

Fazendo corpos e parentes: como grafar cotidianos?

Carolina Perini de Almeida

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília

carol_perini@yahoo.com.br

Cíntia Engel

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília¹

cintiaengel@gmail.com

Resumo

Ambas decidimos voltar aos nossos campos etnográficos – a feitura de parentesco em aldeias Terena no pantanal sul-mato-grossense e as reorganizações familiares para o cuidado da demência em Brasília – não para ir além, mas para tentar de novo, experimentar e escrever sobre algo que facilmente escapa: os diversos tempos e cadências do cotidiano, do ócio àquilo que soa invisível. Buscamos, assim, trazer efeitos do sensível e produzir efeitos pela grafia, tentando levar em conta que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que conhece a si mesmo com toda a clareza” (Merleau-Ponty 2012: 12). Isso possui implicações múltiplas e imprevistas, sendo a principal delas a construção de textos-tentativas, permeáveis na medida em que não contenham todas as possibilidades de perguntas e respostas e exijam de si serem reescritos, e, portanto, transformarem-se em outra coisa, para continuarem engajados com seus efeitos.

Palavras-chave: cotidiano; corpo; parentesco; cuidado; etnografia.

¹ Agradecemos ao apoio financeiro propiciado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal, que possibilitou a apresentação oral deste trabalho no GT 22 da XII Reunião de Antropologia do Mercosul.

Abstract

We both decided to go back to our ethnographic fields – kinship in *Terena* villages in the Pantanal of Mato Grosso do Sul (Brazil) and family reorganizations for caring of dementia in the urban Federal District of Brazil. Not to go further, but to try again. We realized that we needed to write about the various times and cadences of daily life, from idleness to that which sounds invisible. We thus seek to bring effects of the sensible and to produce effects by writing, trying to consider that “language is never the simple attire of a thought that knows itself with all clarity” (Merleau-Ponty 2012: 12). This has multiple and unforeseen implications, the main one being the construction of unfinished texts, permeable to the extent that they do not contain all the possibilities of questions and answers and require of themselves to be rewritten, and therefore, to be transformed into something else to remain engaged with their effects.

Keywords: everyday life; body; kinship; care; ethnography.

Introdução

A tentativa e modo de ser deste artigo é um diálogo entre perspectivas e campos etnográficos distintos. Em alguma medida, eles causam em nós reflexões que se articulam. Talvez pelo modo de ser das relações, pela oportunidade de ver relações criando e fazendo mundo, e pelos desafios que diferentes mundos enfrentam em fazer-viver junto, em articulação e interdependência com pessoas, terra, substância, medicamentos, cuidados. Ambas decidimos voltar aos nossos campos etnográficos – a feitura de parentesco em aldeias Terena no pantanal sul-mato-grossense e as reorganizações familiares para o cuidado da demência em Brasília – não para ir além, mas para tentar de novo, experimentar.

Existem questões que apreendemos em campo e que foram (e, em alguma medida, ainda são) de difícil articulação pela escrita. Em campo, partilhamos certos gestos, olhares, jeitos de fazer, ser, conversar; além de paisagens e espaços feitos disso tudo. Por nossos sentidos entramos em contato com delicadezas de convivência, com demandas e possibilidades de mundo. Articular tais processos por meio da escrita é um desafio. Ainda nos parece fundamental nos engajarmos com os efeitos dos nossos textos e experiências anteriores e continuar tentando expressar.

Esse texto é uma experiência-desafio. Vamos tomar a liberdade de tentar, encarando de forma aberta que “a linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que conhece a si mesmo com toda a clareza” (Merleau-Ponty 2012: 12). Isso possui implicações

múltiplas e imprevistas, sendo a principal delas a construção de textos-tentativas, permeáveis na medida em que não contenham todas as possibilidades de perguntas e respostas e exijam de si serem reescritos, e, portanto, transformarem-se em outra coisa, para continuarem engajados com os seus efeitos.

Por ser um diálogo, algumas vezes escrevemos juntas, ao mesmo tempo, e, assim, usamos a primeira pessoa do plural. Evocamos juntas. Mas, às vezes, falamos na primeira pessoa do singular, aquela que orientou nossas escritas em momentos divorciados. Trazemos uma para a outra as nossas tentativas de texto e as colocamos em diálogo para evocar junto. Não queremos comparar campos e, assim, produzir qualquer tipo de análise comparativa ou transcultural; queremos, sim, lidar com um desafio que nos afeta ambas e nos situa em determinados debates em torno dos projetos de conhecimento e criação com a etnografia.

Eu, Carolina, busco pensar sobre alguns aspectos do cotidiano de meus interlocutores Terena – povo indígena da família linguística Aruak, habitante do pantanal sul-mato-grossense – nas aldeias Argola (*Akulea*) e Cachoeirinha (*Mbokoti*), da Terra Indígena Cachoeirinha, em Miranda-MS (e também nas cidades sul-mato-grossenses para as quais se deslocam com frequência). Para tanto, tomo como ponto de partida a noção que me foi apresentada e com a qual venho trabalhando até o momento: *xuve ko'ovokuti*. Como tentarei apontar, o termo *xuve* pode se referir tanto à posição social alcançada a partir do investimento pessoal e do reconhecimento público, quanto ao coletivo de pessoas e a lugares. Na leitura indígena, tal como a planta, o *xuve* tem raízes e sementes, nasce, cresce e morre. O que me fez insistir no palpite de que poderia se tratar de uma metáfora vivida, que diz sobre crescimento por multiplicação, proliferação e, sobretudo, *relações*. Em certos pontos, minhas tentativas de escrita sobre os troncos têm passado a ressoar a partir do diálogo com Cíntia, especialmente quando ela escreve buscando encontrar espaço para a conformação de redes de solidariedade e para modulações da escuta. Desse diálogo, ao invés de construir uma ponte entre realidades tão distintas, tenho procurado compreender nossas grafias como o próprio rio sobre o qual a ponte passa. Como propõe Coelho de Souza (2017:111), a capilaridade do rio e de suas margens abertas na terra, sem fronteiras ou limites, seriam imagens mais adequadas para a evocação da vida como simbiose, co-existência e co-constituição.

Já eu, Cíntia, tenho pesquisado a vida com demências no Distrito Federal junto de um centro multidisciplinar de geriatria e de mundos que se articulam com ele ou em algum tipo de relação com ele. Parte do meu campo envolve as lógicas de cuidado e manejo de substâncias por esse centro, outra parte me relaciona a algumas famílias e seus cotidianos

de cuidado e manejo de substâncias. Convivi com técnicas, exercícios cotidianos de cooperação e lidas com efeitos de medicamentos, interações entre eles, entre médicos, entre sintomas e, em conjunto, com relações de divisão, partilha, cooperação e conflito entre lógicas, pessoas e mundos. Com esse campo, tenho tido alguns desafios, especialmente para articular em escrita diversas relações complexas que compõem corpos, demências, pessoas e redes sociotécnicas – deixando que o cotidiano e suas cadências ordinárias tenham protagonismo. Gostaria de narrar sem estabilizar o que vem a ser demência, ou cuidado, ou uso de medicamentos, ou mesmo corpos, direitos, interações e partilhas. Aqui, nesse texto, quero aprender com Carolina a pensar sobre os modos de narrar experiências etnográficas de convivência.

Nós iremos, a partir de agora, (re)escrever sobre esses dois campos para, em seguida, tentar articular juntas as questões que nos motivaram a refletir sobre a grafia, em suas potencialidades e desafios. A partir da tentativa de escrita desse texto, voltamos a colocar em jogo os efeitos com os quais queremos continuar engajadas em nossos campos, com os desafios narrativos de fazer isso e com o que pensamos ser importante nesse exercício por ora: por quê, e para quê, escrever².

Os troncos como metáforas vividas: crescer, conviver e multiplicar

DESPALAVRA

*Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despavbra.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades humanas.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades de pássaros.
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo.
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades de árvores.
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas.
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo com as suas metáforas.
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes, podem ser pré-musgos.
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos.
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto.*
(Manoel de Barros 2001)

2 Seguindo a proposta do texto, consideramos importante destacar que ele foi escrito, debatido e refeito entre o final de 2017 e início de 2019 e que, de lá para cá, foram alguns os efeitos e engajamentos gerados. Em parte, este diálogo inspirou uma discussão sobre ética, cuidado e escrita sistematizada no interlúdio da tese da Cíntia (Engel 2020:228). De outro lado, esta experiência tem mobilizado a busca de sentido para minha escrita de tese durante uma pandemia com bebê em casa e sem rede de apoio. As questões: por quê e para quê escrever persistem e podemos dizer que o artigo em si foi e continua sendo reescrito e transformado em outras coisas – segue, pois, como um rascunho de futuros rascunhos e tentativas etnográficas.

Da primeira vez que encontrei com Seu Calixto – *xuve* morador da aldeia urbana Marçal de Souza, meu primeiro amigo e interlocutor Terena (que, infelizmente, nos deixou em 2017, com 87 anos) – para apresentar e discutir com ele o tema da minha pesquisa de mestrado, ele argumentou como era importante haver pessoas que estudassem e tentassem entender o que os índios realmente precisam. Disse-me que, se quisesse saber sobre os parentes dele, teria que ir para a aldeia, pois sua família “levava” para lá. E, por fim, acrescentou que os *purutuye*³ precisavam ir viver um pouco com os índios para que pudessem “sentir” a realidade indígena. Sua última colocação chamou de súbito minha atenção por tocar exatamente no que acredito estar em jogo no engajamento antropológico. Em campo sentimos com o nosso corpo tudo o que queremos mais tarde transformar em texto. É o nosso corpo engajado que permite o saber antropológico, e isso vai além da simples emoção e empatia, ainda que não as exclua. De sorte que, motivada por ele, parti para a aldeia Argola para viver com seus parentes e “sentir” um pouco daquela realidade. Sem saber direito explicar o que é que queria estudar daquela vez, nessas primeiras viagens me limitava a dizer que queria entender a “família Terena”⁴.

Pensando e perguntando sobre as ressonâncias da noção de “família”, cheguei à noção de *xuve*. Pude compreendê-la na medida em que me vi envolvida em diversas situações cotidianas das quais participei e nas quais aprendi não apenas sobre os troncos, mas sobre outros tipos especiais de laços que as pessoas estabelecem umas com as outras. Inspirada por Carsten (2000), penso que, conquanto tais laços, formas de *relatedness*, possam às vezes ser descritos em termos genealógicos, também podem ser apreendidos de outras maneiras. De modo que, com o dia a dia vivido na aldeia, desvelaram-se “novos significados e novas experiências de estar relacionado” (Carsten 2000: 34, tradução minha). Tentarei resumir minha compreensão da questão até aqui.

Tendo em vista que “O ideal Terena é, pois, viver entre parentes” (Pereira 2009: 79), as ideias em torno de o que é, quem é e como deve se portar um parente são centrais para se entender qualquer processo social relacionado aos Terena. Por isso considero que as elaborações de Pereira sobre os troncos, intrinsecamente relacionados a um *ethos* e à concepções muito particulares de civilidade e etiqueta – já que engendram “estilos de vida” –, foram fundamentais para minha percepção dessa dinâmica articulada a outras

3 Termo da língua Terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não indígenas brasileiros.

4 É preciso dizer que no idioma Terena não existe palavra que equivalha literalmente à “família”, sendo a melhor aproximação a noção de *iyenoxapa*, traduzida para mim como “meu grupo”, “meu pessoal” e “meus parentes”. A ideia de “casa” (*ovokuti*) também é fortemente associada à de “família”; mais do que isso, a associação entre coletivo de parentes e lugares revela o quanto as dinâmicas de parentesco são espacializadas nesse contexto, por isso considero a possibilidade de se pensar esses modos de se relacionar expressos pela metáfora do tronco como também constituidores de “paisagens”

esferas da vida desse povo. A partir de suas formulações, pude orientar a interpretação do meu material etnográfico e chegar aos *xuve ko'ovokuti*. Ou, na realidade, partir deles, como me instaram sempre meus instrutores Terena, aliás.

Xuve é o termo empregado para tronco de árvore. *Ovokuti*, da raiz *ovoku* (casa/home, que Seu Aristides traduziu como “casa dele”), acrescido da partícula *ti* seria “casa nossa” (*ovoku-ti*), “nossa casa”, “nosso lar”. O sentido corrente do termo, como o traduziram para mim, seria o de “casa da família”, e é essa extensão de tradução que tenho utilizado. No cotidiano da aldeia, o termo *xuve* pode se referir ao “tronco da casa”, “tronco que chama os filhos” ou ao “chefe de casa/família”, designando tanto uma posição social dependente do investimento pessoal e do reconhecimento público, quanto coletivos de pessoas e lugares. Ademais, como dito acima, esta noção faz render a imagem vegetal a que o termo remete.

Inicialmente, havia tomado como “confusão” o fato de que não conseguia encontrar na bibliografia sobre os Terena, e muito menos nas conversas com as pessoas em campo, um consenso sobre se a noção dos troncos fazia referência a coletivos de pessoas, a lugares ou a sujeitos em uma determinada posição. Formulei, então, a questão que hoje percebo que de tão ruim era boa por exigir a reformulação de seus próprios termos: é o *xuve* pessoa ou coletivo?

Autor que mais detidamente refletiu sobre o tema, Pereira (2009) definiu os *troncos*, de modo geral, como um grupo de pessoas unidas por relações de parentesco e amizade sob a liderança de um indivíduo ou casal de idosos. Ainda que a fala transcrita por ele se reporte ao *tronco* como sujeito (“O *tronco* tem que saber conversar, saber fazer a convivência boa, fazer agrado, aí o nome dele vai correndo longe” PEREIRA, 2009: 57) e que tenha esclarecido que os anciãos são também identificados como *tronco*, analiticamente, o antropólogo optou pela expressão de “líder do *tronco*” ao fazer menção ao sujeito individual.

Não obstante, o que antes tomei como “certa imprecisão na bibliografia” (Perini de Almeida, 2013) era, na verdade, reflexo do fato de que nosso vocabulário não acompanha o vernáculo. Talvez por esse motivo, não ter conseguido decidir entre pessoa e coletivo foi sentido por mim, a princípio, como “inconsistência”. Estamos, todavia, diante de um modo de vida – pensamento – que não se pauta pelo regime do um *ou* muitos como em outras partes da América indígena (cf. Stolze Lima 1996; Sztutman 2002).

O *xuve* não apenas pode ser tanto um e muitos, como também pode ser dois – um par! Assim, minha percepção foi a de que meus interlocutores, ao falarem em troncos, além de se referirem aos agrupamentos domésticos familiares ou locais, remetiam principalmente ao próprio indivíduo ou mesmo casal de idosos em torno de quem se

formam esses coletivos. Nesse sentido, as ponderações de Pereira sobre a relação dos troncos com “estilos de vida” e padrões comportamentais são bastante sugestivas, abrindo questões para além da obsessão sociologista com os grupos e seus governantes, com as unidades sociais e as suas chefias. Na mesma direção, atentando para o caráter dinâmico – vivo – do *xuve*, e para as implicações da metáfora vegetal por meio da qual seu significado se desdobra, é que quero buscar uma maior compreensão das noções e das vidas dos meus interlocutores.

Parafraseando Seu Aristides – senhor de cerca de 70 anos, um de meus anfitriões na aldeia e quem me concedeu uma das explicações mais sistemáticas sobre os troncos até aqui – o *xuve* é “orientador”, é o tronco que orienta os filhos e tudo vem da orientação dele, inclusive o processo de construção de mais famílias e formação de novos *xuve*. É dele que partem os rumos (os ramos) para a família. Ele também deve prezar pela manutenção da ordem e da harmonia; deve ser sábio e experiente para falar bem e dar bons conselhos; deve, com suas atitudes, dar o “exemplo” de boa conduta; deve ter bons modos e evitar o conflito aberto; deve saber se adaptar e tirar o melhor proveito das mais diversas e adversas situações; além de organizar e liderar a vida econômica da família, especialmente na lida com a terra. Com esses atributos pode se considerar o responsável por todos que convivem em sua área. O tronco que gera sementes também é raiz, encarna a história e partilha memória. Assim, o tronco bem-sucedido torna-se um colecionador de boas relações e coloca-se em constante movimento, seu nome “corre longe”.

Da forma pela qual venho expondo a noção de *xuve* até o presente o/a leitor/a poderá ter a impressão de que essa figura é essencialmente masculina. Porém, tal impressão não corresponde inteiramente ao que observei na aldeia. A importância do casamento e da condição de homem casado para o *xuve*, além de evidenciar o aspecto processual da formação do tronco, revela a importância da mulher nesse universo. O tronco, como processo iniciado com o casamento, tem como *locus* de sua força o casal, por isso a *êno ko'ovokuti* (*êno-ko-ovokuti*, “mãe”; 3ª pessoa singular; casa; “mãe da família/nossa casa”) é crucial ao *xuve*. Como disse Seu Aristides, “já sai da família do *xuve* para fazer outra família, constituir mais família para ser *xuve*”. O *xuve* é, por conseguinte, construído pelos dois: “os dois já formam um *xuve*, os dois são”. De modo que a mulher também é “tronco”, é “pé”, ainda que haja, de fato, ênfase diferencial no polo masculino.

Talvez resida aí a centralidade do casamento e da noção de orientação. Explicou Seu Aristides: “o casamento tem que ser preparado antes de casar, para formar outra família. O processo é assim. Tudo vem da orientação do *xuve*, que é o pai. Porque não pode morar assim, casar sem responsabilidade. Aí não dá, não convive. (...) Tem que preparar.”

Pegando emprestado aqui as analogias nativas, uma das principais responsabilidades dos troncos originários, a fim de se tornarem raízes importantes, é preparar o terreno para suas sementes. Ou seja, é preparar o casamento para que, na boa convivência, dele forme-se outro tronco. De tal maneira que o “processo” de proliferação dos troncos, como ressaltou Seu Aristides, é marcado pela preocupação com o bem conviver e com a estabilidade do *casal*: por meio de um investimento cotidiano.

Nessa direção, o final de uma conversa com Seu Aristides, na qual ele responde a uma provocação boba da minha parte, pode ser bastante instrutivo.

C.: Será que eu vou ser *Xuve* um dia? Eu já casei, Seu Aristides.

A.: Pensa. Você também Carol você já está no processo de ser *xuve*, porque você já casou. Mas o seu trabalho não é questão de, assim, de mandar numa família. Assim, como nós aqui, a gente está aqui. Eu não saio e fico direto por aqui. Você não! Você é uma pessoa volante, que anda, procurando dialogar com alguém. Ou você é capaz de orientar, você já aprendeu conviver com o seu companheiro, que é esposo, marido. (...) Então, como no caso aqui sou *xuve* e você é orientador e está escrevendo. Não é que você não sabe que é, assim, responsável da família. Você já sabe. Você já casou. Você é uma responsável do trabalho seu para criar bem-estar daqui para frente.

C.: Hum... Tem que parar quieta, né?

A.: É.

Ao invés de simplesmente responder “porque você não é Terena!”, Seu Aristides se esforçou para pensar como minha situação pessoal se encaixaria, ou não, nesse contexto. E de sua reflexão ficam evidentes características indispensáveis para poder ser *xuve*, para além do *status* de casado. Com muito cuidado e elegância, ele procurou me explicar como meu estilo de vida “volante” de estudante de antropologia – diferente do dele, que não fica direto “por aí” – não me permitem aglutinar pessoas perto de mim e criar raízes. Por outro lado, ressaltou alguns outros atributos que reúnem que possibilitariam um caminho futuro como *xuve* (“para criar bem-estar daqui para frente”), como a responsabilidade, a capacidade de orientar e de saber *conviver*.

Tornar-se tronco é, pois, dependente de um investimento pessoal, que ultrapassa desdobramentos automáticos do casamento e procriação. Casar-se e ter boas raízes não fazem sozinhos um *xuve*. O tronco aglutina e orienta, para isso é preciso “estar aqui” – “como nós aqui, a gente está aqui”. Ou seja, o tronco não apenas cresce e prolifera, mas também atrai.

Aqui, sobretudo no que tange a ideia de orientação, já podemos vislumbrar, portanto, uma imagem diferente daquela da planta cujo crescimento é orientado pelo sol. Para me valer de um vocabulário botânico, diria que se trata antes de um geotropismo positivo (a penetração da raiz solo abaixo) e de uma espécie de tigmotropismo (como o do enrolamento de gavinhas de maracujá, chuchu e videira em torno de esteios de madeira, por exemplo), do que de um fototropismo positivo (crescimento das plantas em direção a luz do sol). Assim, um de meus objetivos seria, justamente, refletir sobre esse aspecto da metáfora e seus efeitos possíveis, como indicarei mais adiante⁵. Sendo mais explícita, portanto, creio que a metáfora arbórea vivida e evocada pelos Terena com quem venho trabalhando diz respeito a um modelo vegetal mais rizomático (Deleuze & Guattari 1995)⁶.

O *Xuve* não é uma coisa *ou* outra: se é o tronco *e* se vive em troncos. Talvez seja um coletivo investido de qualidades pessoais concretizadas na figura do (in)divíduo (o casal) tronco. Talvez seja o chefe investido de qualidades coletivas concretizadas no seu *ovokuti*. Também pode ser toda a história e a memória que encarna, todas as relações que o compõem.

Partindo, pois, do pressuposto de que a linguagem e suas metáforas são vividas, gostaria de pensar, a partir de agora, sobre algumas questões que surgiram ao se levar a sério as implicações dessa imagem vegetal (os troncos) como modo de vida constituidor de mundo. Quero, portanto, me deter a partir de agora em duas questões que me parecem fundamentais: **i)** quais os efeitos criativos da linguagem? e **ii)** quais as possíveis implicações político-ontológicas de se viver em troncos, de se recusar a alternância do um e muitos? Estou, por fim, querendo pensar aqui no que nos incita Manoel de Barros com o poema que escolhi como epígrafe desta parte: como aumentar o mundo com nossas metáforas? Como compreender o mundo sem conceitos (ou com outro conceito de conceito)? Como, enfim, refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto?

Começamos, em ordem, pela primeira questão, que, em certo sentido, relaciona-se com a própria escolha em dizer de outra maneira o que já havia dito na dissertação de mestrado para que o trabalho pudesse se transformar em “outra coisa”. Estou, assim,

5 Vale dizer que representar e experimentar relações (*relatedness*) por meio de metáforas arbóreas é algo bastante arraigado na cultura ocidental e, como argumenta Mary Bouquet (1996), embasa o tom moral e a influência visual do diagrama genealógico utilizado pelos antropólogos.

6 É importante notar que há, com efeito, uma discussão a ser amadurecida sobre a correlação entre a produção do parentesco e o crescimento vegetal na etnologia a partir de contextos etnográficos em que essa espécie de “linguagem vegetal” é recorrente na conceituação de pessoas e coletivos (Guerreiro Junior 2011, 2012a, 2012b; Costa 2007; Veiga 2000; Rival 1993). Desse modo, com vistas a situar meu material etnográfico em relação a questões mais gerais da etnologia indígena, será objeto de reflexão futura afinar o diálogo com essa bibliografia, levando em conta, especialmente, a possibilidade de se pensar no tronco como “pessoa-relação”, tal como sugere Guerreiro Junior (2011) quando discute a relação entre tronco, corpo e parentesco entre os Kalapalo.

de princípio, partilhando do entendimento daquilo que Merleau-Ponty expressou na citação que reproduzimos de início (2012:12). Nessa leitura, a linguagem atua como um devir, uma antecipação, uma transgressão, uma operação violenta. Isso porque ela tem o poder de superar a ela própria em mais do que se diz termo a termo “(...) quer se trate de lançar o outro em direção ao que sei e que ele ainda não compreendeu ou de orientar-me em direção ao que vou compreender” (Merleau-Ponty 2012: 216-217). É, portanto, por meio da linguagem que os sujeitos se tornam o que são e as coisas transformam-se nelas mesmas.

Nesse sentido, entendo que a linguagem também *faz* mundo. Daí a importância vital da escolha das metáforas e suas operações. Em alguma medida, estou inspirando-me na proposta de Roy Wagner (2010) de levar às últimas consequências o poder inovador das metáforas (tanto coletivas, expressões socializantes, quanto individuativas, expressões que conferem poder). Desse modo, quando tento pensar junto com meus interlocutores Terena na metáfora dos troncos (*xuve*), e nos problemas dela decorrentes, tento fazer o exercício de entender que não há um estado anterior aos termos e contextos. Ou seja, não haveria um estágio pré-referencial antes das *relações*. São as relações, em suas estéticas, que compõem referentes e seus termos. Voltando aos *xuve*, o tronco – seja planta, seja gente, seja lugar – é assim constituído por serem estabelecidas com ele relações do tipo específico (a forma, o “como se”) que se tem com troncos (lugares/parentes/plantas). É tronco/*xuve* aquilo que tem afeto de tronco.

Este é o momento em que quero passar à segunda questão, usando como gancho algo da reflexão de Strathern (2014: 358-360) sobre a forma quando descreve os processos de reificação (objetificação e personificação) entre os Hagen. Nessa ocasião, a autora argumenta que a demasiada atenção conferida aos efeitos estéticos das entidades vem do que lhe parece ser um contraste útil entre os pressupostos euro-americanos sobre a naturalidade das coisas e a maneira como os melanésios se concebem como tendo que trabalhar arduamente para fazer com que as coisas apareçam em seus aspectos apropriados. “O escrutínio da forma ressaltava que, *ipso facto*, uma forma só pode aparecer com suas propriedades apropriadas – ou então ela não aparece” (Strathern 2014: 360). Em consequência, seria a estética o que tornaria as relações visíveis. Nesse sentido, estou entendendo aqui que as metáforas, sendo estéticas, são as formas pelas quais as relações aparecem, ao mesmo tempo em que criam com elas mundos possíveis. Ou seja, viver de determinada forma tem implicações e efeitos político-ontológicos.

Em minha última visita a Dona Hilda Francelino, agora viúva de Seu Calixto, ela me contava sobre seu luto, que a obrigava a mudar de quarto, deixando vazio o cômodo

antes ocupado pelo casal. Ela passou a ocupar o quarto de uma das suas filhas mais novas, que havia se mudado para a casa do namorado/marido assim que S. Calixto faleceu. Dona Hilda disse que a filha iria se casar, já tendo até juntado o dinheiro para a festa, porém, com a morte do pai, ela desistiu. “Quem vai entrar comigo na igreja?”

A filha havia começado a namorar um vizinho enquanto S. Calixto estava doente. D. Hilda, percebendo o movimento, conversou com ela e disse que aquilo “não estava certo”. O pretendente deveria ir conversar com o pai da moça, pedi-la em casamento. O pai – *xuve* junto à esposa – tinha que autorizar a relação. No dia seguinte a essa conversa, contou que o moço apareceu na porta de sua casa, sozinho e “com a roupa do serviço ainda”, perguntando se ela queria falar com ele. Aquilo a enfureceu. “Onde já se viu?! Não é assim que se faz as coisas!”. Disse a ele: “não sou *eu* que quero falar com *você*, é *você* que tem que querer falar comigo e com o Calixto!”. Por sorte, S. Calixto nesse dia não estava se sentindo bem e havia ido se deitar, não tendo ficado sabendo de nada. D. Hilda falou novamente com a filha, que ficou muito envergonhada pelo comportamento do companheiro: “não acredito que ele fez isso e sem eu estar junto... Vou falar com ele de novo!”. No outro dia, aí sim, o companheiro apareceu junto com a filha, de banho tomado e camisa, e pediu para falar com S. Calixto. Aí deu tudo certo e o Calixto ficou feliz. “Tem um jeito certo de fazer as coisas!”, ela me explicou.

Há um jeito certo de fazer as coisas e, somente assim, criam-se os efeitos (e mundos) desejados. Voltamos, pois, a nossa questão sobre os efeitos criativos da linguagem. Se nossas metáforas fazem mundos, que mundos possíveis são esses? Queria, instigada pela “boa *convivência*” que sempre defendem os meus amigos Terena, poder pensar nas metáforas dos troncos como constitutiva de mundos de confluências e coexistências.

O estímulo agora vem da análise resolutiva elaborada por Antônio Bispo dos Santos (2015: 89)⁷. Conforme o autor, confluência (e convivência) é estar junto, mas não misturado. Ao contrapor saberes orgânicos a um sintético, Bispo está igualmente enfatizando a diferença entre o conhecimento de elaboração e estruturação vertical *versus* conhecimentos de orientação circular. Justamente, o que os saberes biointerativos reivindicariam para si é o “e... e... e...”, a “confluência de todas as experiências” (a diversidade); ao passo em que o saber sintético/desenvolvimentista operaria por meio do “ou”, ou seja, da negação do outro para que possa se estabelecer. E aqui me volto ao ideal do bom conviver Terena ao qual dedica-se o tronco, pensando que pode ser uma espécie de confluência, de se estar junto sem se misturar – um viver *com*. Lanço, mais uma vez, a hipótese de que podemos estar diante de um fazer mundo que nega o “ou” e afirma que o

7 Agradeço ao amigo e colega de doutorado Lucas Coelho Pereira por me chamar atenção para essa possibilidade de diálogo com o pensamento de Bispo neste ponto.

um é sempre muitos.

Para Deleuze e Guattari (1995), o rizoma é o oposto de uma estrutura composta por pontos e posições. O rizoma é feito somente de linhas. Algo como uma terceira margem do rio: “A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e...e...e...’” (DELEUZE & GUATTARI, 1995:36). Pensando com esses autores, se o tronco tem uma orientação de crescimento rizomática, portanto com ênfase na multiplicidade, temos que entender, que ao se afirmar como um e muitos ele, na realidade, nega a ambos. Igualmente, como um modo de falar sobre relações, *xuve* também é um modo de viver com, logo de criar. E o que se cria com os troncos passa por *como* se cria com os troncos.

Poucos dias antes de ir embora da aldeia, em março de 2017, perguntei a uma amiga como eu poderia xingar alguém no idioma Terena. Ela disse prontamente: “*mokere!*”, traduzindo-me o termo como “bobo”. Mas logo em seguida acrescentou: “ou surdo”. Foi aí que notei de que maneira a falta de audição pode ser uma das piores condições a se apresentar para o convívio Terena. Ironicamente, *mokere* (em seu duplo sentido) é exatamente como sempre me sinto lá, tendo que pedir diversas vezes para as pessoas repetirem o que me dizem, mesmo em português. O contrário raramente ocorre. Geralmente sou compreendida de primeira, mesmo quando julgo estar falando rápido demais ou sussurrando algo que deveria ter sido ouvido apenas por alguém próximo, mas que acaba sendo escutado por todos ao redor.

Assim, lembro-me agora de Bernardo, o personagem principal de Manoel de Barros, e do seu silêncio como modo de comunicação, um modo próprio de fazer um mundo seu. Acredito que dialogue com isso, em algum nível, a insistente denúncia de Davi Kopenawa (2015: 226) contra a surdez dos brancos: “Nossos maiores amavam suas próprias palavras. (...) Suas mentes não estavam fixadas em outro lugar. (...) Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais vêm das cidades.”. Para ele, em alguma instância, esse conflito entre mundos, o dos Yanomami e o dos brancos, seria uma patologia da comunicação.

Bernardo que era homem, era árvore e era pássaro, que era um, era muitos e não era ambos, produziu escuta com seu silêncio. Inspirada por ele, quero com essa pesquisa pensar os troncos – que são pessoas, coletivos, lugares, corpos, relações – como uma vida possível, um mundo que se cria com metáforas, eflúvios e afetos. Quero, junto com os Terena, pensar que “viver como” não é “virar um”, é antes de tudo um *comviver*. E, assim, quem sabe, ao escrever sobre os possíveis efeitos de se viver em troncos e se formar terra possa ajudar a criar mais escuta do que palavras.

Grafar cotidianos em meio a relações de cuidado e convivência com demências

Em 2012, passei a conviver com pessoas diagnosticadas com diferentes tipos de demência, com uma terapêutica gestada por um centro de medicina coordenado por geriatras e formado por uma equipe multidisciplinar e com cuidadoras, especialmente aquelas que eram categorizadas e se autodenominavam como cuidadoras familiares e principais. Nessa aproximação, circulei com mais intensidade em grupos de acolhimento multidisciplinar e psicológico para pessoas recentemente diagnosticadas com demência e grupos para cuidadoras de pessoas diagnosticadas (Engel 2013).

Entre 2017 e 2018 voltei ao centro, acompanhei consultas, reuniões interdisciplinares, um coral, fiz algumas entrevistas e li prontuários, foi uma nova imersão a partir de outros circuitos desse mesmo lugar. Desde que comecei a me envolver com redes da demência no Distrito Federal queria poder saber mais dos dias, das horas dos dias, das coisas por fazer, dos modos de conviver e se relacionar em casa, da busca e manejo diário das substâncias receitadas. Por isso, nesse novo período de campo, passei também a frequentar semanalmente a casa de três famílias e acompanhar as coisas que eram feitas, a dinâmica das relações e do uso de substâncias, especialmente os medicamentos – parte central dos dias. Abandonei as entrevistas, os espaços de narrativa da condição e de feitura do que é Alzheimer e como cuidar dele e de outras demências e passei a dar carona para ir até a Farmácia de Alto Custo⁸, fazer caminhadas, mexer nas coisas pela casa, lavar a louça, apreender os ritmos da casa e me engajar para estabelecer comunicações significativas com as pessoas que conheci.

Em relação à primeira imersão de campo e tentativa de elaborar sobre o que via – a dissertação – a categoria *cuidado* ou, mais especificamente, *care* (Tronto 1993; Lagarde 2003; Molinier 2004; Hirata & Guimarães 2012) me orientou. Naquele momento, mesmo com possíveis limitações do termo em alguns contextos – como a ideia de que cuidado é prestado de uma pessoa para outra de certa forma e de modo passivo a partir de uma relação de dependência (conceito já questionado em Winance 2010; Taylor 2017; Fonseca & Fietz 2018) – era o único termo que me levava ao que parecia fundamental aos meus interlocutores: os modos de estabelecer relações significativas.

O campo da demência é, com razão, ocupado com determinados conceitos e modos de reformulá-los para reconhecer a manifestação da pessoa em sujeitos com demência, iniciativa que ficou conhecida como *personhood movement* (Kitwood 1997; Kontos 2005;

8 Por meio desse campo, conheci algo sobre como o Sistema Único de Saúde organiza institucionalmente o cuidado de pessoas com demência, desde o atendimento em um centro especializado até o Programa de Saúde da Família e a lista de remédios que podem ser acessados ou em Farmácias do Estado/Distrito, Farmácias Populares e Farmácias de Alto Custo.

Leibing 2006). Preocupei-me com isso também, mas, apesar de diversas tentativas, não consegui me engajar com tal trabalho. O que acabou tomando o texto foram as tentativas e dilemas em se estabelecer relações significativas por meio de trocas e relações envolvendo diversas dinâmicas de cuidado e convivência.

Na época da dissertação, conceituei essa habilidade de se relacionar de forma significativa como “alteridade perceptiva” – um processo de aquisição de talentos, a partir de relações atentas, que buscam comunicações mesmo quando não partilham de experiências e conexões perceptivas com o mundo.

Entendi que era pelo reconhecimento de diferenças no modo de se relacionar com o espaço, corpo e ambiente, que pessoas envolvidas no cuidado e convivência com as demências passam a desenvolver suas habilidades técnicas e afetivas que promoviam potenciais relações significativas, apesar das diferenças. Estava muito tomada pelas discussões sobre composições do corpo e pelo modo contínuo do corpo se fazer a partir de atos perceptivos relacionados aos mundos, ambientes, objetos e seres (Merleau-Ponty 1945).

Não sei mais se a ideia de alteridade perceptiva é uma boa conceituação, ou se aproxima do que eu gostaria de narrar. De toda forma, o texto teve certos efeitos a partir do modo como foi construído. Quando apresentava algum dos meus textos com trechos sobre essas tentativas de estabelecimento de relações em congressos, eventos ou em diálogos esparsos entre acadêmicos, alguém me parava em um canto depois, ou mesmo intervinha para dialogar com a minha fala dizendo algo como: “eu lembrei muito da minha vó”, “da minha mãe”, “do meu tio”, “a gente passou por isso”. Por mais que eu tivesse vontade de dialogar ali sobre o que vinha refletindo a partir do campo e com os conceitos que tinha tentado, nos congressos e nos encontros acadêmicos meu texto interpelava algo sobre outro lugar – das lembranças de casa – e era sobre a casa que meus interlocutores queriam conversar e ser ouvidos. “Forcei a mão” em algumas oportunidades, tentando melhorar conceitualmente o que vinha tentando dizer: aproximei-me de estudos de ciência e tecnologia (Latour 2005; Mol 2002; Ingold 2010; Gane & Haraway 2010), de sua relação com mais recentes estudos de *care* (Mol, Moser e Pols 2010) e da demência (Lock 2013; Leibing 2018; Feriani 2017; Vianna 2013). O que, nos circuitos que frequentei no doutorado, parecia me aproximar mais de alguns critérios de qualidade da reflexão conceitual. Sentia que precisava melhorar meu arcabouço e palavras para falar do que me interpelava em campo.

Foi um bom aprendizado, importante, mas ao orientar meu esforço para destrinchar e focar no que os conceitos ou as chaves analíticas podem fazer, o que lhes

falta, como transformá-los, também perdi um pouco do que levava as pessoas para esse outro lugar com o texto. Ao insistir em como melhorar minha possibilidade de falar sobre as demências e as relações que as envolvem a partir de uma escolha qualificada de certos autores e palavras, o mais ordinário e cotidiano perdeu espaço. Recentemente li algo que se comunicou com tal experiência a partir da produção de pequenas histórias em um site: Pols et al. (2018) sugerem que um rumo complementar aos trabalhos sobre demência seja pensar junto com as pessoas que conhecemos em campo e menos sobre elas e sobre o que viria a ser a demência, ou as demências. As autoras recuperam o termo cuidado para essa empreitada. Mol, Moser e Pols (2010) sugerem que o cuidado deve ser seguido em suas muitas feitura, incluindo toda a articulação necessária para que ele se realize e investigando quais são as eficácias que surgem dessas articulações. Não faria sentido, nesse modo de compor as coisas, separar o cuidado do uso de medicamentos, acoplamentos com tecnologias, organização dos espaços, feitura de alimentos e por aí vai. Ademais, não se pretende que o cuidado seja compreendido como algo feito de uma parte para outra, mas sim como uma relação de cooperação complexa e de elementos interconectados em certas relações, que podem ser atravessados por conflitos e faltas de cooperação, especialmente porque existe um povoamento enorme de elementos actantes sendo articulados.

Sendo o cuidado essencialmente composto de relações e cooperações, abordá-lo não seria simplesmente adotar o ponto de vista daquelas que são chamadas de cuidadoras e os seus relatos, mas acompanhar as feitura de relações e interações diversas que forjam vida, morte e a lida com adoecimentos. Essa é uma reflexão bastante conhecida dos estudos de deficiência (Winance 2010; Fonseca & Fietz 2018), e que, contemporaneamente, tem ganhado mais espaço dentro do universo da demência⁹, retomando algumas de suas discussões clássicas: como o debate sobre *personhood* (Jenkins 2014; Halewood 2016).

Passo, então, a dar espaço para um excerto dos meus dias de campo, isso para tentar me comunicar e retomar a preocupação com a convivência e com a criação de relações significativas a partir de muitos cuidados. Quando cheguei pela primeira vez na casa de D. Terezinha⁹ – uma senhora maranhense de 80 anos, que veio para a Cidade Ocidental/GO porque quatro de suas cinco filhas mulheres estavam morando ali e acharam melhor trazê-la, junto do marido, para o cuidado ser mais dividido –, estavam ela, duas filhas, um neto, o marido e os dois cachorros preparados para me receber. Eu liguei antes, me expliquei um pouco e disse que gostaria de encontrá-los pessoalmente. A Cidade Ocidental faz parte de uma região conhecida como “Entorno”, isso porque ela circunda o Distrito Federal, tem

9 Para acessar a iniciativa, consulte: <http://somatosphere.net/thinking-with-dementia>

relações intensas com ele, mas é parte do Estado do Goiás. No telefone, a filha me disse que a D. Terezinha¹⁰, quando recebe visitas, ou conhece pessoas estranhas e novas para sua convivência, tem algo que elas chamam de ‘surto de sanidade’: ela lembra das coisas, conversa sem esquecer ou mostrar os esquecimentos; o que normalmente leva as pessoas a pensarem que as duas são mentirosas ou exageradas dizendo que a mãe tem Alzheimer. Por esse motivo, achou melhor me deixar previamente avisada.

De fato, D. Terezinha me contou muitas histórias sobre as filhas, a casa no interior do Maranhão, dos bichos de lá e da doença dela: “eu tenho Alzheimer, é uma coisa que tá dentro de mim (fechou a mão e passou-a na frente do rosto, da garganta e do peito), é ruim, minha filha, mas eu quero muito viver, então é desse jeito que vai ser. Com os poder de Jesus!”. A filha mais velha, Marineide, contou que, no começo, foi difícil aceitar que a mãe tinha essa doença. D. Terezinha era a ‘costela da casa’, contaram, era ela quem agregava todo mundo, cuidava, dava conselhos e mantinha os laços familiares bem cuidados. Agora, já depois de dez anos convivendo com os vai e vens dos dias com a mãe, aprenderam a lidar melhor com tudo, recompor as relações. Continua difícil, disseram, mas no começo foi pior. Contou ainda que, se eu ficasse indo assim toda semana, logo a D. Terezinha ia se acostumar comigo, se soltar mais, falar dos menininhos que ela via pela casa e mexer em tudo, mudar de lugar, fazer as arrumações dela na minha frente.

Todos entenderam de pronto minha pesquisa, achei que ia ser mais difícil explicar e conseguir autorização para ficar indo para dentro de casa. Disse que eu queria ver como era no dia a dia, porque vi os médicos passando remédios e vi os grupos de cuidadoras, mas não sabia bem como “as coisas são feitas todo dia, né?” – completou o neto, André. Era isso! As duas filhas com quem convivi mais – Marineide e Marilene – passaram a me incluir no que elas acreditavam que eu precisava saber e também nas coisas em que eu poderia ajudar (ou, ao menos, não atrapalhar): como dando caronas, fazendo companhia para a D. Terezinha, indo até os médicos e farmácias, ajudando a lembrar de todas as receitas, pesquisando na internet datas de provas de concurso público para conseguir um emprego fixo, coisas assim. Elas me levaram no médico geriatra de Brasília, no médico do posto de saúde para trocar as receitas de uma Secretaria de Saúde para outra e assim conseguir os medicamentos pela Farmácia da prefeitura; foram comigo na cidade vizinha para pagar as contas – que ali o banco tinha ido embora por conta de muitos assaltos; na emergência por causa de picos de pressão e depois por desmaios constantes. Não só me mostraram o que precisava ser feito, mas onde ir, os circuitos e articulações de lugares, além de porque e o que tinha relação fundamental com os ajustes dos dias e humores.

10 Utilizo nomes fictícios, conforme combinado com meus interlocutores.

Também passei muitos dias em casa, na rotina dos dias sem eventos (e nos dias com eventos, como os desmaios). Nesse passar dos dias, aprendi o que elas faziam para dar os remédios, testar se eram bons, compreender as vontades de D. Terezinha. D. Terezinha me ensinou também o que a incomodava nessas trocas, o que achava de ir aos médicos, quem eram os meninos que andavam pela casa, em qual casa ela morava e o medo que tinha de passar mal, morrer e deixar seus filhos pequenos todos por criar. Errei muito, fiz muitas bobagens na convivência com elas e com D. Terezinha, e foi a partir desses erros, das conversas com as filhas e a cuidadora da casa, que fui me aproximando mais de adquirir um tipo (ainda que, no meu caso, muito precário) de experiência. Uma experiência para conviver, conviver de modo mais leve e atento com um mundo cheio de altos e baixos, troca de remédios, seu manejo e testagem, brigas por uma divisão maior das tarefas, lutos e lidas afetivas.

Um desses erros foi crucial para minha convivência com D. Terezinha melhorar e para que eu conseguisse ouvir de forma mais atenta algumas dicas sobre a melhor convivência que as filhas e a cuidadora estavam tentando me fazer entender. Quando precisávamos ir até a consulta com o geriatra, era uma maratona! Isso porque tanto D. Terezinha como o seu marido consultavam no mesmo dia. Era preciso acordar de madrugada, tomar café, banho, vestir, lidar com o nervoso de ir ao médico, chegar cedo, pegar fila, esperar, lembrar de muitas coisas que aconteceram nos meses que antecederam as consultas, preparar os papéis e lidar com o lugar. Por isso as duas irmãs precisavam ir juntas, e, se tivesse uma terceira pessoa, era ainda melhor.

Eu ia e ficava com D. Terezinha enquanto a consulta do seu marido acontecia, para que ambas as filhas pudessem participar da consulta. No primeiro dia em que fiquei sozinha com ela, foi complicado. Marineide me perguntou: “você dá conta?” Disse que sim, confiante! Nessa época ela já me conhecia, sabia meu nome eventualmente, mas sempre sabia que eu era próxima da casa e parecia gostar de mim. Mas ao ficar pela primeira vez sozinha comigo, estranhou: perguntava o tempo todo pelas meninas, me dizia que queria ir embora porque precisava arrumar o almoço delas e do marido. Passou a abrir as portas do hospital, algumas dessas levavam a salas de consulta. Procurava pela cozinha, pela saída, ou por outro lugar. Eu, meio sem saber o que fazer e assustada com uma possível retaliação dos médicos ou funcionários, falei para a D. Terezinha que estávamos em um hospital, que a gente não poderia abrir as portas, porque os médicos iriam se incomodar. Segui um pouco a cartilha dos grupos de cuidado: “olha no olho, explica, se não der certo, engana, vai distraíndo”. Não deu certo. Ela, irritada, me disse: “pois se eles brigarem comigo, eu brigo com eles, por que não posso abrir uma porta?” Entendi ali que a minha agonia com o

uso do espaço que era um hospital e com o uso que ela queria fazer dele era um problema meu (e dos outros), não dela. Deixei ela andar, andei com ela conversando solto. O clima foi melhorando entre a gente, prestei atenção nos detalhes da parede, no labirinto que era para achar qualquer saída, no jeito que as outras pessoas olhavam para a D. Terezinha. Ela me levou a ficar atenta à uma série de detalhes e à minha inexperiência. Minha agonia não passou completamente nesse dia e me senti bastante frustrada com ele por semanas. Mas no próximo dia em que passamos por uma experiência parecida, foi bem melhor, tínhamos acertado alguns ponteiros e confianças mútuas.

Foi aí que entendi uma dica que a Marilene tinha me dado sobre conviver e cuidar: “ela só faz o que ela quer, não adianta mandar. E ela malina! Tem que ficar de olho para ela não arrancar a torneira da pia, tirar os espelhos das tomadas elétricas, mas tem que deixar ela à vontade”. Esse equilíbrio entre tomar cuidado para nada machucar D. Terezinha e, eventualmente, causar prejuízos para a casa em época de desemprego e, ainda, deixar ela à vontade, era um aprendizado fino, que as filhas foram desenvolvendo com o tempo, na interação com D. Terezinha, a partir do que a deixava mais satisfeita com a convivência e com o que a deixava mais incomodada. Nem sempre essa técnica dava certo e precisava constantemente de ajustes – processo comum às lógicas de cuidado e chamado por Mol, Moser e Pols (2010: 14) de *tinkering*. Isso poderia se dar por conta de razões das mais variadas: desde um remédio novo que bagunçou as dinâmicas, até um lugar estranho que exigia de todo mundo posturas não conhecidas; ou mesmo por razão nenhuma, ou que não se sabia. Ou até por falta de paciência e imposições diversas de vontades conflitantes. Isso tudo exigia versatilidade de habilidades e de conhecimentos que iam sendo agregados e desafiados constantemente. Também não era possível simplesmente falar como uma nova pessoa envolvida com o cuidado deveria fazer, elas orientavam, mas a afinação vinha com a convivência.

No fim, me pareceu que o equilíbrio vem a ser mais uma tentativa constante de compreensão mútua e ajustes de vontades do que um modo específico de agir. Ou, como Moser (2010) observa em seu campo sobre o cuidado da demência em uma instituição da Holanda: trata-se de um conjunto de técnicas para desenvolver algo que foi chamado, naquele contexto, de *co-presença*. E, nesse sentido, me convenci de novo que, nesses circuitos da demência, a partir de uma série de engajamentos práticos, são as relações e seus manejos que ganham centralidade no cotidiano. Manejo, inclusive, das interações entre diversas substâncias, médicos, serviços de saúde e espaços da cidade. A partir delas e das dificuldades e não cooperações explícitas ou implícitas que dilemas e silenciamentos das pessoas engajadas em circuitos da demência, sejam cuidadoras ou pessoas com

alguma demência, aparecem aos olhos sem que sejam lidas e entendidas como culpa da demência ou da tarefa de cuidado, simplesmente. Cuidado, inclusive, parece ser parte de um modo de conviver amplo e cotidiano, e não um conjunto de atividades, ou mesmo uma perspectiva unívoca.

Nesse sentido, parece-me relevante olhar para esses acoplamentos e relações necessárias às cooperações de cuidado, junto com suas condições de possibilidade e suas conexões parciais. Donna Haraway (1991a), na tentativa de pensar biopolítica, saúde e estabelecimento de fronteiras entre saúde e doença, afirma que corpos são produzidos em meio a determinados contextos, ou melhor, co-textos, multifacetados, mas hierarquicamente formulados como regimes de verdade e feitura de padrões. Pensar em compósitos, que por vezes Haraway (1991b) chama de *cyborgues*, traz a atenção para as conexões estabelecidas e o nascimento de entidades actantes. A singularidade dos compósitos está nas articulações parciais estabelecidas dentro de historicidades localizadas.

Relações interafetadas por práticas cooperativas de cuidado fazem gerar corpos, mundos e pessoas. As estratégias e experiências de partilha de certos processos de sofrimento, adoecimento, cuidado e feitura de vida nos levam a acompanhar as coisas sendo feitas (Ingold 2011). Minha aposta é constituir uma estratégia ao individuar que não seja adotar o ponto de vista de cuidadoras, ou de pessoas com demência, ou de profissionais de saúde, colocando em foco, no lugar disso, na experiência e narrativa das práticas e relações que formam acoplamentos, atentando, assim, para as condições de fazimento deles, parcialidades envolvidas e limitações das cooperações – várias delas, historicamente e localmente constituídas.

Mais para o meio do percurso da minha convivência na casa de D. Terezinha, estávamos tomando o lanche da tarde, ela, com muita dificuldade de engolir a comida – cuscuz com leite – começou a tirar pedaços da boca e brincar com eles no prato. Marilene, tentando que a mãe parasse com aquilo, disse: “Ô, mãe, olha a Cíntia aqui, vai ficar fazendo essas sujeiras na frente da visita?”; “Visita? Nah, essa aí vive aqui, tá aqui já tem é tempo”. Rimos todas, Marilene comentou: “é, não dá mais pra usar essa”. Lembrei daquele primeiro dia e do ‘surto de sanidade’ com pessoas estranhas. Naquele dia me senti alegre por poder participar da brincadeira com o cuscuz: ela não precisava fingir que se importava com certas coisas e, assim, eu aprendi bem mais sobre as coisas com as quais eu devia me importar menos para conviver melhor.

Para falar desse processo de aprendizagem para conviver melhor, acho que é importante fazer aparecer na narrativa o ócio, os tempos, os desafios em prática,

o que é manejar os dias, os erros, os aprendizados ao longo do tempo. Em uma bonita autoetnografia sobre o cuidado de sua mãe que tem Alzheimer e mora nos EUA, Taylor (2010) reflete sobre a insistência da pergunta que as pessoas sempre lhe fazem: “ela reconhece você?” Para a autora, essa pergunta se articula com uma série de discursos e noções sobre o Alzheimer que circulam e informam como os esquecimentos vão afetar a capacidade da pessoa em reconhecer ou não pessoas próximas, especialmente da família, a partir da evocação de seus nomes e de lembranças específicas do passado. Tal foco no que a demência faz com a pessoa e no que é ou deixa de ser o Alzheimer, incomoda Taylor, e ela nos diz que gostaria de falar sobre a vida com demência e os desafios de mantê-la a partir de outras questões, gostaria que lhe perguntassem algo relacionado ao cuidado, que lhe perguntassem como ela faz para manejar tudo e que também tentassem se comunicar com sua mãe por quem ela é, não pelo luto sobre o que ela deixou de nominar ou lembrar.

Afinal, como recriar com a linguagem – o que criar junto com ela?

Ambas convivemos com certos fazimentos de coisas muito básicas na relação com as pessoas, lugares e substâncias e nos pareceu que esses fazimentos, por eles mesmos, eram centrais para os nossos interlocutores e para o que seria importante escrever com eles e para as pessoas interessadas neles. Mas continuamos em dúvida se o que havíamos escrito conseguia produzir e se engajava de forma justa com esses efeitos. Não é que discordamos do que fizemos antes, a partir de limitações que julgamos, agora, superar; mas é porque a escrita parece demandar uma continuidade. Tentamos, até aqui, fazer dialogar, afinar e adequar nosso referencial para reescrever, escrever de novo, ou até repensar a escrita. Toda vez que tentamos descobrimos novas coisas, elementos que nos fazem desconfiar das palavras com as quais escolhemos dialogar. Talvez porque esse momento de parada da reflexão, de afinamento do que foi dito, de adequação final ao que faz sentido dizer a partir dos critérios atuais de qualidade e conceituação teórica nos nossos circuitos de produção não seja central para o que nos engaja com nossos campos. Eles nos dizem mais de um ajuste contínuo, sem parada, sem receita final e com certos engajamentos para com as relações e convivência.

Nos parece que é difícil criar o que estamos querendo com a linguagem porque precisamos remontar o cotidiano. Dar o tom do tempo, do espaço, dos modos de fazer, das delicadezas mínimas deles, do jeito de montar possibilidades de convivência. E isso é difícil porque um texto é quase como um episódio, um evento, um caso, um encontro. Mas a gente precisa falar da vida diária, das horas correndo, do fluxo intenso de articulações.

Não é recriando coisas extraordinárias que vamos nos engajar com a experiência sensível que partilhamos. Como fazer? Talvez o como fazer esteja muito conectado com outra questão: para que fazer? Para quê insistir na densidade, repetição e dimensão das relações? Responderíamos agora que é para deixar elas transcenderem de nós e para, assim, fazer uma boa etnografia, grafar cotidianos e, quiçá, ajudar na abrangência das possibilidades de ser deles.

Talvez um caminho importante seja fazer o texto conviver, cuidar, abrir espaço. Apostando que forma é conteúdo e que, se estamos falando de relações, convivência e partilha, um jeito possível de fazer é construir um texto que cuida das relações. Que não se fecha, que não disputa um espaço, um campo intelectual, que discorda de si mesmo, que levanta questões sem destruir possibilidades contrárias de levantá-las. Que tenta não se isolar, que tenta estabelecer relações de entendimento e solidariedade com mundos, pessoas, corpos diversos. Erra e traz o erro para pensar. Um constante rascunho, quem sabe?

Se precisamos abrir nossos corpos para partilhar de relações sensíveis que envolvem conviver bem e compreender para além do que tomamos como normal, ou igual, talvez um dos caminhos seja abrir nossos textos e modos de argumentar para delicadezas e convivências. Quem sabe localizamos em nossos diálogos a potência de criar e partilhar sensibilidades como um ponto de partida, no sentido de aprimorar nossa capacidade mesmo de escuta, nosso silêncio, nosso engajamento de relação.

Um texto-povoamento! Podemos pensar a etnografia como extensão de mundos, modos de existência e pensamentos. Para isso, entendemos que talvez seja preciso se desafiar a fazer com a linguagem uma descrição que não feche, uma grafia não resolutive. Ou seja: produzir uma descrição em profundidade que não encerre o assunto e proponha um caminho melhor, pelo contrário, que abra espaços de contínuo refazimento.

Ao pensar nas modalidades de participação com nossos campos e constituição da escrita, podemos voltar a falar sobre plantas, e dessa vez gostaríamos de emprestar algo da reflexão botânica-filosófica de Emanuele Coccia, especialmente quando o autor toma como princípio que toda forma de vida pressupõe a existência de vida no mundo para construir uma filosofia feita pelas plantas (uma metafísica da mistura) – “Viver é essencialmente viver da vida de outrem: viver na e através da vida que outros souberam construir ou inventar” (2018: 14). Em sua leitura, as plantas, em seus modos de existência, inverteriam os pilares das ciências naturais ao estabelecerem a primazia do espaço sobre o sujeito, suas vidas fundam mundos sem violência.

Estar imerso, rompendo a assimetria entre continente e conteúdo, para criar e

partilhar sensibilidades como modos de aprimorar nossa capacidade de engajamento de relação, leva a nos perguntarmos sobre os supostos dilemas trazidos pelos conceitos de estranhamento e alteridade. A oposição entre nós e eles pode não apenas nos levar a folclorizar e romantizar um eu ou um outro, mas também nos conduzir a apresentar propostas, respostas prontas e fechamentos. Não se trata, assim entendemos, de sistematizar conclusões, mas de se engajar em possibilidades não resolvidas, partilhar com nossos interlocutores de seus problemas, para os quais nem sempre há uma “solução”.

Por isso também resolvemos não estabelecer uma comparação entre um modo de constituir convivência e outro, mas sim iluminar tecnologias de convivência para trocarmos reflexões acerca da escrita. Seguindo Stengers (2005)¹¹, queremos olhar para as práticas no sentido de animar cada vez mais os mundos constituídos com elas, fortalecendo elementos, actantes, seres e vidas se fazendo, não as atomizar, explicá-las ou usar delas por meio de uma comparação injusta para assegurarmo-nos de um ponto.

Em conjunto, julgamos importante (ou fomos interpeladas a) falar sobre os modos pelos quais relações significativas das mais complexas se estabelecem, ou não, a partir de tentativas; dando espaço para o que, em nossos campos, nos aproxima dessas convivências e dilemas ao estabelecê-las. Para tanto, escolhemos a forma de escrita que nos pareceu dialogar com esse processo: textos-tentativas ou, simplesmente, rascunhos.

Referências

- BARROS, Manoel de. 2001. *Ensaio Fotográficos*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB/INCT/CNPq/MCTI.
- BOUQUET, Mary. 1996. “Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1):43-66.
- CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: cultures of relatedness”. In: ____ (org.), *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press, p.1-36.
- COCCIA, Emanuele, 2018. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2017. “Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia”. *Revista de antropologia*, 60(1):99-116.
- COSTA, Luiz Antonio. 2007. *As faces do Jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade Federal do Rio

11 Agradecemos a professora Iara Maria de Almeida Souza pela sugestão de diálogo com Stengers e a ecologia das práticas.

de Janeiro/Museu Nacional.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. "Introdução: Rizoma". In: _____, *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Ed. 34., p.10-36.

ENGEL, Cíntia. 2013. *Doença de Alzheimer e cuidado familiar*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

ENGEL, Cíntia. 2020. "Interlúdio/ensaio: aprendizados em campo, ética, desconforto e textos-tentativa". In: _____, *Partilha e cuidado das demências: entre interações medicamentosas e rotinas*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, p.228-240.

FERIANI, Daniela. 2017. *Entre sopros e assombros: Estética e experiência na doença de Alzheimer*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

FONSECA, Claudia; FIETZ, Helena. 2018. "Collectives of care in the relations surrounding people with 'head troubles': family, community and gender in a working-class neighborhood of southern Brazil". *Sociologia & Antropologia*. 8(1): 223-243.

GANE, Nicholas & HARAWAY, Donna. 2010. "Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?". *Ponto Urbe*. 6(6): 1-18.

HALEWOOD, Michael. 2016. "Do those diagnosed with Alzheimer's disease lose their souls? Whitehead and Stengers on persons, propositions and the soul". *The Sociological Review*. 64: 786-804.

HARAWAY, Donna. 1991b. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". In: _____, *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge. p.149-182.

_____. 1991a. "The Biopolitics of postmodern Bodies: constitutions of Self in Immune System Discourse". In: _____, *Simians, Cyborgs, and Women: the reinvention of nature*. New York: Routledge. p. 203-230.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nádia (orgs.). 2012. *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Editora Atlas SA.

INGOLD, Tim. 2010. "Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials". *Realities Working Paper Series #15*. Manchester: ESRC.

JENKINS, Nicholas. 2014. "Dementia and the inter-embodied self." *Social Theory & Health*, 12(2):125-137.

GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. 2011. "Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo". *R@u - Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(1):95-126.

_____. 2012a. "Refazendo corpos para os mortos: as efígies mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil)". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 9(1), art.1.

_____. 2012b. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.

KITWOOD, Tom. 1997. *Dementia reconsidered: the person comes first*. Buckingham: Open University Press.

- KONTOS, Pia. 2005. "Embodied selfhood in Alzheimer's Disease". *Dementia: Sage Publications*. 4(4): 553-570.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LAGARDE, Marcela. 2003. "Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción". In: *Emakunde*, 53: 10-14.
- LATOUR, Bruno. 2004. "How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies". *Body & Society*. 10(2-3): 205-229.
- LEIBING, Annette. 2006. "Divided gazes: Alzheimer's disease, the person within, and death in life". In: A. Leibing; L. Cohen (eds.), *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. New Jersey, Rutgers University Press. pp. 240-268.
- _____. 2018. "On Heroes, Alzheimer's, and Fallacies of Care: Stories of Utopia and Commitment". In: Harm-Peer Zimmermann (ed.), *Kulturen der Sorge: Wie unsere Gesellschaft ein Leben mit Demenz ermöglichen kann*, Rio de Janeiro: Campus. pp. 177-194.
- LOCK, Margaret. 2013. *The Alzheimer conundrum: entanglements of dementia and aging*. Princeton: Princeton University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2012. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006 (3ª edição), 1945 (original). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MOL, Annemarie. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham, Duke University Press.
- MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. 2010. "Introduction". In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- MOLINIER, Pascale. 2004. "O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento". *Psicologia em Revista*. Belo Horizonte, 10(16): 227-242.
- MOSER, Ingunn. 2010. "Perhaps tears should not be counted but wiped away. On quality and improvement in dementia care". In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 277-300.
- PEREIRA, Levi Marques. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados: Editora UFGD.
- PERINI DE ALMEIDA, Carolina. 2013. *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- POLS, Jeannette et. al. (eds). 2018. "Thinking with dementia: an introduction to the series". *Somatosphere*. Disponível em: <http://somatosphere.net/2018/09/thinking-with-dementia-an-introduction-to-the-series.html>.
- RIVAL, Laura. 1993. "The growth of family trees: understanding Huaorani perceptions of the forest". *Man, New Series*, 28(4): 635-652.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "Introductory notes to an Ecology of Practices". *Cultural Studies*

Review, 11(1): 183–196.

STOLZE LIMA, Tânia. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana* 2(2): 21-47.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

SZTUTMAN, Renato. 2002. “Do dois ao Múltiplo na terra do Um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis”. *Revista de Antropologia*, 45(2): 443-476.

TAYLOR, Janelle. 2017. “Engaging with Dementia: Moral Experiments in Art and Friendship.” *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 41(2): 284–303.

_____. 2010. “On recognition, caring and dementia” In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 27-56.

TRONTO, Joan. 1993. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.

VEIGA, Juracilda. 2000. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

VIANNA, Luciano. 2013. *Fragmentos de pessoa e a vida em demência: etnografia dos processos demenciais em torno da Doença de Alzheimer*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

WAGNER, Roy, 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WINANCE, Myriam. 2010. “Care and disability: practices of experimenting, tinkering with, and arranging people and technical aids”. In: A. Mol, I. Moser & J. Pols (eds.), *Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: Transcript Verlag. p. 93-118.

Recebido em 13 de maio de 2019.

Aceito em 30 de julho de 2019.