ponta de um fenômeno mais complexo, pois ainda que auxiliem na compreensão sobre a institucionalização dessas medidas penais, nosso interesse é refletir sobre a maneira como elas são aplicadas, o que leva a uma nova camada de discussão.

## A implementação da Lei Maria da Penha no Brasil

258

As etnografias sobre a aplicação da Lei Maria da Penha em Juizados e Varas reesponsáveis no território brasileiro têm chamado atenção para as dinâmicas entre os operadores do direito e as partes dos processos, sobretudo as requerentes. Em pesquisa que acompanhou as audiências de uma Vara de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher – VVDFM em Recife, Pernambuco, Carolina Medeiros (2015) aponta como a almejada produção de justiça e a garantia de direitos das vítimas, desejadas pelos movimentos de mulheres, são confrontadas com reproduções de constrangimentos e tensões. Parte significativa dos conflitos que surgem na referida VVDFM se devem às interações entre operadores do direito e as mulheres requerentes que, nas audiências, adotam posturas desmobilizadoras, a fim de não colaborar com os ritos processuais que poderiam incriminar seus (ex) companheiros, acusados nos casos (Medeiros 2015).

Os arquivos da VVDFM recifense indicavam que entre fevereiro e dezembro de 2014 haviam sido extintos 43,5% dos processos que lá transcorreram, o que se justificava tanto pela solicitação formal das vítimas pelo arquivamento, quanto por decisão da juíza que notava inconsistências entre os depoimentos registrados nas queixas e aqueles firmados nas audiências. Isso ocorria porque nas audiências as requerentes não colaboravam para a culpabilização e para uma eventual condenação dos acusados – com os quais mantinham vínculos de diferentes naturezas (ex ou atuais companheiros, pais de seus filhos etc.). Nesse sentido, era frequente que as mulheres prestassem informações divergentes daquelas fornecidas no mo-

Miguel Antonio dos Santos Filho

mento das denúncias, afirmando não se lembrar dos fatos ocorridos no dia das agressões ou se preocupando mais em falar sobre coisas não relevantes para a apuração dos autos (Ibid.). Em situações como essas, juíza e promotora pressionavam para que as mulheres retomassem as afirmações feitas. Quando não atingiam este objetivo, chegavam a sugerir que haveria certa irracionalidade das vítimas ao tentarem evitar a punição dos acusados (Ibid.). Algumas mulheres chegavam a não comparecer às audiências, acreditando, com isso, poder interromper o curso do processo. Tais posturas eram respondidas, por vezes, com rispidez e ameaças de condução coercitiva (Medeiros 2015, 113).

Em uma etnografia produzida no Juizado de Violência Doméstica e Familiar do Núcleo Bandeirante no Distrito Federal, Krislane Matias (2015) narra as experiências e percepções de mulheres requerentes em suas interações com operadores do direito. A qualidade das interações delas com os agentes – policiais, delegado e juiz – eram fundamentais para que avaliassem suas experiências com a Lei Maria da Penha como satisfatórias ou não: tanto as ameaças ou “duras” do juiz aos acusados quanto à eficiência ou não dos instrumentos legais aplicados para a modificação do comportamento dos acusados eram indicadores das sensações de satisfação, impunidade e reparação por parte das requerentes.

A percepção de algumas requerentes de que as ações do juiz poderiam transmitir “autoridade”, na medida em que impunham “medo” aos acusados, é significativa, especialmente porque nas audiências os agressores eram “postos contra a parede” para modificarem seus comportamentos ante a possibilidade de tomada de “providências maiores” (Matias 2015, 132–3). É significativo notar que o sentimento de satisfação daquelas mulheres com a justiça e com a Lei Maria da Penha poderia estar relacionado à sensação de terem sido ouvidas e de terem tido espaço para elaborar narrativamente seus conflitos no espaço da Justiça, mesmo que seus objetivos com os processos não se limitassem à aplicação das penas de prisão (Matias 2015, Simião 2015b).

Matias (2015) demonstra que o sentimento de (in)satisfação, que variava de acordo com o tipo de interação estabelecida entre operadores do direito e as requerentes, dava lugar a ressentimentos devido à sensação de impunidade aos agressores, mas despertava, também, descrença no sistema de justiça. Os trechos a seguir, de falas de mulheres atendidas pela Lei Maria da Penha no Distrito Federal, são expressivos disso.

Krislane: Se fosse necessário, você procuraria a Lei novamente? Lygia: Não, porque para mim é como eu te falei... A minha visão é que o jeito é eu me conformar (...). Eu me conformei. Não que eu goste de apanhar, como muita gente já me falou, que eu gosto de apanhar (Matias 2015, 139).

Vai para Igreja e ora. Porque se for para a justiça não vai dar em nada. [...] Depois que eu vi que a justiça não ia fazer nada por mim eu fui para a Igreja. Fui procurar ajuda em Deus, conversar com Deus (Matias 2015, 140).

O que explica que os mesmos operadores do Direito, nas mesmas instâncias, possam produzir reações tão diversas nas requerentes dos processos? A forma como se tem produzido os desfechos para os casos de violência doméstica no Brasil aponta aspectos significativos da relação entre o que determina a Lei Maria da Penha e o que dizem e fazem os operadores. A pesquisa realizada por Rodrigo Azevedo e Mariana Craidy (2011) em um Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher em Porto Alegre (RS) revela como diferentes juízes se baseavam em múltiplas leituras da Lei e em concepções próprias sobre gênero e hierarquias de poder para orientar suas decisões. Isso seria perceptível pela adoção, por parte de alguns deles, das controversas transações penais e das suspensões condicionais dos processos<sup>1</sup>.

Ao mesmo tempo em que empregavam esses mecanismos como possibilidade de contraditória pelo encaminhamento de acusados para o tratamento de dependência química ou alcoolismo, havia aqueles que seguiam à risca as previsões instituídas pela Lei Maria da Penha no que diz respeito aos ritos processuais (inquérito, denúncia pelo Ministério Público, julgamento e sentenciamento), mesmo que isso contrariasse os anseios das requerentes, despertando nelas sentimentos dúbios quanto ao sistema de justiça (Azevedo e Craidy 2011). Seja dessas maneiras ou por meio de diferentes “estilos de julgar” (Bragagnolo; Lago; Rifiotis 2015), os magistrados brasileiros, ao se depararem com situações de violência doméstica, têm adotado posturas múltiplas que, de maneira significativa, não se limitam a aplicação de instrumentos da própria Lei nº 11.340/06 nem de medidas que representem os interesses explícitos das mulheres atingidas pela violência interpessoal/conjugal.

Esse contexto chama atenção para a necessidade de se discutir que a possibilidade de gerar desfechos satisfatórios, produzir justiça e reparação pode estar em perspectiva com o tipo de postura do juiz: se é feminista ou não, se está preocupado com a reparação moral das vítimas ou se adota uma postura arbitral/tutelar (Bragagnolo, Lago e Rifiotis 2015). Isso indica que a experiência das mulheres com a Lei Maria da Penha e com o sistema de justiça está intimamente ligado ao modo como os magistrados conduzem não apenas os processos, mas suas próprias condutas.

A maneira como se desenvolvem as experiências das mulheres atendidas pelas instituições de justiça no âmbito da Lei Maria da Penha pode ser ainda complexificada com observações sobre o funcionamento das equipes multidisciplinares que têm como objetivo auxiliar e orientar as vítimas na superação de suas experiências de violência, para além do nível penal. Daniel Simião (2015b), narrando o funcionamento de uma dessas equipes em Brasília-DF, formada por um bacharel em direito, uma assistente social e uma psicóloga (servidores do Tribunal de Justiça do DF e Territórios em um Juizado da cidade), demonstra que os servidores buscavam garantir que as requerentes tivessem explicações sobre as etapas do processo e recebessem escuta e orientação para outras esferas da vida.

No contexto de atenção às partes, os servidores da equipe colaboravam para a elucidação dos conflitos ao permitir que tanto as vítimas quanto os acusados

1 Tanto a transação penal quanto a suspensão condicional foram possibilidades afastadas em decisão do STF em 2013, por se tratar de medidas despenalizantes, as quais não devem se aplicar a casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, conforme instituído pela Lei nº 11.340/06, mesmo que seja comum encontrar sua aplicação por alguns juízes de primeira instância (Santos Filho 2019a).

Miguel Antonio dos Santos Filho

tivessem chance para apresentar suas narrativas, fora dos espaços de produção de provas. Contudo, nos diálogos com as partes, os profissionais propunham orientações sobre comportamentos que deveriam ser adotados pelos primeiros, o que era feito por meio de recomendações sobre como se comportar, quais as atitudes do/a parceiro/a seriam aceitáveis ou não, se deveriam reconhecer como violência doméstica ações que poderiam não figurar enquanto tais para as partes (por exemplo xingamentos), se as mulheres deveriam ou não optar pelo arquivamento do processo, se deveriam buscar atendimento em serviços de ajuda como Alcolicos Anônimos (AA), Narcóticos Anônimos (NA) e Serviço de Atendimento a Famílias em Situação de Violência (SERAV), especialmente quando a equipe percebia possíveis associações entre o consumo de substâncias psicoativas e a irrupção de conflitos (Simião 2015b, 59-60).

O atendimento da equipe multidisciplinar poderia auxiliar na compreensão dos significados ou motivações geradoras dos conflitos, mas também indicava que havia, na ação daqueles agentes, um papel formativo das decisões e posturas passíveis de serem adotadas pelas mulheres, inclusive em eventuais recomendações quanto a descontinuidade dos relacionamentos (Simião 2015b, 62).

Deve-se notar que o trabalho de escuta das equipes multidisciplinares se dobrava em orientações que visavam incidir tanto nas agências das requerentes quanto dos requeridos, o que ressalta o lugar ocupado por esse tipo de serviço não apenas nos processos de administração de conflitos, mas na recondução de agências e posturas individuais dos sujeitos.

Ainda que tenha me dedicado aqui a dialogar com trechos etnográficos que focam, sobretudo, no atendimento às mulheres atingidas pela violência doméstica, devo mencionar o encaminhamento compulsório de acusados aos “grupos reflexivos de gênero” como expressão significativa da incidência dos processos judiciais na reformulação das posturas individuais. Estes grupos reúnem homens na condição de acusados nos processos e que podem ser encaminhados no âmbito das penas acessórias (Martinez-Moreno 2018, Santos Filho 2019a) para falarem sobre suas personalidades, problemas e seus processos penais, tendo a oportunidade de reelaborar suas condutas por meio da reflexão acerca de suas atitudes (Martinez-Moreno 2018). O objetivo último dos grupos é a transformação ou a civilização de aspectos de uma alegada “cultura machista” e “patriarcal” dos agressores, que se expressariam nos atos de violência doméstica (Ibid.).

As experiências narradas anteriormente apontam para a recriação e negociação da Lei Maria da Penha e de suas previsões a partir das percepções, orientações e/ou disposições dos operadores do direito, indicando um contexto em que o fazer da Lei (e talvez do próprio Direito penal no Brasil) se dá pelas práticas idiossincráticas, discricionárias e autorreguladas dos juízes. As experiências das requerentes com as lides judiciais, com os operadores e com as instituições de Justiça, podem ter a potencialidade para produzir as mais variadas implicações em suas vidas. Com a experiência de judicialização, as requerentes podem tanto ter suas demandas atendidas e alcançarem reparação e seguridade, quanto serem revitimadas pelos operadores no sistema judicial ou por seus parceiros que não

Miguel Antonio dos Santos Filho

tenham suas condutas reorientadas; podem, também, sair do processo de litígio insatisfeitas e descrentes do sistema formal de justiça, demonstrando desinteresse em acioná-lo novamente (Matias 2015, Simião e Cardoso de Oliveira 2016). Já os requeridos podem sair punidos, direcionados para serviços de reeducação e ressocialização, ou podem não ter recaídas sobre si quaisquer penalizações formais. Em todas essas possibilidades, implicações são produzidas nas vidas destas pessoas, as quais podem impactar, mais ou menos, no tipo de sujeitos que eles venham a ser, em suas condutas futuras e nas múltiplas relações que venham a desenvolver entre si ou com as instituições legais.

Na aplicação da Lei Maria da Penha, os agentes envolvidos com a administração dos conflitos parecem exercer funções disciplinares e regulatórias, tanto ao determinarem penalidades quanto ao não as aplicarem. Se determinam a frequência a grupos reflexivos ou a outros mecanismos de correção social para os autores de violência, buscam a civilização de práticas e condutas (Martinez-Moreno 2018); se não operam penalizações que contribuam para a modificação da experiência de violência das vítimas podem produzir a sensação de descrença nas instituições de justiça e seu afastamento das mesmas (Matias 2015, Simião e Cardoso de Oliveira 2016).

### **A implementação da LCVD em Timor-Leste**

Em Timor-Leste, passados 12 anos desde a promulgação da Lei Contra Violência Doméstica (LCVD), se verificam alguns desafios referentes à administração de conflitos deste tipo pelo Poder Judiciário. Dados da Comissão para Reforma Legislativa e do Setor da Justiça – CRL, indicavam que em 2016 os casos de violência doméstica representavam 35% dos crimes contra a pessoa e 17% do total de casos processados nos tribunais (CRL 2017b). Dentre estes, os delitos de ofensas simples à integridade física representavam 87% dos casos, enquanto os de maus tratos (formas mais graves de agressão) representavam 7%, seguidos dos homicídios com 6% (Ibid.). No que se refere à produção de desfechos para estes casos, pesquisas de organizações de monitoramento dos tribunais têm demonstrado a tendência de aplicação das suspensões de execução das penas de prisão, isto é, os acusados são condenados à prisão, mas cumprem a pena em liberdade. Isso vem ocorrendo desde os primeiros meses após a promulgação da LCVD, quando se identificou a aplicação das suspensões de execução de penas de prisão a 52% dos condenados, seguida pela aplicação de multas a 24% dos condenados (JSMP 2013).

As suspensões de execução das penas de prisão ou sua substituição por outras modalidades de pena são possibilidades previstas pelo Código Penal do país nos artigos 67 a 69, que instituem que atos de lesão corporal leve, têm como penas de 30 dias a 3 anos de reclusão, os quais podem ser suspensos a depender de circunstâncias atenuantes (primariedade do réu, confissão em juízo e reconciliação ou perdão pela parte ofendida). Assim, entre 2010 e 2013, as penas de prisão foram desferidas a apenas 2% dos acusados, isto é, aos poucos casos em que os réus não preenchiam os requisitos para a suspensão ou substituição da pena por multa

Miguel Antonio dos Santos Filho

(JSMP 2013).

Para além do embasamento no Código Penal, os operadores também se utilizam de outros argumentos para aplicar a suspensão das penas de prisão aos autores de violência doméstica, como, por exemplo, a alegada dependência econômica das vítimas aos homens agressores. Os trechos a seguir, retirados de entrevistas com juízes e promotores, realizada por uma ONG local são expressivos.

“Colocar pessoas na cadeia, isso não é a solução. [Nós] temos que considerar que a mulher do acusado é desempregada” – Promotor.  
“Os homens, como cabeças das famílias [...] as Cortes têm que considerar isso. Se essa pessoa é mandada à prisão, como fica a situação econômica da família?” – Juiz. (JSMP 2013, 34).

Seja pelas possibilidades garantidas no Código Penal ou pela alegação da dependência econômica feminina, é um fato que a substituição ou a suspensão das penas de prisão têm gerado desagrado e desconforto em agentes e organizações que se empenharam pela promulgação da LCVD com a expectativa de que ela fosse eficiente para coibir a vitimação feminina. Um dos argumentos de apoio a uma aplicação mais severa da LCVD é o medo de se gerar um quadro de impunidade, descredibilizando a justiça formal perante as vítimas e os cidadãos em geral (CRL 2017b). Falas de membros de organizações não governamentais locais expressam esse sentimento:

Eu discordo totalmente da aplicação abusiva de penas suspensas. A suspensão tem um efeito antipedagógico e acaba por condicionar a apresentação de queixas no futuro, porque as vítimas ficam desiludidas com o sistema de justiça formal e não têm coragem de voltar a apresentar queixa nos casos em que a violência se mantém (Ent. 57). (CRL 2017b, 408).

Para fortalecer nas mulheres o sentimento de buscar por justiça nos casos de violência doméstica e por seus direitos, algumas ONGs locais prestam assistência às vítimas e têm, neste sentido, membros responsáveis pela assistência legal. A FOKUPERS, organização na qual realizei trabalho de campo entre 2015 e 2016 e ao longo de 2022, presta esse tipo de serviço. Os acompanhamentos da ONG às vítimas são feitos por agentes que explicam às mulheres os procedimentos jurídicos e as preparam para as audiências e os julgamentos.

O trabalho da FOKUPERS é expressivo do projeto de produção de sujeitos conhecedores de seus direitos e que saibam atuar nas esferas jurídicas do Estado. Em atividades de socialização e treinamentos, os membros da organização explicam sobre o funcionamento das instituições e sobre como as mulheres devem atuar ali: como falar, prestar informações precisas, cuidar da postura corporal nas audiências etc. (Santos Filho 2019b). É um tipo de pedagogia jurídica que se expressa tanto nos ensinamentos sobre o funcionamento do poder judiciário como na forma de agir objetivando ganhos jurídicos (Ibid.).

Miguel Antonio dos Santos Filho

Embora tenha como foco o atendimento às mulheres atingidas pela violência doméstica, a FOKUPERS também se engaja na promoção de treinamentos e campanhas de conscientização para as comunidades para que outros sujeitos compartilhem suas ideias-valores de recurso à Polícia e à justiça do Estado – e não à “justiça tradicional” – para tratar de casos criminais. Assim, busca espriar o entendimento de que os complexos locais de administração de conflitos não devem operar na mediação de casos de violência doméstica.

Mesmo com todos os esforços da FOKUPERS, não se alteram aspectos como a morosidade do processo judicial, fazendo com que não sejam raros os depoimentos em que as partes já tenham chegado a bons termos através do recurso às esferas locais de mediação de conflitos, as quais produzem, inclusive, declarações de chefes de *suku*<sup>2</sup> sobre a resolução das contendas para apresentarem nos tribunais como forma de dar apoio às suspensões ou substituições das penas de prisão (Santos Filho 2019a). Dessa forma, os múltiplos fatores que complexificam a administração judicial da violência doméstica em Timor-Leste congregam não só os debates sobre as matérias ou códigos legais e suas determinações, mas também esforços pelo afastamento das *tesi lia* ou *nahe biit-bo'ot* da resolução de disputas deste tipo.

### Considerações finais

As expectativas dos movimentos que cobravam por respostas institucionais mais severas em relação aos conflitos de violência doméstica, no Brasil e em Timor-Leste, se dirigiram às esferas judiciais como estratégia para garantir acesso à justiça e resguardar direitos. As dinâmicas após a efetiva judicialização deste tipo de conflito evidenciam, contudo, uma série de outros resultados que escapam à garantia de direitos e à produção de desfechos satisfatórios, como demonstram as experiências etnográficas nos dois países. As controvérsias sobre as suspensões das penas em Timor-Leste e sobre os constrangimentos e frustrações das requerentes com os processos no Brasil podem produzir insatisfações ou descrença em relação às instituições de justiça, como é alegado em ambos os contextos pelas mulheres e pelas organizações que pretendem representá-las.

Em ambos os contextos se evidenciam práticas dos magistrados fundamentadas mais em percepções pessoais e em considerações autocentradas do que nas previsões doutrinárias ou nas necessidades apontadas como sendo das vítimas. O cenário do qual estamos diante demonstra uma preponderância do “direito dos operadores” sobre o Direito enquanto doutrina ou sobre a Justiça enquanto esfera de reparação, ou seja, a agência dos magistrados, combinando suas próprias convicções às suas possibilidades de ação (discrecionabilidade), se sobressai aos aspectos legais e, frequentemente, à vontade das próprias partes lesadas nos processos.

Vêm da agência dos magistrados os principais afetamentos possíveis para compor as experiências potencialmente subjetivadoras das partes envolvidas nos conflitos. Produzindo, entre outras coisas, a fixação das posições de vítima e algoz (Gregori 2021a, Santos Filho 2022) e perpetuando uma situação de tutela (Debert

2 Um Suku é formado por um conjunto de aldeias. Cada suku possui um chefe e um conselho formado por moradores das aldeias que o compõe.

Miguel Antonio dos Santos Filho

e Oliveira 2007, Rifiotis 2008, Simião 2015b), parece ocorrer a reorganização das formas como os sujeitos podem vivenciar suas relações interpessoais e também seus futuros contatos com as instituições jurídicas. Com isso, parece ser o caso de notar como os sistemas de justiça brasileiro e leste-timorense tendem a não traduzir adequadamente (em suas práticas) as demandas originais dos sujeitos políticos que buscavam por justiça e garantia dos direitos das mulheres. Parece haver, sim, a atuação do sistema judicial como motor civilizatório, contribuindo para o enraizamento de um tipo específico de sujeito individualizado e desprendido dos contextos relacionais de produção dos conflitos.

Para além dessa dimensão, devemos destacar que a judicialização pode deslegitimar ou reduzir a agência de outras esferas de administração de conflitos, sobretudo no contexto leste-timorense, com o afastamento dos complexos locais de mediação de conflitos, mas também com a exclusividade da esfera judicial que exclui, no Brasil, a possibilidade de envolvimento da justiça restaurativa ou das mediações em casos de violência doméstica. A necessidade percebida por alguns agentes em atribuir aos mecanismos judiciais do Estado a competência para garantir direitos e produzir justiça revela, antes, a capacidade desse tipo de instituição em atuar como ordenadora de relações (Rosen 2006), como (re)posicionadora de sujeitos em contextos autoritários (ainda que sejam sistemas democráticos) e que reproduzem a lógica do “manda quem pode, obedece quem tem juízo” ou do clássico brasileiro “você sabe com quem está falando?” (Damatta 1997).

Um dos efeitos da judicialização, e a etnografia aqui apresentada buscou demonstrar isso, é que ela, enquanto dispositivo de governo, cria situações para a fixação de sujeitos em posições nas quais são os juízes quem podem sobre eles dispor: se as vítimas serão constrangidas ou tomadas como irracionais, se terão seus anseios ignorados ou atendidos, se irão determinar a frequência dos autores de violência doméstica aos serviços de ressocialização ou não, fica à mercê de posturas muito variáveis e com alto grau de autorregulação. Neste fluxo, não são apenas os acusados que são alvo de modificação comportamental, pois as próprias requerentes recebem estímulos para a modificação de suas agências (Simião 2015b, Santos Filho 2019b), fazendo com que os intentos civilizatórios dos sistemas de justiça e dos defensores de seu funcionamento operem também sobre elas. Em que maneira as experiências com o sistema de justiça se efetivam para a produção dessas novas subjetivações é uma questão em aberto, uma agenda de pesquisa a ser acompanhada sobre as interfaces da judicialização e da produção do *self*.

265

Recebido em 22/10/2022

Aprovado para publicação em 07/02/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Miguel Antonio dos Santos Filho

## Referências

- Azevedo, Rodrigo Ghiringhelli de, e Mariana Craidy. 2011. “Conflitos de Gênero no Judiciário: a aplicação da Lei 11.340/06 pelo Juizado de Violência Doméstica e Familiar de Porto Alegre/RS”. In *Relações de Gênero e Sistema Penal: Violência e Conflitualidade nos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher*, organizado por Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo, 11–40. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Azevedo, Rodrigo Ghiringhelli de. 2008. “Sistema penal e violência de gênero: análise sociojurídica da Lei 11.340/06”. *Sociedade e Estado* 23, nº 1: 113–35.
- Bragagnolo, Regina Ingrid, Mara Coelho de Souza Lago, e Theophilos Rifiotis. 2015. “Estudo dos modos de produção de justiça da Lei Maria da Penha em Santa Catarina”. *Revista Estudos Feministas*, nº 23: 601–17.
- Brasil. 2006. Lei nº 11.340 (Lei Maria da Penha). <http://www.tjmt.jus.br/INTRANET.ARQ/CMS/GrupoPaginas/18/984/Lei-maria-da-penha-11340.pdf>
- Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. 2008. “Existe Violência Sem Agressão Moral?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS* 23, nº 67: 135–46.
- CRL – Comissão para Reforma Legislativa e do Setor da Justiça. 2017a. *Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias*. Dili, Timor-Leste.
- CRL – Comissão para Reforma Legislativa e do Setor da Justiça. 2017b. *Os Tribunais em Timor-Leste: Desafios a um sistema judicial em construção*. Dili, Timor-Leste.
- Debert, Guita, e Marcella Beraldo Oliveira. 2007. “Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a ‘violência doméstica’”. *Cadernos Pagu*, nº 29: 305–37.
- Debert, Guita, e Tatiana Santos Perrone. 2021. “Direito penal da vítima e a violência doméstica”. In *Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas*, organizado por Theophilos Rifiotis, e Fernanda Cardozo, 47–66. Brasília: ABA Publicações.
- Debert, Guita. 2006. “Delegacias de defesa da mulher: judicialização das relações sociais ou politização da justiça?”. In *Vida em família: Uma perspectiva comparativa sobre “crimes de honra”*, editado por Mariza Corrêa, e Érica Renata de Souza, 15–38. Campinas: Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero.
- Douglas, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- Elias, Norbert. 2011. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FOKUPERS. 2012. *Domestic Violence: When my home is no longer a safe place for me*. FOKUPERS, Dili.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. 1995. “O sujeito e o poder”. In *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, organizado por Paul Rabinow, e Hubert Dreyfus, 229–50. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Geertz, Clifford. 1997. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Traduzido por Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes.
- Gomes, Luiz Flávio. 2016. “Princípio da verdade real”. *Jusbrasil*. <http://professorlfg.jusbrasil.com.br/artigos/121915673/principio-da-verdade-real>
- Gregori, Maria Filomena. 1993. *Cenas e Queixas: Um Estudo sobre Mulheres, Relações Violentas e a Prática Feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Miguel Antonio dos Santos Filho

- Gregori, Maria Filomena. 2021a. “Pensando violência e os limites da sexualidade: trajetória e influências”. In *Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas*, organizado por Theophilos Rifiotis, e Fernanda Cardozo, 27–46. Brasília: ABA Publicações.
- Gregori, Maria Filomena. 2021b. “Violência e gênero: paradoxos políticos, deslocamentos conceituais”. In *Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas*, organizado por Theophilos Rifiotis, e Fernanda Cardozo, 67–90. Brasília: ABA Publicações.
- JSMP – Judicial System Monitoring Programme. 2013. *Law Against Domestic Violence: Obstacles to implementation three years on*. JSMP, Dili.
- Lima, Roberto Kant de, e Glaucia Maria Pontes Mouzinho. 2016. “Produção e reprodução da tradição inquisitorial no Brasil: Entre delações e confissões premiadas”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 9, nº 3: 505-29.
- Lima, Roberto Kant de. 2009. “Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada”. *Anuário Antropológico* 35, nº 2: 25–51.
- Martinez Moreno, Marco J. 2018. “Civilizar a Cultura: Questões de modernização e a afirmação da dignidade entre homens acusados de violência doméstica e familiar contra a mulher”. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.
- Matias, Krislane de Andrade. 2015. “Lei, justiça e judicialização de conflitos a partir de relatos de mulheres no Distrito Federal”. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.
- Mauss, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva”. In *Sociologia e Antropologia*, 183–314. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- Medeiros, Carolina Salazar L’armée Queiroga de. 2015. “Reflexões sobre o punitivismo da Lei ‘Maria da Penha’ com base em pesquisa empírica numa Vara de Violência Doméstica e Familiar contra a mulher do Recife”. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Pernambuco.
- Pasinato, Wânia. 2004. “Delegacias de Defesa da Mulher e Juizados Especiais Criminais: Mulheres, violência e acesso à justiça”. *Plural*, nº 12: 79–104.
- Pasinato, Wânia. 2010. “Lei Maria da Penha: Novas abordagens sobre velhas propostas. Onde avançamos?”. *Civitas* 10, nº 2: 216–32.
- Rifiotis, Theophilos. 2008. “Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a “violência conjugal” e a “violência intrafamiliar””. *Kátalysis*, nº 2: 225–36.
- Rifiotis, Theophilos. 2014. “Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito”. *Revista de Antropologia* 57, nº 1: 119–44. <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87755>
- Rifiotis, Theophilos. 2017. “Judicialização das relações sociais”. *Cadernos da Defensoria Pública do Estado de São Paulo*, nº 2: 26–39.
- Rifiotis, Theophilos. 2021. “Entre alavanca e arena: aporias da judicialização da ‘violência de gênero’ no Brasil (tópicos de pesquisa)”. In *Judicialização da Violência de Gênero em Debate: Perspectivas Analíticas*, organizado por Theophilos Rifiotis, e Fernanda Cardozo, 91–155. Brasília: ABA Publicações.
- Rosen, Lawrence. 2006. *Law as Culture: An Invitation*. Oxford: Princeton University Press.

Miguel Antonio dos Santos Filho

- Santos Filho, Miguel Antonio dos. 2019a. “Justiça, Reconhecimento e Modernização: a judicialização da violência doméstica e seus dilemas no Brasil e em Timor-Leste”. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.
- Santos Filho, Miguel Antonio dos. 2019b. “Dramas, socializações e treinamentos: as pedagogias jurídicas em uma ONG no Timor-Leste contemporâneo”. *Etnográfica* 23, nº 3: 755–74.
- Santos Filho, Miguel Antonio dos. 2022. “Uma abordagem relacional dos conflitos no contexto de judicialização da violência doméstica em Timor-Leste”. *Etnográfica* 26, nº 3: 773–793.
- Silva, Kelly, e Daniel Simião. 2013. “Lidando com as ‘tradições’: análise da formação do Estado Nação timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil”. In *Desafios da Antropologia Brasileira*, editado por Bela Feldman-Bianco, 205–32. Brasília: ABA Publicações.
- Silva, Kelly. 2010. “Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre as elites urbanas timorenses”. In *Lugares, pessoas e grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva comparada*, editado por Wilson Trajanto Filho, 207–23. Brasília: Athalaia.
- Silva, Kelly. 2016. “Pessoa como dívida? Controvérsias sobre dádiva, dívida e redes sociais na construção da pessoa em Timor-Leste: uma aproximação”. In *Dádiva, cultura e sociedade*, editado por Júlio Aurélio Vianna Lopes, Paulo Henrique Martins, e Alda Lacerda, 105–117. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa.
- Simião, Daniel Schroeter. 2006. “O feiteiro desencantado: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste”. *Anuário Antropológico* 31, nº 1: 127–54.
- Simião, Daniel Schroeter. 2007. “‘Madam, it’s not so easy’: Modelos de gênero e justiça na reconstrução timorense”. In *Timor-Leste por trás do palco: A Cooperação Internacional e a Dialética da Formação do Estado*, 210–33. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Simião, Daniel Schroeter. 2014. Sensibilidade jurídica e respeito às diferenças: cultura, controle e negociações de sentidos em práticas judiciais no Brasil e em Timor-Leste. *Anuário Antropológico* 39, nº 2: 237–60.
- Simião, Daniel Schroeter. 2015a. *As Donas da Palavra: Gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor Leste*. Brasília: Editora UnB.
- Simião, Daniel Schroeter. 2015b. “Reparação, justiça e violência doméstica: perspectivas para reflexão e ação”. *Vivências*, nº 46: 53–74.
- Simião, Daniel, e Luís Roberto Cardoso de Oliveira. 2016. “Judicialização e estratégias de controle da violência doméstica: suspensão condicional do processo no Distrito Federal entre 2010 e 2011”. *Revista Sociedade e Estado* 31, nº 3: 845–74.
- Teixeira Mendes, Regina Lúcia. 2008. “Dilemas da decisão judicial: as representações de juízes brasileiros sobre o princípio do livre convencimento motivado”. Tese de Doutorado, Universidade Gama Filho.
- Timor-Leste. 2010. *Lei Kontra Violensia Domestika*. Dili. <https://jsmp.tl/wp-content/uploads/2013/08/LeiKontraViolenciaDomestika-No-7-2010-Tetum.pdf>

## A doce sedução do ouro de Atahualpa: traições e desacordo sobre a voracidade das lagoas em Cajamarca, Peru

*The sweet seduction of Atahualpa's gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10769>

**Adriana Paola Paredes Peñafiel**

Universidade Federal do Rio Grande – Brasil

ORCID: 0000-0003-4792-2750

[adrianapenafiel@furg.br](mailto:adrianapenafiel@furg.br)

Professora adjunta da Universidade Federal do Rio Grande, Instituto de Ciências Econômicas, Administrativas e Contábeis ICEAC, campus São Lourenço do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

As relações entre os camponeses e as lagoas nas comunidades rurais de Cajamarca, norte andino do Peru, são ambíguas. As lagoas que estão situadas no alto das montanhas aparecem como entidades bravas nos relatos das pessoas, contudo, quando as fontes de águas foram ameaçadas por um projeto de mineração, os camponeses as defenderam com as suas próprias vidas. O objetivo aqui é realizar uma análise de narrativas que tratam das lagoas e da metamorfose de humanos quando são seduzidos por elas. Este documento se fundamenta em uma pesquisa etnográfica de campo entre os anos de 2013 e 2014 no povoado rural El Tambo, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc e na cidade de Celendín, província de Celendín. São duas localidades da região de Cajamarca nos Andes do Peru. Além desse período de pesquisa, novos relatos e testemunhos foram coletados em viagens curtas a ambas as localidades entre os anos 2016 e 2020. Algumas categorias articuladas, tais como bravo/manso, doce/salgado, voraz/disciplinado, apresentaram-se como indispensáveis na análise a fim de se chegar a uma compreensão da relação entre a sedução dos seres que habitam as lagoas e o repúdio à voracidade da mineração a céu aberto.

Relationships among the peasants and the lagoons in rural communities situated in the northern Andes in Peru are ambiguous. The lagoons, located at the top of the mountains, appear as ferocious entities in the stories of local people. However, when these waters were threatened by a mining project, the peasants defended these lagoons with their own lives. This work aims to analyse narratives concerning the metamorphosis of humans when they are seduced by these lagoons. The paper is based on ethnographic research conducted between 2013 and 2014 in the village of El Tambo, in the district of Bambamarca, Hualgayoc Province, and the town of Celendín, Celendín Province. Both localities are within the region of Cajamarca in the Peruvian Andes. Besides this period of research, new reports and testimonies were collected in both localities during short visits between 2016 and 2020. Certain categories, like wild/tame, sweet/savoury, voracious/self-controlled, are essential to the analysis in order to understand the relationship between the seduction of the beings that inhabit the lagoons and the repudiation of the voracity of open-pit mining.

*Voracity, Mining, Pacts, Prey.*

*Voracidade, Mineração, Pactos, Presa.*

Adriana Paola Paredes Peñafiel

## 1 Introdução

Na região de Cajamarca, norte andino do Peru, vive-se um cenário bastante agitado, já presente há cerca de dez anos. Nos anos de 2011 e 2012, algumas províncias da região foram submetidas a um estado de emergência. Desde o ano 2010, as lagoas Perol, Mala, Chica, Azul têm sofrido ameaça de morte por um projeto de mineração a céu aberto denominado Conga, na região do mesmo nome, que consistiria na ampliação de uma mina já operante, Yanacocha, que existe desde 1992/1993 e cujas reservas de ouro estão chegando ao fim. A compensação pela perda das lagoas residiria na construção de modernos reservatórios que, segundo a empresa, contribuiriam com uma melhor gestão das águas provenientes de chuva para as pessoas do campo.

Hoje, o projeto está paralisado em razão de uma greve organizada pelos habitantes locais, que expressaram o seu desacordo. Muitos camponeses e camponesas alegavam que mutilar as lagoas e montanhas e instalar lagoas artificiais era como amputar uma perna de um ser humano e colocar uma prótese. A forma como descreviam o território como um corpo também era atribuída às lagoas, que, para as mulheres camponesas, eram como os seios da terra por onde brota o que a alimenta. As lagoas são descritas aqui como seres que sentem, similar à pesquisa de De la Cadena (2015), no sul do Peru, sobre os seres-terra. Os seres-terra são entidades que emergem e desestabilizam o lugar que lhes foi imposto há 500 anos pela colonialidade e, nos últimos 200 anos, pelo Estado moderno, por não serem “só” natureza.

Em pesquisa etnográfica entre 2013 e 2014, uma das canções de resistência que eu escutava contra tal projeto tem como título “Água sim, ouro não”, cujo início diz: “Não há, não mais diálogo, como enganaram a Atahualpa, que não se repita a história! O povo unido jamais será vencido. Hoje mais que nunca, Conga não vaiiiiiiiii!”<sup>1</sup>. A enganação e a traição expostas na canção eram associadas a Ollanta Humala, que foi Presidente do Peru no período de 2011 a 2016, quando não inviabilizou o projeto Conga como prometido em campanha eleitoral. Humala tinha agido tal qual fez o invasor espanhol Francisco Pizarro, que após ter aprisionado o último Inca, Atahualpa, na cidade de Cajamarca, concordou em libertá-lo se esse pagasse o resgate com abundância de ouro e prata. Pizarro recebeu as riquezas, mas traiu o acordado e matou o Inca. Tais processos implicam a emergência de um mundo que Guaman Poma de Ayala (2015) já havia relatado há séculos: “o mundo ao contrário” a partir da sua experiência vivida da colonização que passa por cima de protocolos importantes com a terra, as pessoas e os deuses e que pulveriza a “centralidade” da produção de vida. Assim, é importante considerar que essas “traições”, aquela de Pizarro a Atahualpa e de Ollanta ao povo bambamarquino, podem se articular da forma como Rivera Cusicanqui (1984) explica: articulações de memórias “longas” e “curtas”. Essa reflexão faz sentido ao pensar sobre o medo de potenciais contextos infelizes, caso o ouro seja retirado de seu lugar apropriado porque o Estado pactuou com grandes empresários pelas costas dos camponeses e camponesas.

No entanto, alguns dos meus interlocutores em Cajamarca me relataram que,

1 ¡Manam Kachu, no más diálogo, como engañaron a Atahualpa, que no se repita la historia!; El pueblo unido jamás será vencido. Hoy más que nunca, Conga no vaaaaaaa!

Adriana Paola Paredes Peñafiel

sabendo que Atahualpa foi traído por Pizarro, os seguidores do Inca esconderam o ouro na lagoa El Perol, onde a empresa de mineração Yanacocha pretende instalar uma das cavas do polêmico projeto Conga. Outra versão deste relato também é exposto pelo professor de Bambamarca, Mejía Lozano (2013). Ele conta que desde que o ouro foi escondido na lagoa, ela adota filhos humanos. Os adotados sofrem uma transformação porque adquirem cornos de ouro e ganham a habilidade de transitar pelas águas que circulam por baixo da terra, saindo à superfície da lagoa para seduzir os humanos.

O anterior instiga a pensar que a defesa das lagoas por parte dos camponeses cajamarquinos durante o conflito está articulada a premissas importantes que têm relação com o desenho do seu mundo. Apesar destas lagoas serem temidas pelas pessoas por sua potência, a experiência de lutar por/com elas contra as intenções da empresa mineradora não parte do nada, do vazio, senão também de narrativas que evocam alguma ordem de mundo quando os seus projetos de vida se veem usurpados pelas múltiplas articulações não desejadas pela atividade econômica. Por isso a minha atenção aos relatos e às suas articulações ao novo contexto.

Assim, o objetivo deste trabalho é realizar uma análise de narrativas que tratam das lagoas e da metamorfose de humanos em não humanos quando são docemente seduzidos pelas mesmas fontes de água da região para chegar a uma compreensão do repúdio que expressam as pessoas à voracidade da mineração a céu aberto. Essa voracidade, que é atribuída aos não humanos, mantém paralelos com a voracidade dos espanhóis, também descrito por Guamán Poma de Ayala (2015), de quererem o ouro sem respeitar os protocolos que os locais mantêm com as naturezas. E também, de Humala, não sendo o único, evidentemente, presidente do país a ter tal atitude. Vale mencionar que minha intenção não é aprofundar no conflito em torno do projeto de mineração – como discutido em outro contexto em que explico o importante efeito da perda das fontes naturais de água (Peñafiel e Radomsky 2021) – mas sim mostrar como as narrativas se tornam parte inextricável da luta.

Para a análise, articulo algumas categorias que se fazem presentes nos relatos: bravo/manso, salgado/doce, voraz/disciplinado. Estas categorias estão associadas a tempos/humanidades que estão em conflito, tema que busco explicar adiante. Este documento se baseia em uma pesquisa de campo etnográfica entre os anos de 2013 e 2014 no povoado El Tambo, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc e na cidade de Celendín, províncias de Celendín. As duas localidades estão na região de Cajamarca. Em todo esse período, visitei a Rede de Bibliotecas Rurais de Cajamarca, na cidade de Cajamarca, onde estão compiladas as memórias dos camponeses e camponesas desde o ano de 1971. Além disso, houve viagens curtas às localidades citadas entre os anos 2016 e inícios de 2020.

Este artigo está dividido da seguinte forma. Posteriormente a esta introdução, faço a análise de dois relatos: um sobre a lagoa Mamacocha, que está compilado nas Bibliotecas Rurais de Cajamarca, e uma narrativa sobre a lagoa El Perol, que foi compartilhada e comentada por uma moradora do El Tambo em 2014 e que seria uma das lagoas sacrificadas para realizar uma das cavas da mina. Finalmen-

Adriana Paola Paredes Peñafiel

te, exponho as conclusões, nas quais realizo associações da voracidade das lagoas com a “fome” indisciplinada daqueles que cobiçam o ouro.

## 2 Retornando a Cajamarca

Entre os anos de 2016 e 2020, realizei viagens curtas à região de Cajamarca quando estava pesquisando sobre percepções de alterações na densidade de névoas e nas chuvas na região. Na cidade de Celendín, me encontrei com o Xavier, que, entre os anos 2013 e 2014, foi um interlocutor importante enquanto pesquisava a relação entre as águas e a mineração a céu aberto, especificamente o projeto Conga.

Xavier me sugeriu conversar com Oswaldo. Na sua chácara, Oswaldo gentilmente nos recebeu e, após a conversa, quando eu estava me retirando junto com Xavier, Oswaldo nos chamou novamente a certa distância. Eu não conseguia escutar, mas Xavier respondeu para ele em voz alta: “outro dia ficamos para almoçar, estamos apressados”. Oswaldo insistiu e Xavier concordou. De retorno à chácara de Oswaldo, ele falou que sua esposa, que estava preparando a comida, perguntava porque estávamos “desprezando” a sua comida. Desprezar é uma palavra que precisa ser destacada aqui porque está associada nos Andes à avareza, como é observado na pesquisa de Caballero (2013). Contudo, o possível desprezo pode se relacionar a outros fatores, a que mais adiante retornarei.

Voltando à anedota, houve um silêncio, porém entramos na casa e nos sentamos à mesa para compartilhar as batatas. Quando estávamos almoçando, Oswaldo e Xavier iniciaram a conversa sobre a empresa de mineração Yanacocha. Não quis interromper a fluidez e a espontaneidade da conversa ligando o meu gravador, então exponho aqui o curto diálogo que permaneceu na minha memória:

Xavier: Por que as lagoas têm se amansado? Antes eram bravas.

Oswaldo: Não sei. Antes, pelas redondezas da lagoa apareciam uns tourinhos de ouro às pessoas que passavam pelo entorno. Mas quem pegava para levá-lo para a casa tinha que alimentá-lo com açúcar branco a toda hora. E se não o alimentava devidamente, o tourinho comia os familiares. Estes (os familiares) adoeciam, ficavam muito magros e morriam em poucos dias.

Pesquisadora: E como as pessoas sabiam que o tinham que alimentar com açúcar branco?

Oswaldo: Nos sonhos, o tourinho ameaçava a pessoa, que se não lhe dessem de comer, comeria os filhos. Extrairiam sua gordura e sangue.

Xavier: E dizem que as pessoas às quais se lhe aparecem esses tourinhos são pessoas de bom coração.

Pesquisadora: Por que seria?

Xavier: Não sei, talvez porque eles iriam saber cuidar deles e alimentá-los.

A voracidade é um tema que chama atenção. Ela é descrita como uma fome indisciplinada que desrespeita protocolos e que também aparece nas denúncias

Adriana Paola Paredes Peñafiel

de Guamán Poma (2015) de Ayala em torno de 1600 sobre os invasores espanhóis que só pensavam em ouro. Tristan Platt (2002, 150) destacou a associação entre a voracidade e o que não é deste mundo ao analisar os protocolos do parto e os cuidados pós-natais das mulheres bolivianas para tornar seus recém-nascidos em gente: “a construção da pessoa índia andina surge, pois, da conciliação entre a voracidade dos antepassados pagãos e as disciplinas alimentares da sociedade andino-cristã”. Ou seja, humanizar implica controlar a fome indisciplinada daquilo que nasce para “este lado do mundo”.

De forma similar, Arnold e Yapita (2018) explicam que as mulheres da comunidade Qaqachaka na Bolívia aprendem desde pequenas a cultivar a habilidade de envolver, porque são elas as que envolvem nas suas barrigas o feto que nascerá para o mundo. O que nasce da envoltura das mães para “este lado do mundo”, conforme a interpretação de Pazarella (2017) do texto anterior, não deve ser desta humanidade, por isso, a importância de “humanizar” o que é parido da barriga da mãe. Agora, sobre a lagoa Mamacocha, que irei examinar na seguinte seção, ela também é uma Mãe: Mamacocha é Mãe Lagoa e o que sai dela também não deve ser deste mundo, como veremos.

## 2.1 Os paralelos entre os corpos das lagoas e das pessoas

Para poder entender os encantos da lagoa Mamacocha, uma das lagoas da região de Conga a que se referia Oswaldo, cabe considerar os encantados como entidades mais-que-humanas, como destacam Durazzo e Segata (2020), que estabelecem um vínculo com as pessoas locais por meio da habilidade de se transformar, ou seja, de adquirir características físicas de outros seres para se comunicar com a humanidade deste lado do mundo. Estes entes têm a capacidade de transitar entre os mundos, e as pessoas só se tornam encantadas caso aceitem comer da comida oferecida ou os presentes ofertados por seus anfitriões. Ao aceitar, a vítima permanece cativa no mundo do outro. Em Cajamarca, este é o grande temor dos camponeses e camponesas, já que as pessoas que respondem aos apelos não reconhecem mais os parentes, vizinhos e sua comunidade. As vítimas são “adotadas” por estas entidades. A intencionalidade destes seres que seduzem e fazem ver coisas que não são reais é associada à presença e às motivações de pessoas de fora – da capital, Lima, ou outra grande cidade, em geral – que seduzem e cativam os locais.

No povoado El Tambo, dentro do distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, os camponeses e camponesas alegam que a lagoa Mamacocha, que está em um dos pontos mais altos das montanhas, nutre as suas terras e os seus corpos com a mesma água com a qual ela se alimenta. A lagoa não está entre as que seriam diretamente alvo de intervenção, no entanto, os camponeses e camponesas do El Tambo alegam que Mamacocha “secaria” caso as outras lagoas, El Perol, Azul, Cortada e Mala, que estão localizadas na província de Celendín, sofram intervenção por parte da empresa mineradora. As pessoas também afirmam que se Mamacocha “secar”, as pessoas também “secariam”, ou seja, se tornariam pessoas

Adriana Paola Paredes Peñafiel

muito magras e sem força para trabalhar a terra. E estes não são corpos desejados para as comunidades camponesas.

Todas as águas das lagoas circulam pelo corpo da montanha para serem distribuídas pelas nascentes d'água. Para que a água alimente a terra dos camponeses, as pessoas a guiam para as suas terras ao desenhar os canais artesanais nas terras e encostas. A circulação de fluxos permite alimentar os rios, a terra, as famílias, os corpos. Como visto por Dépaz Toledo (2015) ao analisar os Manuscritos de Huarochiri<sup>2</sup>, ações humanas, tais como tecer, cantar, criar ou plantar, implicam dar continuidade ao curso do que vitaliza. Então, guiar as águas para nutrir as parcelas semeadas não pode ser traduzida como uma ação instrumental. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Caballero (2019) explica que um corpo acostumado com certo tipo de clima, de comida ou bebida é um corpo transformado. Ou seja, voltando para o nosso caso no norte do Peru, um corpo nutrido pela água de Conga é um corpo diferente daquele que bebe água de outra fonte.

Assim como as pessoas de Bambamarca e Celendín têm defendido Mamacocha com as suas vidas, as lagoas não são confiáveis. As pessoas me contaram que durante as noites de vigília à Mamacocha nos meses de conflito, a lagoa seduzia as próprias pessoas que a estavam defendendo. Não era incomum os relatos sobre certos incidentes enquanto vigiavam a lagoa. Alguns contavam que, em alguma ocasião, tinham que puxar os seus colegas pelo poncho porque, em vez de transitar pelo entorno, estavam entrando nela, sem se dar conta. Para os que estavam se deixando encantar e foram salvos pelos seus companheiros um pouco antes, confessaram que eles viam um caminho e não percebiam que estavam entrando na lagoa.

Em outros casos, eles diziam que quando estavam dormindo, acampando para vigiar, acordavam e enxergavam uma mulher muito bonita que os chamava para dentro da lagoa. Além desses relatos, alguns são ainda mais impressionantes: camponeses fiéis da igreja pentecostal e igualmente defensores das lagoas compartilharam comigo que eles defendem as lagoas para que elas não os levem mais, e seu dever era de proteger as almas que não enxergam serem moedas de troca entre o Diabo e o empresário da mineração (Peñafiel 2022).

Voltando ao diálogo que descrevi no início, a voracidade de Mamacocha girava em torno de que “antes” era brava e que, com o tempo, havia se acostumado às pessoas que começaram a habitar as alturas. Uma pista a seguir sobre o que significa ser “bravo” é o estudo de Nantes Cruz (2002) no Maciço Colombiano, onde os camponeses e indígenas yanaconas atribuem a qualquer entidade virgem os qualificativos de brava ou selvagem para habitar, povoar, semear, ou seja, amansar ou humanizar. Nas narrativas em Cajamarca, às vezes é utilizada a palavra “má” em vez de brava, assunto que não deve ser confundido com a dicotomia bem/mal trazida pelos invasores espanhóis e sim como a potência da entidade.

Ao mesmo tempo, para Nantes Cruz (2002), a categoria de “bravo” é também associada ao lugar onde residem os antepassados e outras entidades mais que humanas que são estranhas aos humanos. De acordo com a mesma autora, o bravo pode estar associado ao mundo dos anormais e dos compactua-

2 *Deuses e Homens de Huarochiri* é um manuscrito em quéchua composto entre os séculos XVI e XVII. Trata das deidades e as suas relações com os humanos na província de Huarochiri, região de Lima, antes da chegada dos europeus. Estas narrativas foram recolhidas por ordem do espanhol Francisco de Ávila, com a finalidade de extirpar idolatrias.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

dos, que são aqueles que apresentam condutas não aceitas pelas comunidades, como não compartilhar recursos e realizar pactos com o Diabo para ascender socialmente do dia para noite, como visto também em Glass-Coffin (2002). Na pesquisa realizada em Conchucos, Ancash, no Peru, Venturoli (2019) mostra como as relações entre os humanos e as montanhas, chamadas de *awilitus*<sup>3</sup>, são reguladas pelas categorias selvagem e manso ou domesticado. A autora explica que a palavra *awilitus* remete aos antepassados e não está vinculada a uma família específica senão à comunidade. Podemos também ver que Mamacocha (Mãe lagoa) também não está associada a uma família específica, pois as mulheres camponesas do El Tambo me explicaram que a lagoa distribui a água igualmente às pessoas das comunidades – como faz uma mãe com seus filhos. Ela não deixa alguém sem ser nutrido por suas águas e por isso, vale ressaltar, é visto como insulto que alguém não deixe o outro irrigar a sua parcela de batatas com a água que é para todos.

Na mesma pesquisa, Venturoli (2019) explica que compartilhar comida, o lugar e a comunicação é importante, mas sempre considerando que essa relação não é simétrica. Os *awilitus* são os mais fortes e com quem se deve negociar. Interessante a ênfase que a autora dá ao lugar, já que tanto as pessoas das comunidades como as montanhas compartilham um projeto de vida juntos. Isso me faz recordar que uma vez em campo uma camponesa explicou-me que aqueles que não defendiam as lagoas em questão não se alimentavam das batatas nutridas pelas águas de alto das montanhas. Nesta visão, a posição alienada parece ser assumida quando se deixa de participar da regra da reciprocidade, como também visto em Taussig (2010), e colabora para tornar o mundo onde “tudo é comprado”, como descrito para mim pela interlocutora. Tal mundo não seria desejado porque naquele em que se vive, os alimentos nascem, crescem, estão disponíveis para as pessoas a partir da relação com o ambiente. O “nascer” é sumamente importante porque implica que o que vitaliza emerge da circulação da água, enquanto que a empresa de mineração propõe que as pessoas dependam da água bombeada por ela mesma por meio dos reservatórios.

3 Articulação do quéchua da palavra em espanhol *abuelitos*, que seria o diminutivo de *avós*.

275



Figura 1: Lagoa El Perol, agosto 2014.

Fonte: acervo da autora.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

Assim, valendo-me das pistas de Nantes Cruz (2002) e Venturoli (2019), apresento na seção seguinte duas narrativas sobre as lagoas de Conga. A primeira, uma narrativa que está exposta em Mires Ortiz (2008a), que se intitula “Todo encanta: La Mamacochoa”. Depois, apresentarei o caso da lagoa El Perol, cujo relato foi compartilhado por uma moradora do El Tambo, Bambamarca.

### 2.1.1 Mamacochoa: sobre transformações e retenções indevidas

Todo encanta

La Mamacochoa

Antes, a lagoa era muito brava.

Havia uma jovem que ia todos os dias pastar suas ovelhas próximo à Mamacochoa. Ia bem de madrugada e retornava quando já estava escuro, já quando se terminava a oração. Levava não mais que a sua aveia ou grãos de milho torrado com a sua rapadura para comer.

Um dia a pastora não chegou ao seu casebre nem chegaram as ovelhas ao curral. Seus pais a procuraram por dias, choraram, choraram e não a encontravam. Numa manhã de sol, o pai da jovem estava sentado em um buraco e, de repente, fica em pé e a vê penteando-se com uma mulher loira ao ritmo do canto da lagoa e logo as duas mergulharam para dentro da lagoa. Então, o pai contratou quatro homens com as suas cordas cada um e se esconderam atrás da pedra. Quando apareceram as mulheres [a mulher loira e a pastora], lançaram o laço somente à jovem e a levaram depressa porque a lagoa se fechou com névoa e começou a chover. A jovem gritava:

Mamacochoa, Mamacochoa, não me deixe!

Depois a amarram a um pau. Mas ela não comia nada do que lhe davam.

Dizem que seu corpo estava puro cabelo e os pés pareciam cascos duros.

Ela dizia que a sua Mamacochoa somente lhe dava balas e frutas. Não durou nem oito dias, morreu dizendo para que a deixassem retornar a sua Mamacochoa<sup>4</sup> (Mires Ortiz 2008a, 59-60).

Analisemos por partes. De la Torre (1986) sugere que alguns dos problemas desta natureza podem ser compreendidos por meio de diferentes tempos, e utiliza a categoria tempo-humanidade a partir da sua pesquisa na comunidade rural de Porcón, também na região de Cajamarca. A autora explica que ao se referir aos tempos de hoje, deste lado do mundo, os camponeses e camponesas fazem referência ao tempo da sua humanidade, quando se cultivam as batatas, desenhando a terra e guiando as águas, e os produtos que nascem da terra são cozidos, servidos com pimenta e sal e compartilhados com os parentes e as visitas. É importante também ressaltar os atos de sociabilidade neste tempo-humanidade, compartilhar os alimentos, sempre receber e nunca desprezar, como explicado na seção anterior. Caso contrário, o alimento não retorna para a pessoa que alguma vez a refutou.

4 Original: *Todo encanta. La Mamacochoa. Antes la laguna era muy brava. Había una mitaya que se iba todos los días a pastear sus borregas cerca de la Mamacochoa. Se iba bien madrugada y volvía oscuro, ya cuando la oración se cerraba. Llevaba no más que avenita o canchita con su chancaca para comer. Un día ya no se asomó a su choza ni las wishas a su huatana. Sus papacitos la buscaron días, lloro, lloro y no lo encontraban. Una mañana de sol, el papá de la mitaya estaba sentado en una huecadita y de pronto se para, lo ve peinándose con una gringa al canto de la laguna y después se zambulleron las dos. Entonces, el señor contrató cuatro hombres con su soga cada uno y se escondieron tras de una piedra. Cuando asomaron las mujeres le echaron lazo a la mitaya no más y lo llevaron corriendo porque la laguna se cerró de niebla y comenzó a llover. La mitaya gritaba: - ¡Mamacochoa, Mamacochoa, no me dejes! Después la amarraron a un palo. Pero no comía nada de lo que le daban. Su cuerpo dizque estaba purito pelos y los pies parecían cascos. Decía que su Mamacochoa le daba solo caramelos y frutas. No duró ni ocho días, se murió diciendo que la dejen ir a su Mamacochoa* (recolhido por Manuel Angulo León, de Asunción, Cajamarca).

Adriana Paola Paredes Peñafiel

Neste lado do mundo existem os resquícios do passado, o tempo de outra humanidade, principalmente nas cavernas, onde descansam e esperam o retorno ao mundo presente. Este outro tempo-humanidade também é chamado de *Viejakuna*, como assinalado por De la Torre (1986). A *Viejakuna* é personificada por uma anciã antropófaga, avó paterna de duas crianças. As crianças são ameaçadas de serem comidas pela avó e sobem ao céu, onde se convertem em Sol e Lua. A anciã morre e do seu corpo nascem plantas silvestres. Estes relatos são importantes porque provocam reflexões sobre a humanidade passada, que comia carne crua e os órgãos vitais das pessoas. No tempo presente, existem alguns resíduos do passado, como flora e fauna e uma fisiografia do passado, com a qual se deve ter um certo cuidado, tais como as lagoas e as cavernas.

Estas plantas silvestres que nascem do corpo da anciã são insípidas, duras, não passíveis de serem cozidas e são comuns nas alturas, onde os animais são levados pelas pastoras para serem engordados. Mas a potência dessa humanidade que está hoje abaixo da terra é vigente. Em outras versões da *Viejakuna*, a mulher continua andando por aí, mas, por ser antissocial, aparece pouco.

Seguindo o relato sobre Mamacocha, aparece a vítima, uma jovem pastora que se desloca até a parte alta com os seus animais para que estes se alimentem com plantas silvestres. De acordo com uma informante durante a pesquisa, as filhas saíam das suas casas de madrugada com os animais e permaneciam até o final da tarde, já escuro, enquanto os pais permaneciam para trabalhar na chácara. Então, os pais residem em uma área situada em uma altitude mais baixa, onde se pode plantar batata, uma vez que nas alturas esses tubérculos não crescem.

Veja-se bem que antes do rapto, a vítima do relato levava milho torrado, ou seja, cozido ao fogo ou sol. Não é demais mencionar que o fogo é um operador central na redução de alimento a objeto, como apontado por Lévi-Strauss (1990). O sal e a pimenta são ingredientes interessantes porque retiram do que nasce da terra a sua capacidade de agir e de entrar em contato com a pessoa como se fosse outra pessoa. Ela também leva rapadura, que é um doce artesanal diferente do açúcar branco, o qual discutirei depois.

Ainda, quando a jovem não retorna, nem os seus animais, os seus pais a procuram desesperadamente. Este aspecto é importante porque expõe a retenção por parte dos pais com relação à filha, que é filha única. Supõe-se que é única porque no resgate são contratadas pessoas, não aparece algum irmão ou algum parente. Segundo Spedding (2011), não deixar a filha constituir outra família é uma recusa ao ciclo de produção de vida. Só que quando a vítima retorna, não retorna humana senão com um corpo transformado. Esta transformação pode ser analisada como uma retenção indevida como já exposto no estudo de Rivera Andía (2002). O mesmo autor adverte que a retenção pode produzir morte em vida, já que na parte última do relato a vítima aparece com cascos e pelos, ou seja, como uma besta.

A besta pode ser associada a uma mula que nasce de duas espécies diferentes, algo anormal, e também é um animal dos domínios das entidades do submundo como afirmado por De la Torre (1986).

Embora o relato não exponha os detalhes, a pastora parece ter respondido aos

Adriana Paola Paredes Peñafiel

apelos de Mamacocha. Em outros relatos, por exemplo, sobre a lagoa Yahuarcocha em Mires Ortiz (2001), aparecem os casos de frutas na beira da lagoa, frutas estas que não crescem nos Andes e que seduzem as crianças e os jovens: segundo consta, ao tentarem alcançar a fruta, a árvore é engolida junto com a vítima pela lagoa. Em 2016, o camponês e professor da comunidade, Antônio, me explicou que ao se dar açúcar às lagoas, elas se tornam mansas. Assim, elas não teriam medo da pessoa, nem a pessoa teria medo delas. Similar explicação foi proporcionada pela mãe de Antônio, dona Sara. Quando lhe perguntei sobre as lagoas bravas, ela respondeu: “Agora já não são assim. Agora, há muitas pessoas morando na alturas e as lagoas já se acostumaram a conviver”. Em outro momento, quando discutimos sobre o mesmo tema, ela completou: “Assim como nós nos acostumamos com você”.

Assim, podemos entender que o ato de deixar doces nas lagoas para não ser devorado por elas funciona como uma forma de mostrar uma relação recíproca, dentro das normas sociais da comunidade, onde dar e receber é norma por excelência. É por isso que na lógica de Sara, o povoamento de áreas antes desabitadas estimulou a convivência, ainda que tensa, entre as lagoas e as pessoas. Ou, como ainda falou, as lagoas se acostumaram às pessoas, e embora existissem alguns mal-entendidos, isso depende muito da relação política entre as partes.

Mas por que o açúcar branco? Uma outra interlocutora que foi pastora quando jovem me relatou que, para ela, os alimentos eram tal qual os do relato: milho torrado, aveia e rapadura. As frutas, tais como bananas ou laranjas, que são do litoral ou da selva (terras baixas da Amazônia), eram raras na região e muito caras. Eram desejadas sim e ela via essas frutas nos mercados da região; no entanto, era muito dispendioso comprar. O açúcar era proibido por sua avó porque o risco era perder os dentes pelo seu consumo. Então, o açúcar branco é um produto raro, doce, mas não é bom para a saúde e dele gostam as lagoas. Para os habitantes, o ato de oferecer é para humanizar a lagoa pela lei do intercâmbio mais do que usar os poderes do açúcar para enfraquecer as afecções predadoras de um corpo caçador.

Continuando, um dia, o pai a encontra penteando-se em companhia de uma mulher de cabelos loiros. Segundo Mas (1988), a mulher loira, chamada de *Duenda* na região, é um ser que não é deste lado do mundo e aparece como esbelta, muito bonita, com cabelos longos e sedosos até a cintura, que seduzem os homens com poder, riqueza e vida longa. Quem ceder às suas tentações se torna compactuado, alguém que realiza o pacto e entrega o seu corpo, sua alma e até a sua consciência. Neste caso específico, vemos a jovem com a mulher loira. O ato de se pentear (com e como a mulher loira) significa que a vítima se torna tão sedutora como a sua captora.

Justifico o anterior porque de acordo com Arnold (1997), nos Andes, o cabelo é um objeto de desejo, e um dos atos mais sensuais que as mulheres podem realizar é desatar, lavar e pentear o seu cabelo. De outro lado, uma mulher casada não pode fazer isso em público, pois é contra as normas da comunidade. A jovem está ao lado da mulher loira, escutando o canto da lagoa.

Depois, a jovem entra na lagoa – o que quer dizer que ela atravessa os dois

Adriana Paola Paredes Peñafiel

mundos, exatamente como faz a *Duenda*. De La Torre (1986, 67) explica que as lagoas são consideradas como a “porta final dos condutores subterrâneos que se comunicam com as profundezas da terra”. É pelas lagoas que aparecem as entidades do submundo para roubar a vitalidade dos humanos, que estão deste lado do mundo. Sobre a vitalidade, podemos entender como aquilo que nutre o corpo humano. Estas entidades impedem que as suas vítimas possam ser alimentadas por sua família deste lado do mundo, cortando o vínculo entre elas. Não aceitar alimento implica “desprezar”, problema que eu já havia mencionado no início do texto, ao relatar a minha anedota em Celendín. Portanto, aos poucos compreendi que colocar à prova as relações com pessoas conhecidas (Xavier) e estranhas (eu mesma) é também um modo de se relacionar com essas entidades das quais se desconfia. Como aparentemente todos se metamorfoseiam em formas humanas, qualquer um pode vir a ser.

Houve uma tentativa dos pais de recuperar a sua filha e conseguiram amarrá-la a um pau para que ela permanecesse fixa à terra da família. Este aspecto é interessante porque os pais contrataram pessoas para lançar uma corda até ela, puxá-la para fora da lagoa e amarrá-la na propriedade rural, o espaço humano, o que seria uma forma de destruir o perigoso vínculo entre a jovem e Mamacocha. Em Rivera Andía (2002) também é exposto que em um caso em que uma entidade que não era deste lado do mundo agarrou uma jovem, a família teve que amarrar os restos da entidade perto do rio e fora da caverna que é a sua moradia, justamente para colocá-lo em uma situação similar à de sua vítima: estar fora do seu mundo.

Finalmente, o corpo da vítima está se transformando porque aparecem cabelos pelo corpo e os pés parecem cascos que apresentam características de uma besta. Ela não se acostuma a viver com sua família; pior, Mamacocha retira dela a capacidade de receber alimentos e a possibilidade de compartilhar alimentos junto com os seus pais. Aqui, ainda que em contexto bastante distinto, Fausto (2002) propõe que a alimentação pode ser entendida como um dispositivo de corpos aparentados. Quer dizer, o processo de familiarização implicaria comer “como” e “com”, e não proceder assim implicaria recusa do aparentamento. Ato contínuo, tal recusa implicaria estar na posição de inimigo. Assim, o que define a sua renúncia à humanidade é que ela não come mais os alimentos que antes costumava, pois agora quer frutas e balas (de açúcar industrial), em contraposição às tradicionais batatas temperadas com sal e pimenta da alimentação andina<sup>5</sup>. O não reconhecimento dos seus se revela quando a jovem reconhece a lagoa como sendo sua mãe. A vítima alega que é alimentada com balas e frutas por Mamacocha que, como antes mostrei, são raras de serem encontradas nas partes altas da região. Finalmente, morre depois de oito dias, período que aparece também em outras narrativas, tal como em Ricard Lanata (2009), em que o corpo retorna ao seu antigo mundo do qual foi raptado. Nesse período, as pessoas não podem engolir os alimentos oferecidos pela família, problema que Rivera Andía (2002) explica como um bloqueio dos fluxos do corpo humano. A incapacidade de poder engolir alimentos do local também pode ser associada à proposta da empresa de

5 Vale mencionar que essa transformação em que a pessoa não reconhece os seus, também é similar à como as pessoas de Cajamarca me descreveram aqueles que pactuaram com as minas. Os beneficiados pelas minas são descritas como pessoas que quando crianças brincavam com os demais e, agora, não reconhecem os da comunidade, não cumprimentam, não querem sentar nem comer junto. Além disso, foi comentado que a primeira coisa que fazem ao receber o dinheiro da mina é comprar camionetes similares aos que usam os engenheiros. E, ainda, em vez de oferecer carona aos outros que não obtiveram compensação e dependem de transporte coletivo para ir até a cidade de Cajamarca, lhes cobram passagem. Só reconhecem o dinheiro.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

mineração Yanacocha. Yanacocha, ao colocar reservatórios artificiais que não têm conexão com as naturezas, busca bloquear os fluxos de águas que circulam pela terra e pelas montanhas. Dessa forma, a terra, as montanhas e as pessoas não podem ser nutridas pelas águas que nascem na região de Conga e, ao não serem vitalizadas por estas águas, morrem.

Veja-se que o rapto da pastora se refere à fome indisciplinada de Mamacocha ou à sua voracidade. Mamacocha é uma mãe das comunidades; no entanto, a água que nasce dela nutre às pessoas seguindo certos protocolos: guiar a água nos sulcos das encostas e plantações para alimentar as batatas. A agricultura realiza a mediação da potência das suas águas e é o que podemos associar ao processo de humanizar. Sem mediação, o encontro pode ser catastrófico, porque torna o sujeito cativo dela. Vamos a outra lagoa de Conga, El Perol.

### 2.1.2 *El Perol: o mal-entendido e o pacto perigoso*

Sobre a lagoa El Perol, uma moradora do El Tambo, dona Vila, compartilhou um relato em 2014 no mesmo dia em que íamos vigiar as lagoas. Perdi a comunicação com ela posteriormente porque as pessoas do El Tambo suspeitavam de que ela tinha pactuado secretamente com a mina Yanacocha, já que seus parentes tinham terras na região de Conga. Mas quando recém nos conhecemos e sabia que eu iria até Conga junto a uma delegação de camponeses, Vila não quis que eu fosse sem comer. Foi quando estava saboreando suas batatas que ela me relatou que quando era pequena, morava perto de uma das lagoas da região de Conga e que em algumas ocasiões a lagoa “puxava” pessoas para dentro. Além disso, pelo depoimento de Vila, a lagoa podia também “confundir-se” com quem comia ou ainda “tentar” quem se aproximava. Abaixo, nas suas palavras:

Vou lhe contar sobre os empregados do patrão de Cajamarca. Minha avó me contava que ele empregava camponeses, como não havia muita gente antes, ele criava os seus muitos animais. Próximo à lagoa El Perol, havia uma única casa. Lá, eles moravam e foram os trabalhadores levar as batatas e a junta de touros para Cajamarca. Pela lagoa, passando por aí, a névoa os tapou, e depois se abriu e olharam para uma macieira. Olharam para a [árvore de] maçã e um começou a puxar, os outros a recolher. Desapareceu a maçã e [também] o senhor que puxava. A maçã era de ouro. O trouxeram de volta com quatro cavalos. O patrão trouxe três curandeiros de Huancabamba para retirar o senhor porque este saía de vez em quando com [auxílio de] cordas. O senhor contava que a água da lagoa estava em uma panela de ouro. Por dentro, é um povoado. É muito lindo. Na lagoa, há um cerro, nas terças e sextas-feiras abre as suas portas, as pedras gigantes são movidas e, para dentro, tudo é ouro. Não é para qualquer um. É para quem tem o seu dom ou algo assim. Antes, ninguém se aproximava da lagoa porque não saíamos [mais], as vacas iam tomar água e desapareciam. [...]. Se você tem sorte, a montanha te dá. Um dia estava com meu pai. Ele me

Adriana Paola Paredes Peñafiel

dizia que não se olha para as lagoas, senão elas poderiam me fazer ficar. Abriu-se uma nuvem e apareceu uma galinha com pintinhos. Eu avisei meu pai, mas ele me disse para não falar. E a galinha desapareceu. Tem que esperar passar, e aí era para nós, mas ele tinha que dar açúcar (Dona Vila, El Tambo, janeiro de 2014).

Ela ainda contou que há outras lagoas com semelhantes características na região, tal como a Cortada Chica, que comeu muita gente. Cerca de cinquenta desaparecidos são mencionados, e ninguém fala disso.

Existem vários aspectos a serem destacados no relato. A lagoa provoca, põe coisas tentadoras à disposição da pessoa para que sejam recolhidas. Em outra narrativa compilada em Mires Ortiz (2008b), o ouro é descrito como a própria entidade que “come” e por isso quando as pessoas levam os objetos de ouro para sua casa, elas mesmas vão secando, ou seja, ficando sem gordura, sem sangue, ficam amarelos como o ouro. Isto não é diferente de um dos trabalhos clássicos de Nash (1993). A autora relata a experiência de trabalhadores das minas de estanho em Oruro, Bolívia. Nela, analisa como os mineradores sentiam os seus olhos e pulmões serem comidos pela mina enquanto eles obtinham o mineral do subsolo, em troca de um salário estável.

No relato sobre a lagoa El Perol, Vila explicita que só havia uma casa. Portanto, a lagoa não estava acostumada com a presença humana, então o atributo “selvagem” se aplicaria à região de Conga.

Nesta narrativa aparece outro elemento importante: a névoa. Segundo o estudo de De la Torre (1986), a névoa está impregnada de perigos porque pode deixar alguém tonto e torná-lo mais vulnerável a responder ao apelo das entidades do submundo. A névoa também desvia a vítima do caminho certo, algo sempre exposto nos relatos, e a pessoa se distrai porque algo chama sua atenção, ou seja, responde ao chamado. Nos textos de Mires Ortiz (2001, 2008a, 2008b), a névoa é descrita como algo que sai caminhando pelas quebradas e rios, como se fosse um rebanho de ovelhas que vai avançando pelas montanhas.

A seguir, o que seduz os trabalhadores é uma fruta que não cresce em Cajamarca, são maçãs cultivadas na costa do Peru. Seguindo com o relato, as maçãs eram de ouro e o ouro engole. A vítima sai de vez em quando amarrada pelas entidades que habitam a própria lagoa, fato semelhante à história anterior, e isso implica o vínculo perigoso entre a lagoa e a vítima da narrativa. Vila explica que o ouro, podendo estar na forma de maçãs, como no caso, arrasta as pessoas, as captura, as agarra, mas essa captura também pode ser entendida pelo desvio da pessoa em sociedade, já que se tornou gulosa, ávida, imoral, com desejo ardente de possuir coisas.

Dona Vila esclareceu um pouco mais a partir de seu relato. Ela disse que seu pai, que era curandeiro, podia mediar os desejos de cada entidade do cosmos. Viveiros de Castro (2002) já tinha definido o xamanismo amazônico como a habilidade de certas pessoas de cruzarem deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades específicas, de modo a administrar as re-

Adriana Paola Paredes Peñafiel

lações entre estas e os humanos. Dona Vila, ao explicar-me sobre a habilidade do pai, disse que ele sabe “decifrar” os pactos, o que tinha que se dar em troca, como rejeitar para não ser seduzido, e como saber se algumas coisas são realmente para certa pessoa, por exemplo, um presente, sem ter que dar alguma coisa em troca, além do açúcar. O pai, como curandeiro, sabe como manipular essa situação politicamente com a lagoa. Vila explicou que seu pai sabe que as coisas que aparecem no caminho não são colocadas para se recolher “sem permissão”, pois geralmente aquilo implica alguma troca. É por isso que o pai dela sempre deixava “doces” (ou açúcar branco) como resposta aos apelos da lagoa, e, ao mesmo tempo, deixando explícito que ele mesmo não seria a oferenda a ser dada em troca, mas que oferecia o doce em troca do seu presente.

Como no relato anterior, vemos aqui que alguém responde aos apelos da lagoa e é agarrado e mantido em cordas para seguir em cativeiro. Veja-se bem que o curandeiro aparece como mediador na história de Dona Vila e que é ele que consegue romper esse vínculo vicioso.

### **Considerações finais**

As relações apresentadas a partir da análise dos relatos sobre as lagoas Mamacocha e El Perol sinalizam a possibilidade de um “mundo ao revés” onde a potência do tempo passado se atualiza para dar coerência a uma situação a ser enfrentada: a voracidade da mineração a céu aberto.

Os relatos discutidos no texto advertem sobre as possíveis consequências quando as regras de reciprocidade não são honradas. Temos aqui uma versão forte no caso de Mamacocha: os pais retêm a filha em idade núbil e ela, ao andar em território bravo, ficou exposta a ter seu corpo raptado pelos habitantes de lagoa. Nessa nova relação, um dos sinais de transformação é que a vítima vai ganhando novos hábitos alimentares provenientes do seu captor. Para os pais, a filha morre; para a lagoa e a entidade que aparece junto, trata-se da transformação de um outro em filha de Mamacocha.

Ou, as pessoas desaparecem, como é o caso do relato do El Perol, quando ao aceitarem aquilo que “aparentemente” está à disposição, abre um caminho para a produção de uma nova relação onde quem respondeu ao convite se torna cativa de um outro mundo.

Contudo, o caso da mineração se torna muito mais perigoso porque não se trata da perda de uma filha amada ou de um trabalhador, senão de interromper vínculos sociais de comunidades inteiras cujo dinamismo constituem o coletivo. A mineração torna a situação mais grave porque parece contar com mediadores poderosos para poder acumular as toneladas de ouro que se propõem a extrair das entranhas da terra. Essa mediação, que envolve um pacto que Taussig (2010) e Nash (1993) descrevem como diabólico, é escondida das pessoas locais; justamente elas, então, ao final chegam a ser os objetos de troca dessa negociação. Quer dizer, com a mineração moderna, o pacto é mais caro e o resultado da traição consiste em uma destruição muito mais agressiva.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

O que demonstra esta pesquisa é que as premissas de mundo expostas nos relatos de Mamacocha e El Perol são evocadas na experiência do medo e da possibilidade de perder autonomia na “mediação” com as lagoas, que apesar da sua potência brava, fornecem a vitalidade ao corpo dos andinos: a água proveniente das lagoas da região de Conga. Como mencionei na Introdução, estes relatos fazem lembrar a ordem de mundo cajamarquino diante da ameaça e não é à toa que as pessoas, como dona Vila, tenham compartilhado estas histórias em um momento tão crítico. Os relatos são a evidência de que a possibilidade do mundo ao revés está mais próximo do que nunca, ao se aceitarem as propostas da mina.

A sedução que o doce provoca afeta não somente os camponeses e camponesas como também Humala, ex-presidente antes citado, e outros presidentes do Peru que ao responder aos apelos das empresas de mineração se tornam, além de retentores, traidores. Em sua campanha eleitoral, Humala professava a água em vez do ouro; uma vez presidente, passou a falar que queria ambos, a água e o ouro, sendo que para os camponeses isso seria impossível. A fome é indisciplinada: não importa quantas pessoas irão comer o projeto de mineração. Comer aqui se refere ao sentido dado por Taussig e Nash, visto que a mineração vai consumindo o corpo das pessoas e os torna em corpos transformados: bebem água de fonte desconhecida, não se importam com os vínculos sociais, não reconhecem os vizinhos e rompem com as regras de reciprocidade. Da mesma forma, o presidente não distinguia mais quem realmente o apoiou em sua candidatura presidencial. Parecia, então, ser muito tarde para humanizá-lo ou amansá-lo. Havia se tornado tão guloso como Pizarro e Yanacocha.

283

## **Agradecimentos**

Agradeço às pareceristas pela avaliação criteriosa deste artigo.

Recebido em 02/03/2022

Aprovado para publicação em 06/02/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>)

Adriana Paola Paredes Peñafiel

## Referências

- Arnold, Denise, e Juan de Dios Yapita. 2018. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise. 1997. *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Ciase.
- Caballero, Indira. 2013. "Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos". *Ilha – Revista de Antropologia*, 15, nº 1-2: 123–48. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p123>
- Caballero, Indira. 2019. "Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: Sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru)". *Revista de Antropologia*, 62, nº 2: 382–402. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.139699>
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- De la Torre, Ana. 1986. *Los dos lados del mundo y del tiempo: Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED.
- Dépaz Toledo, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochiri*. Lima: Ediciones Vicio Perfecto.
- Durazzo, Leandro, e Jean Segata. 2020. "Intercosmologias: humanos e outros mais que humanos no nordeste indígena". *Espaço Ameríndio*, 14, nº 2: 185–98. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.106994>
- Fausto, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana*, 8, nº 2: 7–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Glass-Coffin, Bonnie. 2002. "El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú". *Revista Andina*, nº 35: 129–43.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 2015. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: BNP.
- Lévi-Strauss, Claude. 1990. *The Raw and the Cooked: Mythologiques*, v. 1. Chicago: Chicago University Press.
- Mas, Ibérico Luis. 1988. *Los hijos sobrenaturales*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.
- Mejía Lozano, César. 2013. *Las historias del abuelo*. Chota: Ediciones Wayrak Chota.
- Mirez Ortiz, Alfredo. 2001. *Los seres de más acá. Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Mirez Ortiz, Alfredo. 2008a. *Cosmovivencia. La concepción del mundo desde la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Mirez Ortiz, Alfredo. 2008b. *El pueblo del pueblo. La vida del antiguo en la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Nantes Cruz, Beatriz. 2002. *De lo bravo a lo manso: Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Nash, June. 1993. *We eat the mines and the mines eat us. Dependence and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Paredes Peñafiel, Adriana Paola, e Guilherme Radomsky. 2021. "‘Água é vida’: polí-

Adriana Paola Paredes Peñafiel

- tica, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru”. *Revista de Antropologia* 64, nº 1: e184476. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184476>
- Paredes Peñafiel, Adriana Paola. 2022. “Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: Reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru”. *Ilha – Revista de Antropologia* 12, nº 2: 116–33. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e79175>
- Pazarella, Francisco. 2017. “A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais”. *Horizontes Antropológicos*, nº 48: 129–49.
- Platt, Tristan. 2002. “El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños*, nº 22, 127–55.
- Ricard Lanata, Xavier. 2009. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Bartolomé de Las Casas.
- Rivera Andía, Juan Javier. 2002. “Los Gentiles De Llama”. *Anthropológica* 18, nº 18: 271–80.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia 1900-1980*. Genebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Spedding, Alison. 2011. *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Mama Huaco.
- Taussig, Michael. 2010. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Venturoli, Sofia. 2019. “Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú”. *Anales de Antropología* 53, nº 1: 19–32. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 8, nº 1: 113–48. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

# The sweet seduction of Atahualpa's gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru

*A doce sedução do ouro de Atahualpa: traições e desacordo sobre a voracidade das lagoas em Cajamarca, Peru*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.10815>

**Adriana Paola Paredes Peñafiel**

Universidade Federal do Rio Grande – Brasil

ORCID: 0000-0003-4792-2750

[adrianapenafiel@furg.br](mailto:adrianapenafiel@furg.br)

Professor at the Institute of Economics, Administration and Accounting - ICEAC, campus São Lourenço do Sul, Universidade Federal do Rio Grande. She holds a PhD in Rural Development from Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). She is a PhD student in Social Anthropology at Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Relationships among the peasants and the lagoons in rural communities situated in the northern Andes in Peru are ambiguous. The lagoons, located at the top of the mountains, appear as ferocious entities in the stories of local people. However, when these waters were threatened by a mining project, the peasants defended these lagoons with their own lives. This work aims to analyse narratives concerning the metamorphosis of humans when they are seduced by these lagoons. The paper is based on ethnographic research conducted between 2013 and 2014 in the village of El Tambo, in the district of Bambamarca, Hualgayoc Province, and the town of Celendín, Celendín Province. Both localities are within the region of Cajamarca in the Peruvian Andes. Besides this period of research, new reports and testimonies were collected in both localities during short visits between 2016 and 2020. Certain categories, like wild/tame, sweet/savoury, voracious/self-controlled, are essential to the analysis in order to understand the relationship between the seduction of the beings that inhabit the lagoons and the repudiation of the voracity of open-pit mining.

*Voracity, Mining, Pacts, Prey.*

As relações entre os camponeses e as lagoas nas comunidades rurais de Cajamarca, norte andino do Peru, são ambíguas. As lagoas que estão situadas no alto das montanhas aparecem como entidades bravas nos relatos das pessoas, contudo, quando as fontes de águas foram ameaçadas por um projeto de mineração, os camponeses as defenderam com as suas próprias vidas. O objetivo aqui é realizar uma análise de narrativas que tratam das lagoas e da metamorfose de humanos quando são seduzidos por elas. Este documento fundamenta-se em uma pesquisa etnográfica de campo entre os anos de 2013 e 2014 no povoado rural El Tambo, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc e na cidade de Celendín, província de Celendín. São duas localidades da região de Cajamarca nos Andes do Peru. Além desse período de pesquisa, novos relatos e testemunhos foram coletados em viagens curtas a ambas as localidades entre os anos 2016 e 2020. Algumas categorias articuladas, tais como bravo/manso, doce/salgado, voraz/disciplinado, apresentaram-se como indispensáveis na análise a fim de se chegar a uma compreensão da relação entre a sedução dos seres que habitam as lagoas e o repúdio à voracidade da mineração a céu aberto.

*Voracidade, Mineração, Pactos, Presa.*

## 1. Introduction

In the Cajamarca region in the Northern Andes of Peru, a highly agitated scenario has been present for about ten years. In 2011 and 2012, some provinces in the region were placed under a state of emergency. Since 2010, the Perol, Mala, Chica and Azul lagoons have been threatened with death by an open-pit mining project called Conga, in a region of the same name, which consists of expanding a currently operating mine, Yanacocha, that has existed since 1992-93 and whose gold reserves are coming to an end. Compensation for the loss of the lagoons resides in the construction of modern reservoirs that, according to the company, would contribute to better management of rainwater for people in the countryside.

Today, the project is paralysed due to a strike organised by local inhabitants, who have expressed their disagreement. Many peasants claimed that mutilating the lagoons and mountains and installing artificial ponds is like amputating a leg of a human being and replacing it with a prosthesis. The way they described the territory as a body was also attributed to the lagoons, which for the peasant women were like the breasts of the earth where that which feeds it germinates. The lagoons are described here as feeling beings, similar to De la Cadena's (2015) research in southern Peru on earth-beings. Earth-beings are entities that emerge and destabilise the place imposed on them 500 years ago by coloniality and, in the last 200 years, by the modern state, because they are not "merely" nature.

In ethnographic research conducted between 2013 and 2014, one of the resistance songs that I listened to against such a project is entitled "Água si, oro no" [Water yes, gold no], which begins with: "No way, no more dialogue, since they deceived Atahualpa, let history not repeat itself! The people united will never be defeated. Today more than ever, Conga won't go forward"<sup>1</sup>. The deception and betrayal exposed in the song were associated with Ollanta Humala, who was President of Peru from 2011 to 2016, because he did not impede the Conga project as promised in his election campaign. Humala had acted like the Spanish invader Francisco Pizarro, who, after having imprisoned the last Inca, Atahualpa, in the city of Cajamarca, agreed to free him if he paid a ransom with an abundance of gold and silver. Pizarro received the riches, but he betrayed the agreement and killed the Inca. Such processes imply the emergence of a world that Guamán Poma de Ayala (2015) had already reported for centuries: "the world in reverse" based on his lived experience of colonisation that overlooks important protocols with regard to the land, the people and the gods and that pulverises the "centrality" of the production of life. Thus, it is important to consider that these "betrayals", that of Atahualpa by Pizarro and of the Bambamarquino people by Ollanta, can be articulated in the manner that Rivera Cusicanqui (1984) clarifies, through the articulations of "long" and "short" memories. This reflection makes sense when thinking about the fear of potentially unfortunate contexts if gold is removed from its proper place because the state made a pact with important businessmen behind the peasants' backs.

However, some of my interlocutors in Cajamarca told me that, knowing that

1 ¡Manam Kachu, no más diálogo, como engañaron a Atahualpa, que no se repita la historia! ¡El pueblo unido jamás será vencido. Hoy más que nunca, Conga no vaaaaaaa!

Adriana Paola Paredes Peñafiel

Atahualpa had been betrayed by Pizarro, the Inca's followers hid the gold in El Perol lagoon, where the mining company Yanacocha intends to install one of the pits of the controversial mining project. Another version of this account is also presented by the professor on Bambamarca, Mejía Lozano (2013). He says that since the gold was hidden in the lagoon, she adopts human children. The adoptees undergo a transformation because they acquire golden horns and gain the ability to transit through the waters that circulate under the earth, emerging on the surface of the lagoon to seduce humans.

The above provokes thoughts that the defence of the lakes by the Cajamarca peasants during the conflict is linked to important premises that are related to the design of their world. Even though these lakes are feared by people due to their potency, the experience of fighting for/with them against the intentions of the mining company does not come from nowhere, from a void, rather from narratives that evoke some order of the world when their life projects are usurped by multiple, unwanted articulations due to economic activity. That is the reason I focus on the stories and their articulations with the new context.

Thus, the purpose of this work is to conduct an analysis of narratives that involve the lagoons and the metamorphosis of humans into non-humans when they are sweetly seduced by the same sources of water in the region, in order to achieve an understanding of the repudiation that people express to the voracity of opencast mining. This voracity, which is attributed to non-humans, maintains parallels with the voracity of the Spaniards, also described by Guamán Poma (2015), of wanting gold without respecting the protocols that the local peoples maintain with nature. And then from Humala, evidently not the country's only president to have such an attitude. I should mention that I do not intend to delve into the conflict surrounding the mining project – the important effects of the loss of natural water sources were discussed in another context (Peñafiel and Radomsky 2021) –, rather I intend to show how narratives become an inextricable part of the struggle.

For the analysis, I articulate certain categories that are present in these narratives: wild/tame, sweet/savoury, voracious/self-controlled. These categories are associated with times/humanities that are in conflict, a theme I seek to explain below. This document is based on ethnographic fieldwork conducted between 2013 and 2014 in the town of El Tambo, in the Bambamarca district in Hualgayoc Province, and the town of Celendín in Celendín Province. Both locations are in the Cajamarca region. Throughout this period, I visited the Cajamarca Rural Libraries Network, in the city of Cajamarca, where the recollections of peasant men and women have been compiled since 1971. In addition, there were short trips to the aforementioned localities between 2016 and the beginning of 2020.

This article is divided as follows: following the Introduction, I analyse two reports, one on the Mamacocha lagoon that is compiled in the Cajamarca Rural Libraries, and a narrative on the El Perol lagoon, which was shared with me together with comments by a resident of El Tambo in 2014, one of the lakes that would be sacrificed to construct one of the mine pits. Finally, I expound my conclusions, in which I associate the voracity of the lagoons with the unbridled “hunger” of

Adriana Paola Paredes Peñafiel

those who covet gold.

## 2. Returning to Cajamarca

Between 2016 and 2020, I made short trips to the Cajamarca region when I was researching perceptions of changes in fog density and rainfall in the region. In the town of Celendín, I met Xavier who between 2013 and 2014 had been an important interlocutor while I researched the relationship between water and open pit mining, specifically the Conga project.

Xavier suggested that I talked to Oswaldo. At his farm, Oswaldo kindly received us and, after conversing, when I was leaving with Xavier, Oswaldo called us again from a distance. I could not hear, but Xavier replied to him in a loud voice: “another day we’ll stay for lunch, we’re in a hurry”. Oswaldo insisted and Xavier agreed. Back at Oswaldo’s farm, he said that his wife, who was preparing the food, asked why we were “*despreciando*” [snubbing] her food. *Despreciar* is a word that needs to be highlighted here because in the Andes it is associated with avarice, as observed in Caballero’s research (2013). However, the possible snub can be related to other factors, which I come back to later.

Returning to the anecdote, there was a silent pause, but we entered the house and sat down at the table to share potatoes. While we were having lunch, Oswaldo and Xavier began a conversation about the Yanacocha mining company. I did not want to interrupt the flow and spontaneity of the conversation by turning on my tape recorder, so I present here the short dialogue that remained in my memory:

Xavier: Why have the lagoons gotten tamer? They were ferocious before.

Oswaldo: I don’t know. Before, around the lagoon, golden bulls appeared to people passing by. But whoever picked one up to take it home had to feed it white sugar all the time. And if you didn’t feed it properly, the little bull ate the family members. These (family members) got sick, became very thin and died in a few days.

Researcher: And how did people know that they had to feed it white sugar?

Oswaldo: In dreams, the little bull threatened the person that if they didn’t give it something to eat, it would eat their children. It would extract their fat and blood.

Xavier: And they say that the people to whom these bulls appear are good-hearted people.

Researcher: Why is that?

Xavier: I don’t know, maybe because they’ll know how to take care of them and feed them.

Voracity is a theme that draws our attention. It is described as an unbridled hunger that disrespects protocols and that also appears in the denunciations of Guamán Poma (2015) around 1600 regarding the Spanish invaders who only thought about gold. Tristan Platt (2002, 150) highlighted the association between vora-

Adriana Paola Paredes Peñafiel

city and what is not of this world when analysing the birth protocols and postnatal care of Bolivian women to turn their newborns into people: “The construction of the Andean Indigenous person arises, therefore, from the reconciliation between the voracity of the pagan ancestors and the food disciplines of Andean-Christian society”. That is, humanising implies controlling the unbridled hunger of that born for “this side of the world”.

Similarly, Arnold and Yapita (2018) explain that women from the Qaqachaka community in Bolivia learn from an early age to cultivate the ability to envelop, because they are the ones who envelop in their bellies the fetus that will be born to the world. According to Pazarella's (2017) interpretation of the previous text, that which is born from the envelopment of mothers for “this side of the world” does not form part of this humanity, hence, the importance of “humanising” that born from the mother's belly. Regarding the Mamacocha lagoon, which I examine in the next section, she is also a Mother: Mamacocha is Mother Lagoon and what comes out of her is not of this world either, as we shall see.

## 2.1 The parallels between the bodies of the lagoons and of people

In order to understand the charms of the Mamacocha lagoon, one of the lagoons in the Conga region that Oswaldo was referring to, it is worth considering the enchanted ones as more-than-human entities, as highlighted by Durazzo and Segata (2020), who establish a bond with people through the ability to transform, that is, to acquire physical characteristics of other beings in order to communicate with humanity on this side of the world. These beings have the ability to transit between worlds, and people only become enchanted if they consume the food or accept the gifts offered by their hosts. By accepting, the victim remains captive in the world of the other. In Cajamarca, this is the great fear of the peasants, since people who respond to the enticements no longer recognise their relatives, neighbours or their community. The victims are “adopted” by these entities. The intentionality of these beings who seduce and make people see things that are not real is associated with the presence and motivations of people from outside – from the capital, Lima, or other big cities, in general – who seduce and captivate the locals.

In the village of El Tambo, in the district of Bambamarca, Hualgayoc Province, peasants claim that the Mamacocha lagoon, which is located at one of the highest points in the mountains, nourishes their land and their bodies with the same water from which she feeds. The lagoon is not among those that would be directly targeted by intervention; however, the peasants of El Tambo claim that Mamacocha would “dry up” if the other lagoons, El Perol, Azul, Cortada and Mala, located in Celendín Province, suffer intervention by the mining company. People also claim that if Mamacocha “dries up”, the people would also “dry up”, that is, they would become very skinny and without the strength to work the land. And these are not desirable bodies for peasant communities.

All the water from the lagoons circulates through the body of the mountain

Adriana Paola Paredes Peñafiel

to be distributed by the water springs. In order for the water to feed the land of the peasants, the people guide it to their land by furrowing artisanal channels in the land and hillsides. The circulation of flows enables the feeding of rivers, the earth, families, bodies. As seen by Dépaz Toledo (2015) while analysing the Huarochiri Manuscripts<sup>2</sup>, human actions like weaving, singing, creating or planting imply continuing the course of that which is vitalising. Thus, guiding the waters to nourish the sown plots cannot be translated as an instrumental action. Following a very similar line of reasoning, Caballero (2019) explains that a body accustomed to a certain type of climate, food or drink is a transformed body. In other words, regarding our case in northern Peru, a body nourished by Conga water is a different body than one that drinks water from another source.

Even though the people of Bambamarca and Celendín have defended Mamacocha with their lives, the lagoons cannot be trusted. People told me that during nights of vigil for Mamacocha during the months of conflict, the lagoon seduced the very people who were defending it. It was not uncommon for reports of certain incidents while watching the lagoon. Some people said that on occasion they had to pull their colleagues by the poncho because, instead of moving around it, they were entering the lagoon without realising it. For those who were allowing themselves to be enchanted and were saved by their companions a little earlier, they confessed that they saw a path and did not notice that they were entering the lagoon.

In other cases, they said that when they were sleeping, camping out during the vigil, they woke up and saw a very beautiful woman who called them into the lagoon. In addition to these reports, some are even more impressive: peasants faithful to the Pentecostal church and defenders of the lagoons shared with me that they defend the lagoons so that they no longer take them away, and their duty was to protect the souls that cannot see they are bargaining chips between the Devil and the mining entrepreneur (Peñafiel 2022).

Returning to the dialogue I described at the beginning, Mamacocha's voracity revolved around the fact that "before" she was wild and that, over time, she had become accustomed to the people who began to inhabit the higher altitudes. One clue that leads us to what it means to be "bravo" is a study by Nantes Cruz (2002) in the Colombian Massif, where peasants and Yanacuna indigenous people attribute to any virgin entity the qualifiers "bravo" [ferocious] or "salvaje" [wild] to inhabit, populate, sow, that is, to tame or humanise. In the narratives in Cajamarca, the word "malo" [bad] is sometimes used instead of "bravo", a matter that should not be confused with the good/evil dichotomy brought by the Spanish invaders, but rather with the power of the entity.

At the same time, for Nantes Cruz (2002), the category of "bravo" is also associated with the place where ancestors reside, and other more-than-human entities that are alien to humans. According to the author, *bravo* can be associated with the world of the abnormal and the *compactuados* [people who make a pact with the Devil], those who present behaviours that are not accepted by the communities, such as not sharing resources and making pacts with the Devil to attain social

2 *Gods and Men of Huarochiri* is a Quechua manuscript composed between the sixteenth and seventeenth centuries. It concerns the deities and their relationships with humans in Huarochiri Province, in the Lima region, before the arrival of Europeans. These narratives were collected by order of the Spaniard Francisco de Ávila for the purpose of extirpating idolatries.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

ascension from one day to the next, also addressed in Glass-Coffin (2002). In a research conducted in Conchucos, Ancash, in Peru, Venturoli (2019) shows how relationships between humans and mountains, called *awilitus*<sup>3</sup>, are regulated by the categories wild and tame or domesticated. The author explains that the word *awilitus* refers to ancestors and is not linked to a specific family, but rather to the community. It is also evident that Mamacocha (Mother Lagoon) is not associated with a specific family, since the peasant women of El Tambo explained to me that the lagoon distributes water equally to the people of the communities – like a mother does with her children. She does not allow anyone to go unnourished by her waters and thus, it is worth highlighting, it is seen as an insult if someone does not allow another to irrigate their plot of potatoes with the water that is for everyone.

3 *Awilitus* is the Quechua articulation of the Spanish word *abuelitos*, which is an affectionate diminutive of grandparents.



In the same research, Venturoli (2019) explains that sharing food, the place and communication is important, but we should always bear in mind that this relationship is not symmetrical. The *awilitus* are the strongest and those who must be negotiated with. The emphasis that the author gives to the place is interesting, since both the people of the communities and the mountains share a life project together. This reminds me that in the field, a peasant woman once explained to me that those who did not defend the lagoons in question did not feed on the potatoes nourished by the waters from the top of the mountains. From this point of view, the alienated position is assumed when someone stops participating in the rule of reciprocity, also discussed in Taussig (2010), and collaborates to make the world a place where “everything is bought”, as described to me by the interlocutor. Such a world is not desired because in the one they live in, food is born, it grows, it is available to people based on their relationship with the environment. “Birth” is extremely important because it implies that which vitalises emerges from the circulation of water, while the mining company proposes that people depend on water pumped by them through reservoirs.

Thus, making use of the clues provide by Nantes Cruz (2002) and Venturoli (2019), in the following section, I present two narratives concerning the Conga lagoons. The first is a narrative explored in Mires Ortiz (2008a), entitled “*Todo encanta: La Mamacocha*” [Everything enchants: Mamacocha]. Then, I present the

Adriana Paola Paredes Peñafiel

case of the El Perol lagoon, a story shared by a resident of El Tambo, Bambamarca.

### 2.1.1 Mamacocha: concerning transformations and undue attachments

Everything enchants

Mamacocha

Before, the lagoon was very ferocious.

There was a young woman who every day went to graze her sheep near Mamacocha. She left very early in the morning and returned after dark, when prayers were already over. She took nothing more with her than oats or roasted corn kernels with her *rapadura*<sup>4</sup> to eat.

One day the shepherdess did not return to her hut, nor were the sheep returned to the corral. Her parents looked for her for days, they cried and cried, but could not find her. One sunny morning, the young woman's father was sitting in a hole and suddenly he stands up and sees her combing her hair with a blonde woman to the song of the lagoon and soon after, the two of them dove into the lagoon. So, the father hired four men, each with their ropes, and they hid behind a rock. When the women appeared, they only threw the lasso over the young woman and ran off with her because the lagoon was covered in mist and it began to rain. The young woman shouted: Mamacocha, Mamacocha, don't leave me!

Then they tied her to a pole. But she didn't eat anything they gave her.

Her body was said to be pure hair and her feet looked like hooves. She told them that her Mamacocha only gave her sweets and fruit. She didn't even last eight days, she died telling them to let her go back to her Mamacocha<sup>5</sup>. (Mires Ortiz 2008a, 59–60).

Let us analyse the story in parts. De la Torre (1986) suggests that some of these problems can be understood through different times, using the category time-humanity based on his research in the rural community of Porcón, also in the Cajamarca region. The author explains that when referring to current times, on this side of the world, peasant men and women are referring to the time of their humanity, when potatoes were cultivated, furrowing the earth and guiding the waters, and the products born from the earth are boiled, served with pepper and salt, and shared with relatives and visitors. It is also important to highlight the acts of sociability in this time-humanity, the sharing of food, always welcoming and never snubbing, as I discussed above. Otherwise, food does not come back to the person who once refused it.

On this side of the world, there are remnants of the past, the time of another humanity, principally in the caves, where they rest and wait to return to the present world. This other time-humanity is also called *Viejakuna*, as noted by De la Torre (1986). *Viejakuna* is personified by an anthropophagous old woman, the paternal grandmother of two children. The children are threatened with being eaten by their grandmother and rise up to the sky, where they become the Sun

4 A kind of hardened toffee made from raw, unrefined sugar.

5 Original: *Todo encanta. La Mamacocha. Antes la laguna era muy brava. Había una mitaya que se iba todos los días a pastear sus borregas cerca de la Mamacocha. Se iba bien madrugada y volvía oscuro, ya cuando la oración se cerraba. Llevaba no más que avenita o canchita con su chancaca para comer. Un día ya no se asomó a su choza ni las wishas a su huatana. Sus papacitos la buscaron días, lloro, lloro y no lo encontraban. Una mañana de sol, el papá de la mitaya estaba sentado en una huecadita y de pronto se para, lo ve peinándose con una gringa al canto de la laguna y después se zambulleron las dos. Entonces, el señor contrató cuatro hombres con su soga cada uno y se escondieron tras de una piedra. Cuando asomaron las mujeres le echaron lazo a la mitaya no más y lo llevaron corriendo porque la laguna se cerró de niebla y comenzó a llover. La mitaya gritaba: - ¡Mamacocha, Mamacocha, no me dejes! Después la amarraron a un palo. Pero no comía nada de lo que le daban. Su cuerpo dizque estaba purito pelos y los pies parecían cascos. Decía que su Mamacocha le daba solo caramelos y frutas. No duró ni ocho días, se murió diciendo que la dejen ir a su Mamacocha* (Collected by Manuel Angulo León, de Asunción, Cajamarca).

Adriana Paola Paredes Peñafiel

and Moon. The old woman dies and wild plants grow from her body. These stories are important because they provoke reflections on the past humanity, who ate raw meat and people's vital organs. In the present time, there are some remnants of the past, like flora and fauna and a physiography of the past which requires that certain care be taken, such as the lagoons and caves.

The wild plants that grow from the old woman's body are tasteless, hard, not readily cooked and are common at altitudes where the animals are taken by shepherdesses to be fattened. But the power of that humanity which today is under the earth is still in force. In other versions of *Viejakuna*, the woman continues to wander around, but because she is antisocial, she rarely appears.

Returning to the story on Mamacocha, the victim appears, a young shepherdess who wanders to high ground with her sheep so they can feed on wild plants. According to an informant during the research, daughters left their homes at dawn with the animals and remained there until the end of the day, when it was already dark, while the parents stayed behind to work on the farm. Thus, the parents live in an area located at a lower altitude, where potatoes can be planted, since these tubers do not grow at high altitudes.

It is clear that before the abduction, the victim in the story carried roasted corn with her, that is, corn cooked over fire or in the sun. As Lévi-Strauss (1990) has indicated, fire is a central operator in reducing food to an object. Salt and pepper are interesting ingredients because they deprive what is born of the earth of its capacity to act and to come into contact with the person as if it were another person. The young woman also carries *rapadura*, an artisanal sweet different from white sugar, which I discuss later.

Still, when she does not return, and nor do her sheep, her parents look for her in desperation. This aspect is important because it exposes a form of attachment on the part of the parents regarding their daughter, who is an only child. We can assume she is an only child because people are hired to rescue her, but no siblings or relatives appear. According to Spedding (2011), not allowing the daughter to form another family is a denial of the cycle of the production of life. However, when the victim returns, she does not return as human, rather with a body that is transformed. This transformation can be analysed as an undue attachment, as previously discussed in a study by Rivera Andía (2002). The author warns that attachment can produce death in life, since in the last part of the story the victim appears with hair and hooves, like a beast.

The beast can be associated with a mule that is born of two different species, an abnormal being. It is also an animal that comes from the domains of the entities of the underworld, as affirmed by De la Torre (1986).

Although the story does not reveal the details, the shepherdess seems to have responded to Mamacocha's enticements. In other stories, for example, concerning the Yahuarcocha lagoon in Mires Ortiz (2001), there are instances of fruits found on the edge of the lagoon, fruits that do not grow in the Andes and that seduce children and young people: according to these stories, when trying to reach for the fruit, the tree is swallowed by the lagoon, together with the victim. In 2016,

Adriana Paola Paredes Peñafiel

peasant and community teacher, Antônio, explained to me that by giving sugar to the lagoons, they become tame. Thus, they would not be afraid of the person, nor the person of them. A similar explanation was provided by Antonio's mother, Dona Sara. When I asked her about the ferocious lagoons, she replied: "They are not like that anymore. Now, there are many people living at high altitude and the lagoons have become accustomed to living together". At another time, when we discussed the same topic, she added: "Like how we got used to you".

Thus, we understand that the act of leaving sweets in the lagoons so as not to be devoured by them works as a way of showing a reciprocal relationship, within the social norms of the community, where giving and receiving is the norm par excellence. Thus, in Sara's logic, this is why the settlement of previously uninhabited areas has stimulated coexistence, albeit tense, between the lagoons and the people. Or, as she further elaborated, the lagoons got used to people, and even though there were some misunderstandings, this largely depends on the political relationship between the parties.

But why white sugar? Another interlocutor who was a shepherdess when she was young told me that for her, foods were just like those in the story: roasted corn, oats and *rapadura*. Fruits, such as bananas or oranges, which are from the coast or the jungle (the lower lands of the Amazon), were rare in the region and very expensive. Yes, they were desired and she saw these fruits in the markets in the region; however, they were very expensive to purchase. Sugar was prohibited by her grandmother because of the risk of losing teeth due to its consumption. So, white sugar is a rare, sweet product, but it is not good for health and the lagoons like it. For the inhabitants, the act of offering is to humanise the lagoon through the law of exchange rather than using sugar's powers to weaken the predatory affections of a hunting body.

Continuing the story. One day, her father finds her combing her hair in the company of a woman with blond hair. According to Mas (1988), the blonde woman, who is called *Duenda* in the region, is a being that is not from this side of the world, she appears as very beautiful, slender, with long, silky hair down to her waist, and seduces men with power, wealth and long life. Those who give in to her temptations become a *compactuado*, someone who fulfils the pact and surrenders their body, their soul and even their conscience. In this case, the young shepherdess is seen with the blonde woman. The act of combing her hair (with and like the blonde woman) means that the victim becomes as seductive as her captor.

I sustain the above because, according to Arnold (1997), in the Andes, hair is an object of desire and one of the most sensual acts that women can perform is untying, washing and combing their hair. In contrast, a married woman cannot do this in public, since it is against community norms. The young woman is next to the blonde woman, listening to the song of the lagoon.

Next, the young woman enters the lagoon – meaning she traverses both worlds, in the same manner as *Duenda*. De La Torre (1986, 67) explains that the lagoons are considered to be the "final gateway of underground conduits that communicate with the dark depths of the earth." It is through the lagoons that entities from

Adriana Paola Paredes Peñafiel

the underworld appear in order to steal the vitality of humans, who live on this side of the world. Regarding vitality, it is understood as that which nourishes the human body. These entities impede their victims from being fed by their family on this side of the world by severing the links between them. Not accepting food implies “snubbing”, a problem that I mentioned at the beginning of the text when recounting my anecdote in Celendín. Thus, little by little, I understood that putting relationships with people I know (Xavier) and strangers (myself) to the test is also a way of relating to those entities that cannot be trusted. Since they all apparently metamorphose into human form, anyone can become one.

The parents made an attempt to recover their daughter and they managed to tether her to a pole so that she remained tied to the family land. This aspect is interesting because the parents hired people to lasso her, pull her out of the lagoon and tie her to the rural property, the human space, which is a way of destroying the dangerous bond between the young girl and Mamacocha. Rivera Andía (2002) also described a case in which an entity that was not from this side of the world grabbed a young girl, the family had to tie the remains of the entity near the river, outside the cave that was their home, precisely to place them in a similar situation to their victim: outside their world.

Finally, the victim's body is transforming because hair appears all over her body and her feet look like hooves that present the characteristics of a beast. She cannot get used to living with her family; worse, Mamacocha deprives her of the capacity to receive food and the possibility of sharing food with her parents. Here, though in a very different context, Fausto (2002) proposes that food can be understood as a device of akin bodies. That is to say, the familiarisation process implies eating “as” and “with”, and not proceeding in this manner implies a denial of the relationship. As a continuous act, such denial would imply being an enemy. Thus, what defines her renunciation of humanity is that she no longer eats the foods she used to, because now she wants fruits and sweets (made from industrial sugar), as opposed to the traditional potatoes seasoned with salt and pepper of the Andean diet<sup>6</sup>. Her lack of recognition is revealed when the young woman recognises the lagoon as her mother. The victim alleges that she is fed sweets and fruits by Mamacocha which, as I have shown before, are rare and hard to find at higher altitudes in the region. Finally, she dies after eight days, a period that also appears in other narratives, such as Ricard Lanata (2009), in which her body returns to the old world from which she was kidnapped. During this period, people cannot swallow the food offered by the family, a problem that Rivera Andía (2002) explains as a blockage of the flows of the human body. The inability of being able to swallow local food can also be associated with the proposal of the Yanacocha mining company. By placing artificial reservoirs that have no connection with nature, Yanacocha seeks to block the flow of water that circulates through the land and mountains. In this way, the land, mountains and people cannot be nourished by the waters that are born in the Conga region and, once they are not vitalised by these waters, they die.

Note that the abduction of the shepherdess refers to Mamacocha's unbridled

296

6 It is worth mentioning that this transformation, wherein the person no longer recognises their own, is also similar to how the people of Cajamarca described to me those who made a pact with the mines. Mine beneficiaries are depicted as people who, like children, played with others and now do not recognise those in the community, they no longer say hello, they do not want to sit or eat together. Furthermore, someone commented that the first thing they do when they receive money from the mine is to buy trucks similar to those used by the engineers. And yet, instead of offering rides to others who have not received compensation and depend on public transport to go to the city of Cajamarca, they charged for rides. They only recognise money.

Adriana Paola Paredes Peñafiel

hunger, her voracity. Mamacocha is a mother of the communities; however, the water that is born from her nourishes the people following certain protocols: guiding the water through channels on the hillsides and plantations to feed the potatoes. Agriculture mediates the power of its waters and it is this that we can associate with the humanising process. Without mediation, the encounter can be catastrophic, because it makes the subject her captive. Now we move on to another Conga lagoon, El Perol.

### **2.1.2. El Perol: the misunderstanding and the dangerous pact**

Regarding the El Perol lagoon, Dona Vila, a resident of El Tambo, shared a story in 2014 on the same day that we were going to the lagoons for a vigil. I lost contact with her later because the people of El Tambo suspected that she had secretly colluded with the Yanacocha mine, given that her relatives owned land in the Conga region. However, when we had just met and knew that I was going to Conga with a delegation of peasants, Vila did not want me to go without eating first. While she was enjoying her potatoes, she told me that when she was little, she lived near one of the lakes in the Conga region and that on occasions the lake “pulled” people into it. Moreover, according to Vila’s testimony, the lagoon could also “be confused” by who it was eating or even “tempt” those who were approaching. Below, in her own words:

I’ll tell you about the employees of the boss in Cajamarca. My grandmother told me that he employed peasants, as there weren’t many people around before, he raised many animals. Next to the El Perol lagoon, there was only one house. There they lived and the workers went to take the potatoes and the yoke of bulls to Cajamarca. When passing by the lagoon, the mist covered them, and then it opened up and they were looking at an apple tree. They looked at the apple [tree] and one started to pick them, the others gathered them. The apple disappeared, as did the man who was picking them. The apple was golden. They brought him back with four horses. The boss brought three healers from Huancabamba to pull the man out because he would come out from time to time with [the help of] ropes. The boss said that the water of the lagoon was in a golden pot. Inside, it’s a village. It’s very beautiful. In the lagoon, there is a hill, on Tuesdays and Fridays it opens its doors, the giant stones are moved and, inside, everything is gold. It’s not for just anyone. It’s for those who have a gift or something. Before, nobody went near the lagoon because we didn’t go out [anymore], the cows would go to drink water and disappear. [...] If you’re lucky, the mountain gives it to you. One day I was with my father. He told me that I shouldn’t look at the lagoons, otherwise they might make me stay. A cloud opened and a hen with chicks appeared. I warned my dad but he told me not to talk. And the chicken disappeared. You have to wait for it to pass, and that it was for us, but he had to give it sugar (Dona Vila, El Tambo, January 2014).

Adriana Paola Paredes Peñafiel

She also recounted that there are other lakes with similar characteristics in the region, like Cortada Chica, that ate a lot of people. Around fifty missing people are mentioned, and nobody talks about it.

There are several aspects of the story that should be highlighted. The lagoon provokes, puts tempting things within the reach of the person who is to be captured. In another narrative compiled in Mires Ortiz (2008b), gold is described as the very entity that “eats” and that is why when people take gold objects home, they wither, that is, they become thin and anemic, they turn yellow like gold. This is not unlike one of Nash's (1993) classic works. The author reports the experience of workers in tin mines in Oruro, Bolivia. In it she analyses how miners felt their eyes and lungs were being consumed by the mine as they extracted the mineral from underground, in exchange for a steady wage.

In the account on El Perol lagoon, Vila explains that there was only one house. Therefore, the lagoon was not used to human presence, and thus the attribute “wild” applies to the Conga region.

Another important element appears in this narrative: mist. According to the study by De la Torre (1986), mist is full of dangers because it can make someone dizzy and make them more vulnerable to the call of entities from the underworld. The mist also diverts the victim from the right path, something always disclosed in the stories, and the person is distracted because something catches their attention, that is, they respond to the call. In texts by Mires Ortiz (2001, 2008a, 2008b), mist is described as something that wanders through ravines and rivers, as if it were a flock of sheep that is advancing through the mountains.

Then, what seduces the workers is a fruit that does not grow in Cajamarca; it is apples grown on the coast of Peru. The story shows that the apples were golden and that gold can swallow. The victim leaves from time to time, tied up by entities that inhabit this lagoon, a fact similar to the previous story, and this implies the dangerous bond between the lagoon and the victim in the narrative. Vila further explains that gold, which can take the form of apples, as it does here, drags people away, captures them, seizes them, but this capturing can also be understood as the person's deviation from society, since they have become gluttonous, avid, immoral, with a burning desire to possess things.

Dona Vila clarified a little more based on her account. She said that her father, who was a healer, could mediate the desires of every entity in the cosmos. Viveiros de Castro (2002) had already defined Amazonian shamanism as the ability of certain people to intentionally cross bodily barriers and adopt the perspective of specific subjectivities, in order to manage the relationships between them and humans. While explaining to me about her father's abilities, Dona Vila said that she knows how to “decipher” pacts, what had to be given in exchange, how to reject them so as not to be seduced, and how to know if some things are really right for a certain person, for example, a gift, without having to give anything in return other than sugar. As a healer, her father knows how to manipulate this situation politically with the lagoon. Vila explained that her father knows that things that appear along the path are not placed there to be collected “without permission”,

Adriana Paola Paredes Peñafiel

since this usually involves some form of exchange. That is why her father always left “sweets” (or white sugar) in response to the lagoon’s enticements, while simultaneously making it clear that he himself was not the offering that would be given in exchange, rather he offered sweets in exchange for his gift.

Like the previous account, we see here that someone responds to the lagoon’s enticements, is grabbed and held by ropes so they remain in captivity. The healer appears as a mediator in Dona Vila’s story, and it is he who manages to break this vicious bond.

### 3. Final considerations

Based on analyses of the stories concerning the Mamacocha and El Perol lagoons, the relationships presented indicate the possibility of an “upside down world”, where the power of the past is updated to provide coherence when facing the situation at hand: the voracity of open pit mining.

The accounts discussed in the text warn of possible consequences when the rules of reciprocity are not honoured. Here, we have a strong version in the case of Mamacocha: the parents hold on to their daughter of marriageable age and, while walking in wild territory, she was subject to having her body kidnapped by the inhabitants of the lagoon. In this new relationship, one of the signs of transformation is that the victim gains new eating habits from her captor. For the parents, the daughter dies, for the lagoon and the entity that appears with her, it concerns the transformation of an other into Mamacocha’s daughter.

In the case of the El Perol story, people disappear, because when they accept what is “apparently” available, it opens a way for the production of a new relationship where whoever responds to the invitation becomes the captive of another world.

However, the case of mining is much more dangerous because it is not about the loss of a beloved daughter or a worker, but about interrupting the social ties of entire communities whose dynamism constitutes the collective. Mining makes the situation more serious because it seems to rely on powerful mediators in order to accumulate the tons of gold that they propose to extract from the bowels of the earth. This mediation, which involves a pact that Taussig (2010) and Nash (1993) describe as diabolical, is hidden precisely from local people, such that, in the end they become the objects of exchange in this negotiation. In other words, with modern mining the pact is more costly, and the result of betrayal is even greater aggressive destruction.

What this research demonstrates is that the premises of the world explored in the stories of Mamacocha and El Perol are evoked in the experience of fear and the possibility of losing autonomy in “mediations” with the lagoons, which, despite their fierce power, provide vitality to the body of the indigenous Andeans: water from the lagoons in the Conga region. As I mentioned in the Introduction, these stories are reminiscent of the Cajamarca world order in the face of this threat and it is no wonder that people, like Dona Vila, have shared these stories at such

Adriana Paola Paredes Peñafiel

a critical moment. The stories are evidence that the possibility of an upside-down world is closer than ever if the mining proposals are accepted.

The seduction that the sweets provoke affects not only the peasants, but also Humala, the aforementioned former president, and other Peruvian presidents who, in responding to the mining companies' enticements, in addition to retainers, become traitors. In his election campaign, Humala professed "*agua en vez de oro*" [water rather than gold]; once the president began saying that he wanted both water and gold, for the peasants this was impossible. The hunger is unbridled: it does not matter how many people the mining project will consume. Consuming here refers to the meaning given by Taussig and Nash, as mining consumes people's bodies and turns them into transformed bodies: they drink water from an unknown source, do not care about social ties, do not recognise their neighbours and rupture the rules of reciprocity. Likewise, the president can no longer distinguish who really supported him in his presidential candidacy. Thus, it seemed it was too late to humanise or tame him. He had become as gluttonous as Pizarro and Yanacocha.

### Acknowledgments

I am grateful to the reviewers for their careful assessments of this article.

Recebido em 25/01/2023

Aprovado para publicação em 06/02/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>)

Adriana Paola Paredes Peñafiel

## References

- Arnold, Denise, and Juan de Dios Yapita. 2018. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Arnold, Denise. 1997. Más Allá del Silencio: Las Fronteras de Genero en los Andes. La Paz: Ciase.
- Caballero, Indira. 2013. "Alimentos, reciprocidade e fluxos: Sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos". *Ilha – Revista de Antropologia* 15, no. 1-2: 123–48. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p123>
- Caballero, Indira. 2019. "Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: Sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos danzantes de tijeras (Ayacucho, Peru)". *Revista de Antropología* 62, no. 2: 382–402. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.139699>
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- De la Torre, Ana. 1986. Los dos lados del mundo y del tiempo: Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena. Lima: CIED.
- Dépaz Toledo, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochiri*. Lima: Ediciones Vicio Perfecto.
- Durazzo, Leandro, and Jean Segata. 2020. "Intercosmologias: Humanos e outros mais que humanos no nordeste indígena". *Espaço Ameríndio* 14, no. 2: 185–98. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.106994>
- Fausto, Carlos. 2002. "Banquete de gente: Comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* 8, no. 2: 7–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Glass-Coffin, Bonnie. 2002. "El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú". *Revista Andina*, no. 35: 129–43.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 2015. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: BNP.
- Lévi-Strauss, Claude. 1990. *The Raw and the Cooked: Mythologiques*, v. 1. Chicago: Chicago University Press.
- Mas, Ibérico Luis. 1988. *Los hijos sobrenaturales*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.
- Mejía Lozano, César. 2013. *Las historias del abuelo*. Chota: Ediciones Wayrak Chota.
- Mírez Ortiz, Alfredo. 2001. *Los seres de más acá. Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Mírez Ortiz, Alfredo. 2008a. *Cosmovivencia. La concepción del mundo desde la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Mírez Ortiz, Alfredo. 2008b. *El pueblo del pueblo. La vida del antiguo en la tradición oral cajamarquina*. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales.
- Nantes Cruz, Beatriz. 2002. *De lo bravo a lo manso: Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Nash, June. 1993. *We eat the mines and the mines eat us. Dependence and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.
- Paredes Peñafiel, Adriana Paola, and Guilherme Radomsky. 2021. "Água é vida: po-

Adriana Paola Paredes Peñafiel

- lítica, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru”. *Revista de Antropologia* 64, no. 1: e184476. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184476>
- Paredes Peñafiel, Adriana Paola. 2022. “Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: Reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru”. *Ilha – Revista de Antropologia* 12, no. 2: 116–33. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2022.e79175>
- Pazarella, Francisco. 2017. “A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais”. *Horizontes Antropológicos*, no. 48: 129–49.
- Platt, Tristan. 2002. “El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”. *Estudios Atacameños*, no. 22, 127–55.
- Ricard Lanata, Xavier. 2009. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Bartolomé de Las Casas.
- Rivera Andía, Juan Javier. 2002. “Los Gentiles de Llama”. *Antropológica* 18, no. 18: 271–80.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Spedding, Alison. 2011. *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Mama Huaco.
- Taussig, Michael. 2010. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Venturoli, Sofia. 2019. “Ruku, chakwa y runa: Socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú”. *Anales de Antropología* 53, no. 1: 19–32. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 8, no. 1: 113–48. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>

O *Anuário Antropológico* é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O *Anuário Antropológico* aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão avaliadas em três etapas: 1. triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider; 2. avaliação *ad hoc* por pares, em regime de duplo anonimato ou nos moldes de ciência aberta (em que as pareceristas conhecerão o nome da autora e vice-versa), se o artigo for aprovado na triagem. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista. 3. revisão da versão final do artigo, se aprovado na revisão por pares, para conferência das mudanças realizadas, tendo em conta as avaliações recebidas. Caberá ao corpo de editoras do *Anuário Antropológico* a responsabilidade pela autorização das publicações. Às editoras é ainda dada licença de sugerir alterações às propostas na etapa da triagem como condição para que os textos sigam à revisão por pares.

Em que pese o desejável impacto de experiências etnográficas diversas na elaboração de narrativas antropológicas particulares, as editoras recomendam fortemente às potenciais autoras a presença dos seguintes elementos de comunicação nas peças submetidas à avaliação no AA: seções de introdução e conclusão. Na introdução, recomenda-se fortemente que se apresente às leitoras o objeto do texto, seu argumento central e as seções que o constituem (mapa do texto), antecipando de modo sintético o que será abordado em cada uma delas. Para a conclusão, recomenda-se a retomada do argumento central e dos passos realizados no texto para sua demonstração.

Quatro (04) são os resultados possíveis da avaliação a que as contribuições ao AA são submetidas: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme alterações recomendadas nos pareceres e reapresentar ao *Anuário Antropológico*; e d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo *Anuário Antropológico*, encontrado em anexo.

O material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico ([revista.anuario.antropologico@gmail.com](mailto:revista.anuario.antropologico@gmail.com)) em formato Word for Windows (\*.doc ou .docx), ou qualquer outro processador compatível. O material deve seguir as orientações:

1. O artigo deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
2. O ensaio bibliográfico deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
3. O ensaio visual deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome\_nome da autora\_01 etc.

A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.

4. A resenha de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. A entrevista deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc.

6. A conferência deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

Espera-se que editoras, autoras e pareceristas sigam os mais altos níveis/padrões de ética ao longo da pesquisa, na produção e processamento de dados, e na redação, avaliação e publicação do manuscrito submetido. Como referências de princípios e boas práticas relativas a aspectos de negligência e ética, seguimos as seguintes orientações de organismos internacionais e nacionais, e orientamos todas as pessoas implicadas na produção da revista que adotem:

os “Princípios de Transparência e Boas Práticas em Publicações Acadêmicas” do Committee on Publication Ethics (COPE; disponível em português em <https://publicationethics.org/resources/guidelines/principios-de-transparancia-e-boas-praticas-em-publicacao-academica>);

as “Diretrizes do CSE (*Council of Science Editors* [Comitê de Política Editorial]) para Promover Integridade em Pu-

blicações de Periódicos Científicos”, atualizadas em 2012 (disponível em [https://www.abecbrasil.org.br/arquivos/whitepaper\\_CSE.pdf](https://www.abecbrasil.org.br/arquivos/whitepaper_CSE.pdf));

o Guia de Boas Práticas para o Fortalecimento da Ética na Publicação Científica da Scielo, em sua versão de setembro de 2018 (disponível em <https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia-de-Boas-Praticas-para-o-Fortalecimento-da-Etica-na-Publicacao-Cientifica.pdf>);

as “Diretrizes” do *Relatório da Comissão de Integridade de Pesquisa do CNPq*, instituída pela portaria PO-085/2011 de 5 de maio de 2011 (disponível em <https://www.gov.br/cnpq/pt-br/composicao/comissao-de-integridade/relatorio-comissao-integridade-do-cnpq.pdf>); e o “Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga” da *Associação Brasileira de Antropologia*, estabelecido na gestão 1986/1988 e revisto na gestão 2011/2012 (disponível em <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>).

As autoras são especialmente encorajadas a seguir tais boas práticas ao planejar e escrever seus trabalhos. Recomendamos que as autoras procurem diretrizes adequadas ao tipo de estudo que estão apresentando. Tomaremos medidas ativas em relação a quaisquer questões éticas, de negligência ou má conduta durante a avaliação, ou após a publicação. Sempre que necessário, questões e problemas serão investigados de acordo com os fluxogramas sugeridos pelo COPE.

Durante as etapas de triagem e avaliação, editoras, autoras e pareceristas devem reportar-se à Editora-Chefe sempre que observarem potenciais conflitos de interesses que possam influenciar no projeto ou avaliação do manuscrito. Consideramos potenciais conflitos de interesse qualquer circunstância de natureza pessoal, comercial, política ou acadêmica, envolvendo ou não compensação financeira.

Todos os textos e ensaios devem estar formatados no estilo Chicago (<https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>) em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titu-

lados corretamente, com indicação de seu lugar no texto.

No caso de artigos em coautoria, deve-se registrar, ao final do texto, a contribuição de cada uma das autoras em sua construção, indicando seu tipo de participação dominante na elaboração da peça. Por exemplo, uma das autoras pode ter realizado a maior parte do trabalho de campo enquanto outra se debruçou mais sobre a análise das informações e escrita do texto. Ou, alternativamente, todas as autoras podem ter participado igualmente da construção do texto. De todo modo, solicitamos uma descrição breve (até 4 linhas) de como se deu a divisão do trabalho entre as coautoras.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da(s) autora(s). Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora para o e-mail do AA e as autocitações e autorreferências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional (indicar instituição + faculdade e departamento, cidade, Estado e o país). Deve inserir também sua minibio, que deve ser curta e ter, no máximo, 350 cce. Os nomes das instituições e programas deverão ser apresentados por extenso e no idioma original da instituição, ou na versão em inglês, quando a escrita não é latina.

No momento do envio, deve também ser anexada a “Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais”, documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser autoarquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao *Anuário Antropológico*.

Segue abaixo uma demonstração sintética do padrão de citação Chicago.

Livros:

Peirano, Mariza. 2006. *A Teoria Vivida e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

(Peirano 2016, 75)

Coletânea:

Lobo, Andréa e Juliana Braz Dias (org.) 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

(Lobo & Dias 2016, 20)

Artigo em coletânea:

Fleischer, Soraya. 2017. “Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica”. In: Jurere Brites e Flávia de Mattos Motta. (Org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 272-311.

(Fleischer 2017, 300)

Artigo em periódico:

Moura, Cristina Patriota de. 2017. “Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa”. *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

(Moura 2017, 90)

Tese acadêmica:

Silva, Rosana Maria Nascimento Castro. 2018. “Precariedades oportunas, terapias insulares: economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

(Silva 2018, 25)

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do *Anuário Antropológico*:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

## neste número:

### PPGAS 50 anos

#### Apresentação

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

#### Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela ainda será a mesma?

Alcida Rita Ramos

#### Indigenous intellectuals embrace Anthropology. Will it remain the same?

Alcida Rita Ramos

#### “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?” Um debate necessário

Gersem Baniwa

#### “Indigenous intellectuals embrace anthropology. Will it still be the same?” A needed debate

Gersem Baniwa

#### Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade

Felipe Tuxá

#### Indigenous anthropologies and the issue of positionality

Felipe Tuxá

#### Com os indígenas, uma Antropologia mais atraente

Francisco Sarmento

#### With the indigenous, a more attractive Anthropology

Francisco Sarmento

#### Réplica

Alcida Rita Ramos

#### Reply

Alcida Rita Ramos

### DOSSIÊ/SPECIAL ISSUE

#### Apresentação do Dossiê: “O Cuidado e suas Matérias: diálogos entre a antropologia do cuidado e os estudos sociais da ciência e tecnologia”

Cíntia Engel e Helena Fietz

#### O pensamento disruptivo do cuidado

Maria Puig de la Bellacasa

#### Resgatando cuidado em um terreno tóxico

Helena Patini Lancellotti e Claudia Lee Williams Fonseca

#### Os fins do cuidado: processos de tomada de decisão, suportes avançados de vida e cuidados paliativos

Lucía Copelotti

#### Manter-nos juntos: casa, corpo e cuidado em diferentes arranjos

Natália Helou Fazzioni

#### “Pesquisadora-mãe”: articulações e praticidades em uma pesquisa sobre cuidado

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

#### “Mother-researcher”: Articulations and practicalities in a research on care

Daniela Dalbosco Dell’Aglio

### ENTREVISTA/INTERVIEW

#### Etnografia de Retalhos: diálogos, dilemas e perspectivas metodológicas feministas para a antropologia

Renata Albuquerque, Gökçe Günel, Chika Watanabe, Ana Carolina S. Teixeira e Diego Netto

### ARTIGOS/ARTICLES

#### Moderation and Coexistence with Psychoactive Substances Use: Approaching a Drug Consumption Room in France

Natália Heringer Mendonça

#### A judicialização da violência doméstica em perspectiva comparada entre Brasil e Timor-Leste: dilemas de justiça, reconhecimento e modernização

Miguel dos Santos Filho

#### A doce sedução do ouro de Atahualpa: traições e desacordo sobre a voracidade da mineração a céu aberto em Cajamarca, Peru

Adriana Paola Paredes Peñafiel

#### The sweet seduction of Atahualpa’s gold: betrayals and disagreement concerning the voracity of the lagoons in Cajamarca, Peru

Adriana Paola Paredes Peñafiel

