

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E  
INSTITUCIONAL

DANIELA DALBOSCO DELL'AGLIO

Ecologia do cuidado: práticas cotidianas e arranjos de imprevisibilidades em uma  
comuna rural



Porto Alegre - RS

2021

DANIELA DALBOSCO DELL'AGLIO

Ecologia do cuidado: práticas cotidianas e arranjos de imprevisibilidades em uma comuna rural

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Sandrine Machado

Porto Alegre - RS

2021

### CIP - Catalogação na Publicação

Dell'Aglío, Daniela Dalbosco  
Ecologia do cuidado: práticas cotidianas e arranjos  
de imprevisibilidades em uma comuna rural / Daniela  
Dalbosco Dell'Aglío. -- 2021.  
194 f.  
Orientadora: Paula Sandrine Machado.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional,  
Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. cuidado. 2. ecologia. 3. neomaterialismos. 4.  
interdependência. I. Machado, Paula Sandrine, orient.  
II. Título.

**DANIELA DALBOSCO DELL'AGLIO**

**Ecologia do cuidado: práticas cotidianas e arranjos de imprevisibilidades em uma comuna rural**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Psicologia Social e Institucional

Aprovado em 13 de dezembro de 2021

**Comissão Examinadora**

---

Profa. Dra Fernanda Amador

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Dra Flávia Charão Marques

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Dra Márcia Oliveira Moraes

Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Dra Maria Paula Prates

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Dra. Paula Sandrine Machado (orientadora)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## **Agradecimentos**

Ao traçar os agradecimentos, primeiramente, penso o que fez esta tese possível. Para além da minha trajetória anterior ao doutorado que, sem dúvida, faz parte desse percurso, gostaria de agradecer a partir de onde esta tese se iniciou. Por isso, volto no tempo e percebo que as inquietações aqui presentes não existiriam se eu não estivesse, de algum modo, inserida no movimento feminista e anarquista, em que espaços, momentos, provocações foram fomentados para que eu chegasse a uma questão a me debruçar. Não caberiam aqui citações nominais de pessoas que fizeram e fazem parte desse processo, mas registro aqui, enquanto meu primeiro agradecimento, a quem esteve presente na circulação política que vivenciei, perpassando debates, rodas de conversa, construções e movimentos.

Agradeço à companhia mais presente e importante desta tese: a minha filha, Mel. Quando estava finalizando o mestrado, em 2016, mesmo ano de seu nascimento, já rondava minha mente uma possível pergunta que traria no doutorado. Não foi à toa que o cuidado foi um tema emergido logo após vivenciá-lo de modo cotidiano. Minha filha esteve comigo desde a escolha do tema, à ida ao campo, aos processos de escrita. Portanto, entendo que esta tese se fez possível devido ao que vivenciamos enquanto uma dupla. Hoje, próxima de ela completar seis anos, percebo o quanto crescemos juntas neste percurso, por isso, obrigada!

Agradeço à minha família, minha mãe, Débora, meu pai, Marcelo e minha irmã, Denise, que, de maneira colaborativa, pude compartilhar anseios, cuidados, momentos de diversão e descansos, mas mais ainda, pelo incentivo ao foco e ao profissionalismo, acreditando em minha potência de me tornar doutora e construir uma carreira acadêmica.

Agradeço às pessoas da Comuna por construírem esse espaço diariamente, por permitirem a minha permanência em campo e por confiarem em mim para a realização

desta pesquisa e, em especial, ao Jorge, pela arte que ilustra a capa e, especialmente, por todos os compartilhamentos dos últimos anos.

Agradeço à minha orientadora, Paula, pelas orientações detalhadas e cuidadosas, e, especialmente, por seu potencial de transformar ideias soltas em costuras que se encaixam de modo magistral. Ainda, agradeço por acreditar e confiar em mim em toda trajetória que estamos trilhando juntas.

Agradeço ao grupo de pesquisa, NUPSEX, em especial Flávia, Sofia, Rafa, Fernanda, Daniel, Sara, Amanda e Uélquer, pelas leituras, comentários, revisões e por tornar o processo de fazer pesquisa menos solitário.

Agradeço às minhas amigas, em especial, Brunna, Nathalia, Stephanie, Juliana, Letícia e Luísa, com quem compartilho diariamente meus anseios, inseguranças e vitórias desde os conselhos concisos à escuta livre de julgamentos e também, à Hari, Amanda, Francisca, Carla e Cecília, com quem tenho trilhado uma trajetória de apoio, trocas de conhecimento e, sem dúvidas, momentos de respiro.

Agradeço também à UFRGS, por ser a instituição que permitiu muitos desses encontros e à CAPES, pela concessão da bolsa de doutorado ao longo desses anos.

## Resumo

Esta tese aborda as práticas do cuidado na Comuna Pachamama, localizada em um assentamento na zona rural do estado do Rio Grande do Sul, que se identifica enquanto anarquista e tem como uma de suas tarefas cotidianas a proposta do compartilhamento do cuidado das crianças. Esta tese objetiva, a partir da experiência etnográfica, do relato de cenas e das reflexões desde o lugar situado de uma “pesquisadora-mãe”, analisar diferentes “elementos” que fazem parte dessa comunidade de maneira intrínseca ao cuidado, como o solo, o fogo, a madeira, a água e o lixo, que, articulados, formam o que irei desenvolver enquanto “Ecologia do cuidado”.

Para isso, primeiramente, partiu-se das noções de cuidado, interdependência e ecologia, com suas aproximações conceituais, para desenvolver as inspirações teóricas de autores materialistas contemporâneos, como Haraway, Puig de la Bellacasa e Latour, os quais contribuíram para a compreensão do cuidado enquanto uma prática interdependente e relacional, que articula uma gama de atores, sejam eles humanos ou não humanos. Seguindo atores e cenas vivenciadas durante o trabalho de campo, percebi que o cuidado, para além da manutenção do espaço, se articula em situações que exigem negociações, invenções, criatividade, explicitando uma ética especulativa conectada a múltiplas materialidades. Essa reflexão levou a compreensão de que, para o cuidado ser performado, é estabelecida uma ecologia “tentacular”, que coordena fazeres cotidianos, esperados ou imprevisíveis.

Enquanto originalidade desta pesquisa, sugiro que tomemos a perspectiva da “Ecologia do cuidado” enquanto uma pista epistemológica em pesquisas em cuidado, a fim de provocar certos conceitos e normativas caras aos feminismos, de maneira a descentralizar o sujeito humano da análise para que, ao construir diferentes filiações, possamos criar modos não hierárquicos de ser no mundo.

**Palavras-chave:** cuidado, neomaterialismos, ecologia, interdependência, feminismos.

## **Ecology of care: everyday practices and unpredictability arrangements in a rural commune**

### **Abstract**

This thesis addresses care practices in Comuna Pachamama, located in a rural settlement in the state of Rio Grande do Sul, South of Brazil, which identifies itself as anarchist and shares childcare as part of their daily routine. This thesis aims, based on the ethnographic experience in Comuna, and on reflections from the place of a “mother-researcher”, to articulate and analyze different “elements” which are part of this community in an intrinsic way to care, such as soil, fire, wood, water and garbage, which, articulated, form what I will develop as an “Ecology of care”.

For this, theoretically, I started from the notions of care, interdependence and ecology, with their conceptual approaches, to develop the theoretical inspirations of contemporary materialist authors, such as Haraway, Puig de la Bellacasa and Latour, to understand care as an interdependent and relational practice, which articulates a range of actors, whether human or non-human. Following actors and scenes experienced during fieldwork, I realized that care, in addition to maintaining space, is articulated in situations that demand negotiations, inventions, creativity, explaining a speculative ethics connected to multiple materialities. This reflection led to the understanding that, for care to be performed, a “tentacular” ecology is established, which coordinates daily routines with expected or unpredictable events.

The originality of this research, I suggest that we take the perspective of “Ecology of care” as an epistemological clue in care research, in order to provoke certain concepts and norms dear to feminisms and to decentralize the human subject of the analysis so we can be able to make kin that allow non-hierarchical ways of living.

**Keywords:** care, neomaterialisms, ecology, interdependence, feminisms.

## Sumário

Introdução	10
CAPÍTULO 1. Cuidado, Interdependência e Ecologia	18
1.1. Teorias do Cuidado e Interdependência	19
1.2. Ecologia	29
1.3. Ecofeminismos	44
CAPÍTULO 2. Ecologia no pensamento contemporâneo da ciência	52
2.1. Latour e a Ecologia Política	53
2.2. Donna Haraway	62
2.3. María Puig de la Bellacasa	70
CAPÍTULO 3. A Comuna Pachamama: o campo e o percurso metodológico	78
3.1. Comuna Pachamama	80
3.2. Chegando ao campo	84
3.3. Do histórico da Comuna Pachamama	86
3.4. A “Ciranda” e o compartilhamento do cuidado	96
3.5. Marcador geracional e o lugar da infância	100
3.6. Uma etnografia localizada: reflexões de uma pesquisadora-mãe em e sobre o campo	102
3.6.1. Ética do fazer pesquisa, pensamento tentacular e <i>touching visions</i>	104
3.6.2. Situando a não neutralidade do campo	110
CAPÍTULO 4. O cuidado enquanto prática articulatória das materialidades	114
4.1. Da água	116
4.1.1. Descrição de como ter acesso à água na Comuna	116
4.1.2. “Intra-ação” e escolhas não individuais	120
4.1.3. Caráter inventivo da água	124
4.1.4. Das imprevisibilidades à criatividade em dias chuvosos	127

4.2. Da terra ou do solo	133
4.2.1. Práticas inventivas na horta e a relação “humano-solo”	133
4.2.2. O “barrinho” enquanto uma prática de “fazer-com”	141
4.2.3. Sobre “aterrar”: solo e pertencimento	146
4.3. Do fogo e da madeira	155
4.3.1. Buscar lenha e o uso das ferramentas	155
4.3.2. A agência do fogo: entre destruição e regeneração	160
4.4. Do lixo	164
4.4.1. O lixo e a resignificação das possibilidades do “jogar fora”	164
Pistas epistemológicas: ecologia do cuidado	170
Possíveis conclusões	181
Referências	184

## Introdução

Esta tese fala de um caminho. Um percurso de uma pesquisadora-mãe que se viu tomada pela questão do cuidado em seu cotidiano e que, envolvida por debates teóricos, sociais e políticos feministas desde antes do mestrado<sup>1</sup>, enxergou neste estudo a possibilidade de se debruçar sobre algumas das inquietações que lá emergiram. Possibilidade, essa, que se tratou de experienciar e vivenciar o cotidiano em uma comuna rural que tem como proposta um modo de vida - onde está incluído o cuidado das crianças - compartilhado. Tal caminho não seguiu uma linha reta em direção à escrita da tese. Passou por turbulências, desvios, acontecimentos mundiais que afetaram, diretamente, a sua produção. Esta tese, portanto, fala de um percurso tomado por uma série de imprevisibilidades desde a permanência no campo até o momento de sua elaboração na forma deste documento.

Início, então, pelo “fim”: no processo de finalização da tese, da escrita, no momento de concentrar, de ficar em casa e de escrever, fomos todos surpreendidos por um vírus de disseminação mundial, a pandemia da COVID-19<sup>2</sup>. Um acontecimento que, sem dúvida, desvia a atenção, nos faz reformular planos, nos leva para diferentes caminhos, não antes imaginados. Para mim, enquanto pesquisadora e mãe, a pandemia afetou no estilo de vida diretamente: não seria possível me concentrar e escrever do mesmo modo, já que as escolas estavam fechadas, e minha filha, Mel, à época com quatro anos, convivia diariamente comigo. Poderia fechar os olhos para esse acontecimento e escrever a tese como se a pandemia não nos tivesse afetado. Porém, acredito que isso não estaria sendo coerente com os processos, reflexões, pensamentos e, ainda, com o momento histórico pelo qual estamos passando, o que contribuiu para inquietações provocadas ao longo de todo o trajeto da pesquisa.

---

<sup>1</sup> Meu mestrado foi realizado entre os anos 2014 e 2016. Na dissertação, intitulada “Marcha das vadias: entre tensões, dissidências e rupturas nos feminismos contemporâneos”, tratei de pensar sobre como as interseccionalidades se atravessam nos engajamentos, nas alianças e na performatividade política no contexto das tensões e dissidências que emergiram no campo da Marcha das Vadias de Porto Alegre, considerando a pluralidade dos sujeitos dos feminismos.

<sup>2</sup> Em 11 de março de 2020, a OMS declarava a existência de uma “pandemia” para se referir ao novo Coronavírus. No dia 17 de março de 2020, o governo do Estado do Rio Grande do Sul suspendia as atividades presenciais nas escolas, inicialmente, por algumas semanas, quando já havia 234 casos confirmados no Brasil e oito casos no Estado. Até então, as medidas sanitárias utilizadas haviam sido a recomendação da lavagem das mãos de modo frequente e o uso do álcool gel, assim como o isolamento social. Em abril do mesmo ano, passou a ser obrigatório o uso de máscaras em locais públicos.

A pandemia pareceu ter me paralisado academicamente. Enquanto, na verdade, fez-me repensar. Cheguei a me considerar “descuidada” em relação ao isolamento social no momento inicial do vírus. Ou melhor, no que parecia ser o “ideal” do que era difundido, por meios e pessoas que não negligenciavam o aporte da ciência, para barrar a circulação do vírus: ficar em casa, apenas com as pessoas que moram com você, sair apenas para o mercado ou para atividade considerada essencial ou, quando necessário, para o trabalho. A minha realidade: contei, em alguns momentos, com o apoio de minha família para cuidados com a minha filha e para compras no supermercado, saí para encontrá-los e compartilhar momentos em alguns almoços e cafés da tarde, bem como retornei ao local onde realizei o trabalho de campo da pesquisa em meio à pandemia (o que exigiu um deslocamento maior e uma “quebra” de quarentena) e, ainda, ocorreu o retorno da minha filha à escola antes da diminuição dos casos e da vacina no contexto local.

Pode parecer contraditório falar sobre cuidado e não ter tomado todos os “devidos cuidados” em relação ao vírus. No entanto, também fui percebendo ser justamente disso que se faz a tese (e o cuidado): do escape, da quebra, do possível. Sem isso, essa tese/cuidado não estaria sendo feita/o. Ela (ele) não existiria. Isso porque a realidade de ser mãe de uma criança de quatro anos, num contexto de isolamento social, não é nada perto daquela de, supostamente, trabalhar com uma criança ao redor. Trata-se, na verdade, de cuidar da criança e tentar trabalhar em alguns momentos específicos: enquanto ela não está. Ou ainda, o cuidado que se faz e o trabalho que se faz, na presença de uma criança, por si só, já é outro. A partir da minha experiência, inicio, portanto, expondo o debate sobre as especificidades da realização de um trabalho formal que precisa ser “conciliado” com os cuidados de uma criança, e apontando que o cuidado perpassa diferentes esferas as quais extrapolam uma moral que dicotomiza o “bom” do “mau” cuidado.

Entre outros elementos e instantes, a escrita desta tese se faz, portanto, dos momentos em que minha filha não estava, somado àqueles em que não estivemos em nossa casa. Mais do que isso, contudo, a tese também se faz dos momentos em que estivemos juntas, os quais me fizeram vivenciar e, conseqüentemente, refletir sobre a que “cuidado” eu estava me referindo. Estar com a minha filha, desde o momento da gravidez (quando escutei o termo “cuidado compartilhado” pela primeira vez), às idas à comunidade, até o momento de escrita tornou o processo de pensar o cuidado enquanto

possível de ser feito a partir de uma prática diária. Prática de esforço, mas, também, de encantamento.

Tomei essa categoria — cuidado compartilhado — como central em minha pergunta inicial: como é possível cuidar das crianças de maneira compartilhada, de modo que o papel de cuidador/a circule entre pessoas não restritas à família nuclear das crianças? Tomada pela vivência da pandemia, passei também a me questionar sobre como estava sendo partir de uma noção de “cuidado compartilhado” e experienciar, diariamente, uma realidade de cuidado “isolado”? A pergunta, que já aparecia no projeto da investigação, ganhou força: compartilhado com que(m) e isolado de que(m)? Que conexões e arranjos interdependentes entre agentes humanos e não humanos estariam atravessando o cuidado? De que forma? Como ele se conecta a outras atividades cotidianas, como tarefas, empreendimentos, manutenções, ambientes, condições climáticas?

Tais reflexões se intensificaram e reconfiguraram a pergunta sobre o cuidado compartilhado das crianças: se cuidado é um objeto instável, performado cotidianamente, não faria mais sentido entender o “cuidado das crianças” como “cuidado compartilhado”, apenas, sendo, esse último, inscrito em uma rede que mobiliza dinamicamente uma série de elementos, que se faz “com” e depende de outros objetos. Além disso, o “cuidado compartilhado” com crianças também parecia apontar para a agência das mesmas, e daquilo que se configura como infância, nas redes do cuidado. Percebi, nesse processo, que a imprevisibilidade que se fez na escrita, não se restringia a ela, mas cruzava as distintas performances do objeto desta tese: o cuidado é imprevisível.

Esta pesquisa, então, aconteceu em diferentes momentos. Para além dos processos iniciais, das pré-visitas ao campo, da construção do projeto, das disciplinas cursadas durante o doutorado, do momento da qualificação, das reuniões do grupo de pesquisa e de orientação, destaco quatro momentos como marcos importantes na produção da tese. Primeiramente, a ida “oficial” ao local onde foi realizado o trabalho de campo, a Comuna Pachamama, entre setembro e outubro de 2019. Utilizo “oficial” entre aspas, pois entendo que o campo não se fez apenas nesse momento: ele o antecedeu, a partir das relações já estabelecidas com pessoas moradoras da Comuna em eventos políticos em Porto Alegre, nas visitas pré-campo, assim como o sucedeu, e

seguiu se produzindo em encontros posteriores. A Comuna, como retomarei adiante, é localizada em São Gabriel, na zona rural do estado do Rio Grande do Sul, e, quando estive lá no momento do campo, estava composta por sete adultos e três crianças, sendo que esse número não é fixo, uma vez que existem crianças que tem guarda compartilhada e adultos que passam eventualmente um tempo no meio urbano.

Posteriormente, a partir de março de 2020, a tese é marcada pela mudança completa de contexto social, em que eu me via em casa com a minha filha, com possibilidade restrita de produzir academicamente do modo como eu havia planejado, devido ao fechamento das escolas em função da pandemia de COVID-19. O retorno de nós duas à Comuna Pachamama, pelo período de um mês (entre abril e junho de 2020), pode ser considerado um terceiro momento de produção da tese. Voltamos não apenas para dar continuidade à pesquisa, mas também por razões afetivas, emocionais, em um esforço de sair da solidão que nos acompanhava e vislumbrar um espaço aberto, com outras crianças e adultos, considerando que os vínculos que havíamos construído na Comuna eram recentes e intensos em nossas vidas.

Percebo o retorno à minha casa, após essa experiência de um mês na Comuna, como um quarto momento em relação ao processo de escrita da tese. Ainda sem escola presencial para crianças, estava fazendo o exercício de tentar escrever e descobrindo novas possibilidades de cuidado dentro de casa. Nesse período, Mel e eu nos ressignificamos, pintamos paredes, fizemos artesanatos, reformamos coisas no apartamento e tentamos fazer, ao máximo, que o espaço da nossa casa fosse agradável para nós. Tivemos que fazer, dela, o nosso espaço físico, um espaço acolhedor para passarmos esse período. Tornou-se uma tarefa diária transformar um apartamento em um lugar de acolhimento e cuidado. Além do paradoxo que estava vivendo de escrever sobre cuidado compartilhado vivendo um cuidado “isolado”, passei a olhar de uma maneira atenta e cuidadosa para os objetos da nossa casa, paredes, tintas, e, também, a produzir a partir deles. Recriamo-nos, nesse ambiente que temos habitado de maneira intensa, e fomos agentes de sua construção.

É possível ainda identificar um quinto momento, em que ainda me encontro<sup>3</sup>, quando as escolas reabrem e consigo, de fato, produzir a escrita da tese em momentos

---

<sup>3</sup> Escrevia esse parágrafo no final de 2020. Depois, as escolas fecharam novamente (março de 2021), para então reabrirem meses mais tarde (maio de 2021), quando dei continuidade a escrita, a qual foi finalizada final de 2021.

em que estou sozinha. Nele, é como se outro mundo existisse, que não estava previsto no primeiro momento, quando projetei e planejei o que seria este trabalho. Como, portanto, produzir algo que dê conta desse caminho?

Neste percurso, a pergunta de investigação se refez e já não se tratava, apenas, de pensar o cuidado compartilhado de crianças, como apontei, mas de tomar metodológica e analiticamente o cuidado enquanto conexões que se fundam na imprevisibilidade e em seu caráter cotidiano. Chamarei, conforme desenvolverei mais adiante, tais conexões de “ecologia do cuidado”, ferramenta que me fez entender como os diferentes agentes (humanos e não humanos) estão articulados para tornar o cuidado possível. O itinerário de uma pesquisadora-mãe também se articula nesse processo: como a escrita, o campo, as vivências, são possíveis sendo mãe e pesquisadora? Ao reler os diários de campo, a presença da minha filha, suas demandas e vontades estão sempre presentes. Ao longo da escrita, também. Ela tem uma prioridade de cuidado. É como se tivesse que cuidar dela para poder cuidar, portanto, desta tese.

Do ponto de vista analítico, a tese está atravessada pelo meu 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. A ideia é menos juntar autoras e autores em torno de uma identidade teórica, e mais fazê-los dialogar em pontos fundamentais para a presente pesquisa: a descentralização do sujeito humano da análise, a partir de uma perspectiva pós-estruturalista; o lugar dado à agência das coisas, colocando em evidência os agentes não humanos. Pensar a agência dos não humanos ajuda a enxergar o cuidado de maneira mais ampla e, ainda, enquanto um sistema aberto, uma espécie de ecologia, onde, contudo, o funcionamento não supõe uma harmonia pré-existente de elementos inscritos em um mundo estabilizado.

A partir desses pontos apresentados, a tese está estruturada em cinco capítulos, sendo os dois primeiros a apresentação de um caminho teórico. Primeiramente, no capítulo 1, objetivo situar esta tese nos estudos feministas de cuidado e naqueles que podemos entender enquanto “Ecologia”. Esses dois conceitos - cuidado e ecologia - serão fundamentais para, posteriormente, pensarmos na proposição epistemológica de uma “Ecologia do cuidado”. Para isso, parto de uma definição teórica de cuidado, articulando com as autoras feministas a fim de avançar para além da compreensão de

cuidado ligada à manutenção da vida e do trabalho, mas como articulação de elementos heterogêneos, sempre sujeita à transformação, à surpresa, à imprevisibilidade, aos fluxos dos acontecimentos.

Neste percurso de busca teórica, deparei-me com autores anarquistas (Kropotkin, 2021 e Bookchin, 2010) que dialogam com o conceito de “Ecologia”, os quais visualizam um sistema que se organiza com a ausência de hierarquias em um determinado contexto. Sendo, o meu campo de pesquisa um lugar que se identifica enquanto anarquista, passei a pensar como que, para o cuidado acontecer, eles acionam uma busca de equilíbrio das tarefas e de demandas grupais em que a ideia de “Ecologia” pode ser acionada de maneira a dialogar com as práticas que observei.

Surgiu-me, portanto, a necessidade de trazer uma revisão teórica de como o conceito de “Ecologia” aparece em disciplinas em comum e que, ele pode ocupar diversos espaços em que não, necessariamente, dialogam diretamente entre si. Isso significa dizer que o conceito de Ecologia percorre diferentes áreas e significados, não existindo uma única percepção sobre ele, tampouco se mantém “fiel” ao conceito utilizado na área da Biologia. Apresento, portanto, como o termo passou a ser integrado no campo dos estudos em ciências humanas, para, no segundo capítulo, propor o deslocamento do conceito de ecologia até um diálogo com a abordagem das neomaterialidades desde uma perspectiva pós-estruturalista.

No segundo capítulo, portanto, aciono autores e autoras centrais para a abordagem que proponho na tese, tais como Donna Haraway, Maria Puig de La Bellacasa e Bruno Latour, e a relação contemporânea que eles têm estabelecido com a noção de “Ecologia”. Passei a pensar com esse conceito e a tomá-lo enquanto um atravessador, ou ainda, enquanto um tentáculo de minha pesquisa e análises. Essas reflexões foram surgindo de maneira orgânica, não tendo sido propostas no momento do projeto. Ao perceber o quanto tal conceito estava surgindo a todo o instante, e, ainda, vislumbrando um campo de estudos ainda não tão explorados por produções em língua portuguesa e naquelas sobre a categoria de “cuidado”, apostei neste diálogo para dar luz às minhas reflexões a partir das experiências de campo. Desse modo, dediquei um capítulo para desenvolver as relações entre Ecologia e cuidado para justificar o caminho teórico que tomei nas análises, e também como proposição teórico-conceitual para pesquisas sobre cuidado em outros contextos que não apenas o desta tese.

Acredito que estudar o cuidado com a ecologia significa compreender como ele é atuado de maneira constante com o ambiente – e, aqui, não tomaremos o ambiente enquanto algo que “circunda” o cuidado, mas enquanto algo praticado no cuidar, onde as relações entre agentes humanos e não humanos acontecem a todo instante, compreendendo os fenômenos de maneira circunstancial e momentânea. Como a água e a terra agem em determinado contexto e de que modo identificar tais elementos como agentes de cuidado? Como as condições climáticas atravessam diretamente a noção de cuidado nesse espaço? Quais os atravessamentos materiais para que uma comunidade se mantenha? Como esses agentes contribuem para a noção de território e compartilhamento de tarefas?

Após explicitar os principais conceitos teóricos que serão articulados na tese, no capítulo 3, me dedico a apresentar a Comuna Pachamama, local onde foi realizado o trabalho de campo, e a expor o caminho metodológico da tese, assim como as especificidades que ser “pesquisadora-mãe” trouxe para esta pesquisa, partindo desde uma perspectiva feminista e localizada. Percorro o histórico da Comuna Pachamama, visando a auxiliar na compreensão da vivência e da experiência que tive em campo, assim como situar os distintos agenciamentos do presente num marco temporal. Importante ressaltar que apresentar o histórico da Comuna foi também um pedido de seus moradores, por entenderem que contar essa história contribui para o entendimento da atualidade. Elaboro, ainda, neste capítulo, algumas reflexões éticas sobre a pesquisa. Quanto a esse aspecto, torna-se importante ressaltar que tendo sido a Comuna Pachamama o campo onde se desenvolveu a pesquisa, não me coloquei em uma posição de analisar moralmente as pessoas que lá viviam no que se referia às práticas de cuidado, julgando-as como certas ou erradas. Busquei compreender seu funcionamento coletivo e suas práticas diárias atravessadas por um modelo de vida como horizonte ético e político. A proposta política da Comuna Pachamama é anarquista. Assim, almeja-se, como comunidade, a construção de uma vida coletiva, não hierarquizada, com tarefas compartilhadas.

No capítulo 4, a partir de minha análise do campo, identifico alguns *elementos* que aparecem constantemente nas cenas, sendo eles: a água, a terra ou o solo, o fogo e a madeira e o lixo. Optei por recorrer à nomenclatura “elementos” de modo a compreendê-los enquanto atores “terrestres” (Latour, 2020) articulados entre si por tentáculos e por alianças. Argumento que esses “elementos” que são, e, em simultâneo,

não são, “da natureza”, atuam articuladamente para o cuidado ser possível. Trata-se, também, de uma provocação à ideia de “elementos da natureza” como origem de tudo o que existe. O que estou considerando “elementos”, contrariamente, não se refere a uma origem, pois não busco encontrar um ponto da partida, mas sim, os aspectos associativos de elementos necessários e interdependentes para que o cuidado seja performado.

Por fim, conectando as teorias e as análises realizadas, desenvolvo o conceito de “ecologia de cuidado” enquanto uma proposta epistemológica para se tomar o cuidado a partir de um debate feminista, que considere as relações dos agentes humanos e não humanos, sua interdependência, praticidades e materialidades. A ecologia, aqui, é tomada no plural, fazendo referência a sistemas abertos, com múltiplas interferências e que não são “autossuficientes”, ou seja, movimentam relações que se modificam, afetam e constroem mundos.

Ainda, a reflexão a respeito do cuidado com a Ecologia supõe perguntar sobre qual perspectiva de sujeito está sendo acionada ao considerarmos os “agentes” do cuidado. Nas reflexões e análises que irão compor a tese, buscar-se-á descentralizar o sujeito “humano”, compreendendo que todos os agentes estão conectados de maneira interdependentes e que os acontecimentos do cotidiano, que compõem práticas coletivas de cuidado, requerem imprevisibilidades possibilitando modos de se reinventar, tornar outro, criar, imaginar.

## **CAPÍTULO 1. Cuidado, Interdependência e Ecologia**

Neste capítulo, traçarei o caminho teórico que me conduziu às reflexões, análises e proposições desta tese. Entendo o “teórico” também sendo construído através de um trabalho de “campo”, uma vez que foi seguindo pistas e elaborando artesanalmente costuras entre fazeres (agora teóricos) que cheguei a uma imersão profunda na articulação de três principais conceitos: cuidado, interdependência e ecologia. Primeiramente, o conceito de “cuidado”, central nesta tese, será apresentado para podermos situá-lo nos estudos feministas, considerando alguns dos debates críticos em torno dele e suas reformulações. Por isso, o conceito de cuidado do qual se parte, nestas reflexões, não é o mesmo daquele com o qual se conclui e que será acionado na tese. O mesmo acontece com as noções de “ecologia”, que perpassam diferentes perspectivas teóricas, inclusive, dos feminismos.

Como fio condutor dos dois conceitos de cuidado e de ecologia, situo a noção de “interdependência”, presente fortemente nos debates das teorias do cuidado, sendo acionado por autoras como Joan Tronto (1993) e Eva Kittay (1995), como serão retomadas neste capítulo. “Interdependência” me conecta intrinsecamente com o campo da ecologia, no qual aponta para a interligação dos seres vivos, numa ampla e complexa rede de relações (Mendes, 2000). Quando volto o meu olhar para a Comuna Pachamama, durante o percurso do doutorado, passo a perceber que agentes humanos e não humanos se conectam dinamicamente na produção do cuidado, o que impede, analiticamente, de hierarquizar ou polarizar certos *elementos* e seus significados. Essa percepção me levará à proposição de uma “ecologia do cuidado”, conforme desenvolverei mais detalhadamente no capítulo cinco.

A articulação desses três conceitos - cuidado, ecologia e interdependência - ainda que sem fazer uma referência “direta” à análise das relações de gênero, situam

esta tese em um campo de estudos feministas comprometido em descentralizar o sujeito humano da análise. Para a autora Monica Rogowska-Stangret (2020), em reflexões sobre a construção da ética do viver e morrer em diálogo com o neomaterialismo, uma nova ética materialista feminista responderia ao “nosso hoje”, demonstrando a importância de se retirar o ser humano do “palco” principal para considerar a agência das coisas. A autora sugere, a partir desta perspectiva, que a morte importa (matters) para além do *self* humano.

Seguindo a trilha dessas provocações, localizo, ainda, esta tese nos debates contemporâneos que sugerem compreender os fenômenos ecologicamente, sem polarizar as ciências humanas das naturais, ou sem hierarquizar humanos, objetos, “elementos” da/do que se entende por “natureza”. Estamos falando do compor-se com outros, sendo esses outros não exclusivamente humanos. Portanto, pensar ecologicamente e, a partir das materialidades, significa refletir sobre o mundo que coabitamos e aqueles que queremos coabitar<sup>4</sup>.

### **1.1. Teorias do Cuidado e Interdependência**

Não há dúvidas de que a categoria do cuidado é uma preocupação histórica feminista. Isso porque é compreendido e construído socialmente que “as mulheres cuidam”. A sua associação com o emocional, com o particular, com o lar e com as mulheres faz com que as atividades e as práticas de cuidado, assim como aqueles que as realizam, sejam marginalizadas (Epele, 2012). Essa questão se evidencia tanto nos empregos direcionados ao cuidado (babás, professoras de crianças pequenas, cuidadoras, por exemplo) quanto, majoritariamente, em relação às pessoas responsáveis por cuidados de outras (filhos, idosos, pessoas com deficiências, entre outras). Ainda, as pessoas que realizam essas atividades são, principalmente, de classes sociais menos privilegiadas financeiramente, migrantes e mulheres negras. Os estudos feministas e as

---

<sup>4</sup> Para Puig de la Bellacasa (2017), coabitar, no sentido de estar presente em uma atividade, vivenciando as multiespécies - como no trabalho de “manutenção” do solo - pode ser visto enquanto uma atividade prazerosa. Experiências assim podem ser entendidas também enquanto um privilégio, uma vez que a autora entende que o cuidado não é divertido “em si mesmo”. Experiências que trazem sentimentos bons é que permitem com que vislumbremos, imaginemos, para além das dificuldades ou labutas do cuidado. Segundo a autora: “A privilege, I’m acutely aware, to dwell in maintenance work as a joyful activity.” [“Um privilégio, estou perfeitamente ciente, de coabitar no trabalho de manutenção como uma atividade prazerosa” - tradução livre da autora] (Puig de la Bellacasa, 2017, p.158).

teorias do cuidado têm feito um exercício de evidenciar tais desigualdades que reverberam em desigualdades econômicas, políticas e de justiça social.

Teoricamente, o cuidado pode ser compreendido de diversas formas: enquanto um trabalho, uma ação, uma invenção cotidiana, uma relação, uma responsabilidade, uma manutenção. Como olhar, portanto, para o cuidado, sem reforçar o lugar de que “a mulher cuida”, ou imaginando-o, ao contrário, enquanto possibilidade inventiva e mobilizadora de muitos agentes? Como pensar, portanto, em contextos onde exista um maior borramento entre as atividades do cuidado, levando em consideração o cuidado para além dos humanos, incluindo as praticidades e relacionalidades com os animais, as plantas, os objetos? Ou seja: ao invés de reforçar, cientificamente, esse lugar de “a mulher cuida”, podemos criar, de fato, estratégias para um cuidado coletivo e/ou compartilhado?

No campo de estudos das Teorias do Cuidado, diferentes autoras/es trazem formas de apreender esse conceito: enquanto um trabalho, ou como uma atividade (Goffman, 1983) que envolve emoção (Soares, 2012). Algo que envolve complexidade e criatividade. Cuidado como algo que não existe *a priori*, mas que é performado no próprio fazer (Mol, 2008). Cuidado enquanto uma demanda não só de crianças, de idosos, ou de pessoas com deficiência, mas, em algum grau, de todas as pessoas (Kittay, 1995). Ainda, cuidado atravessado pelos agentes não humanos, objetos, animais, utensílios (Mol, 2008; Puig de la Bellacasa, 2017). Cuidado enquanto relacional (Puig de la Bellacasa, 2017), ou, ainda, como algo que atravessa e, também, é atravessado, pelas dinâmicas de poder das relações de gênero e suas interseccionalidades (Molinier, 2014). De todas essas abordagens, ressonam algumas perguntas: quem ou o que cuida? De onde emana o cuidado? É possível dizer que ele emana de algum lugar ou vetor? Quem se preocupa com ele?

O cuidado, como sugere Eva Feder Kittay (1995), é uma relação onde todos, de alguma forma ou em algum grau, dependem. Para a autora, ainda, quem é responsável pela função de cuidar, principalmente em casos como de cuidadores/as de pessoas com deficiência, demanda um cuidado que ela chama de “secundário”. Isso porque a conexão que se estabelece com o dependente, pode, e costuma acarretar-lhes, um custo pessoal e profissional, colocando-os em desvantagem frente a outras pessoas. Por isso, a autora (Kittay, 1999) defende o princípio da responsabilidade social, que se trata de

cada um cuidar conforme sua necessidade e capacidade, com o apoio de instituições sociais, para que todos sejam atendidos adequadamente. Aí se aloca o princípio de justiça, tão caro nos estudos sobre cuidado. Para a autora, ele deveria ser aplicado às instituições básicas e serviria para orientar uma responsabilidade social mais ampla, o que permitiria criar uma rede de cuidado e apoio mútuo e, conseqüentemente, se aproximar de outros dois princípios: de equidade e justiça.

Para Kittay (1999, p. 4), somos todos “filhos de alguma mãe” e passamos pela experiência de dependermos diretamente do cuidado de outros. Essa “consciência” de nossa vulnerabilidade possibilitaria criar mecanismos de responsabilidade e justiça social. Importante ressaltar que quando Kittay (1999) fala que somos todos filhos de alguma mãe, cabe ressaltar que essa mãe não foi igual para todos, tampouco as instituições e apoios de cuidado foram os mesmos. Por isso, se faz necessário levar em consideração os marcadores sociais da diferença e privilégios imbricados nas práticas, assim como as relações sutis e particulares que constroem e produzem aquilo que entendemos enquanto cuidado. Tais relações podem estar atravessadas a um engajamento material que requer esforço na constituição de mundos interdependentes, como sugere Maria Puig de la Bellacasa (2012), partindo da proposição de que o cuidado é sempre relacional, sendo a interdependência, portanto, uma condição.

A noção de interdependência, tal como utilizada por Puig de la Bellacasa (2012) e Kittay (1999), sugere que vivemos num sistema conectado. Esse conceito é utilizado na Ecologia visando sinalizar que os seres vivos estabelecem relações para promover um equilíbrio do ecossistema. Se tomarmos a sociedade enquanto um sistema, atravessado pelo capitalismo e por desigualdades sociais, como de classe, raça e gênero, já podemos partir do pressuposto de que o “equilíbrio”, de fato, não existe nem tende a existir nessa configuração. Por isso, aqui, não partimos da ideia de uma ecologia única, que representaria um sistema universal e totalizante, mas sim de ecologias que se relacionam, produzindo fronteiras, trânsitos e atravessamentos.

A noção de “equilíbrio” utilizada nas ciências biológicas surge da física de Newton, para a qual significa um sistema em estado de perfeito balanço. Se algum sistema é exposto a um choque por forças externas, ele irá se regular para restabelecer esse equilíbrio, sendo que, para esse estado acontecer, a soma de todas essas forças externas deve ser “zero”. A ideia de “equilíbrio” foi adotada pela economia, que

remeteria a uma estabilidade no mercado, ou seja, a equivalência entre ofertas e demandas. Posteriormente, essa noção de “equilíbrio” migrou também para a Ecologia e, nela, segundo Thomas Burø (2020)<sup>5</sup>, se assemelhava à dos sistemas físicos, porém, distanciava-se da ideia de um sistema “estático”. Isso porque, do modo como foi incorporada, propunha-se que a busca desse constante estado de equilíbrio suporia uma dinâmica nas relações entre os vários seres constituintes do meio. Compreendo que essas relações podem ser vistas como interdependentes.

É muito comum ouvir a frase "quando as crianças se tornarem independentes" ou outras que remetam à ideia de autonomia<sup>6</sup> inscrita num projeto de vida liberal. Porém, o conceito de interdependência nos ajuda a compreender que nós – seres humanos – de diferentes idades – vivemos em uma rede de conexões com outras pessoas e também com “coisas”. Nesse sentido, os adultos cuidadores nunca são “independentes” ou nomeadamente autônomos, já que o trabalho do cuidado nunca se faz sozinho. É necessária uma rede. Entendemos que essa rede é formada pelos mais diversos serviços, sejam eles oferecidos pelas políticas públicas, como a escola, a limpeza urbana, a construção de praças e espaços de convivência, aqueles prestados por contratação – os quais podemos afirmar que evidenciam as desigualdades, ou, ainda, aqueles que acontecem por proximidade, troca de favores, negociações, vizinhança, amizades, famílias.

---

<sup>5</sup> O autor (Burø, 2020), em sua tese de doutorado intitulada “Land Of Light: Assembling The Ecology of Culture in Odsherred 2000-2018”, se preocupa em analisar a “ecologia da cultura” em Odsherred, região rural da Dinamarca, levando em consideração a produção de arte, filmes, música, literatura, entre outras produções, e seus arranjos, formando, portanto, um mapa da ecologia da cultura composta por múltiplos agentes.

<sup>6</sup> “Autonomia” não é um conceito único, e sim algo que assume diferentes apreensões, como nos aponta Zirbel (2016), ao analisar diferentes abordagens desta categoria nas teorias feministas e de cuidado. Segundo a autora, a autonomia pode ser tida enquanto vital para a compreensão de opressão, sujeição e agência (Mackenzie e Stoljar, 2000), aparecendo em debates como aqueles relacionados à “autonomia do corpo da mulher”. Já para autoras como Judith Butler (1990), Jane Flex (1987) e Susan Hekman (1991), ainda na compreensão de Zirbel (2016), autonomia seria uma espécie de ilusão produzida pela concepção iluminista de sujeito. No campo das teorias do cuidado, em especial para Tronto, se entende “autonomia” como contrária à “dependência”: “when we conceive of ourselves as autonomous, independent adults, it is very difficult to recognize that we are also needy” [quando nos concebemos enquanto adultos autônomos e independentes, é muito difícil reconhecer que também somos necessitados/carentes] (Tronto, 1993, p. 120). Zirbel (2016) apresenta, ainda, um campo que questiona essa perspectiva de Tronto, o qual entende autonomia enquanto relacional (os sujeitos são ou não autônomos em alguma relação específica, e não desde uma perspectiva individual e válida homogeneamente para todas as situações). Desde essa crítica, a partir da construção de graus de autonomia, seria possível sustentar certas atitudes capazes de quebrar vínculos opressivos, paternalistas, colonialistas, opondo, nesse sentido, tal conceito ao de “vulnerabilidade”. Para essa perspectiva, uma mulher conseguiria se desvincular de um relacionamento abusivo, por exemplo, através do exercício da autonomia (Anderson & Honneth, 2005, como citado em Zirbel, 2016).

A teoria de Tronto (1993) aponta que a ideia de “dependência” é socialmente compreendida enquanto algo “negativo”, sendo necessário ressignificar esses termos para evidenciar as relações de cuidado: “porque nós esperamos ser autônomos, qualquer forma de dependência é tratada como uma grande fraqueza” (Tronto, 1993, p.123, tradução livre)<sup>7</sup>. Ou seja, por mais que dependamos de diversos serviços e políticas públicas, além de outras pessoas, para sobrevivermos, o ideal do sujeito autônomo/independente é vendido e acatado pela população. Nessa perspectiva, alguém de classe social mais privilegiada seria tido como “mais autônomo”, tendo em vista que teria sua casa, seu carro para viajar para onde quiser e dinheiro para sustentar essa suposta autonomia. Tronto (1993, p. 165) aponta existir uma moral na sociedade que exige que alcancemos a independência/autonomia, porém, se formos pensar que o cuidado está articulado a todas as fases da vida<sup>8</sup>, e, ainda, a serviços e instituições, perceberemos que tal moral desloca as necessidades da pessoa entendida como “autônoma” para outra, aquela que presta os serviços, sem atentar para os privilégios e, ainda, as opressões estabelecidos e reiterados nessas relações e práticas nelas envolvidas.

Para Tronto (1993), essa prática de delegação de tarefas expressa uma “irresponsabilidade privilegiada”, o que descreve o fenômeno que permite pessoas, ocupando posições de poder nas mais diversas relações sociais, adquirirem serviços de prestação de cuidados, eximindo-se da responsabilidade pelo cuidado de si e de outros. Tronto (1990) criou essa expressão para se referir às maneiras de acordo com as quais os grupos considerados “majoritários” falham em reconhecer o exercício do poder, mantendo aquilo que já é garantido pelas posições de privilégios. Ainda, a noção de irresponsabilidade privilegiada remete ao oposto da noção de responsabilidade coletiva, como sugerida por Kittay (1999), visto que hierarquiza e desresponsabiliza as pessoas da atividade do cuidado.

Tronto (2015), de modo a vislumbrar uma prática de cuidado atenta aos princípios de democracia e a justiça, divide a noção de *care* [cuidado] em fases (*phases of care*), considerando que o cuidado ocorreria em harmonia quando essas diferentes

---

<sup>7</sup> “(...) because we expect to be autonomous, any form of dependency is treated as a great weakness.” (Tronto, 1993, p.123).

<sup>8</sup> Para Tronto (1993, 2005), os seres humanos são “necessitados”, em diferentes níveis, durante todos os períodos da vida. Muitas vezes, parece mais evidente que essa dependência aconteça na infância e na velhice, porém, a autora defende que passamos por diversas situações, desde possibilidades de acidentes físicos a questões emocionais, que não nos isentam a depender de cuidados em diversas fases/idades.

partes se juntam: “care about” [se importar no sentido de saber/conhecer], que está relacionado a conhecer necessidades “caring for” [se importar no sentido de se dar conta que algo precisa ser feito], aceitar responsabilidades; “caregiving” [a ação de cuidar], que se refere ao trabalho ou a uma tarefa; “care-receiving” [ser continuamente cuidadoso], que está mais ligado a uma rotina, a uma continuidade. Ainda, a autora propõe o que chama de quinta fase: “caring with” [se importar com], que se refere ao ideal democrático de todos os cidadãos serem comprometidos ao longo da vida, assim como são beneficiados pelos princípios de cuidado. Para a autora, o cuidado está sempre presente, ainda que raramente visível, a todo o momento pedindo algo da gente. Por isso, ela entende que o cuidado é usualmente desigual, pois, em geral, estaria faltando essa última “fase” que o esquema propõe: a ideia de dar e receber cuidado de maneira equânime, a ponto do mesmo ser distribuído de uma maneira justa.

As proposições teóricas dessas autoras (Tronto, 1993, 2015; Kittay, 1999) são fundamentais para compreendermos o cuidado num campo político, que envolve desigualdades e privilégios e, também, para propormos mudanças efetivas em práticas institucionais, como em creches, escolas, clínicas, entre outras. Suas contribuições permitem visualizar valores sociais de equidade e justiça através da perspectiva de distribuição das responsabilidades de cuidado, democraticamente e em diferentes níveis, para todas as pessoas (Tronto, 2015).

No presente trabalho, o aporte teórico de Tronto e Kittay, que analisam o cuidado como algo intrinsecamente político, orienta as reflexões sobre interdependência e localiza a pesquisa em um campo de estudos feministas que está sempre em movimento. Considerando que as necessidades de cuidado são diversas, nos próximos parágrafos irei me dedicar a outro debate, aquele que dialoga com as materialidades e com a produção de ontologias múltiplas. Para tanto, partirei de alguns conceitos em comum com as teorias apresentadas, como “interdependência”, mas, buscarei avançar no sentido de inserir outros agentes no diálogo, compreendendo o cuidado, fundamentalmente, enquanto uma prática.

Observando os estudos contemporâneos que envolvem o conceito de cuidado, passei a dedicar minha atenção à teórica Annemarie Mol (2008), que se inscreve no que tem se chamado de materialismo relacional [*relational materiality*] (Law e Mol, 1995, p.276). Enquanto materialista relacional, a autora irá se preocupar, em seus estudos, nas

montagens que performam ontologias múltiplas. Desse modo, as “coisas”, os artefatos não humanos são tomados como atores tão importantes quanto os humanos nas práticas que fazem diferentes realidades. Ou seja, as entidades (“coisas”, humanos, não humanos, objetos) estão em constante relação – por isso “relacional” -, e é nesse engajamento que se produz o que entendemos por “realidade”.

Vale ressaltar a diferença em relação ao materialismo dialético no campo feminista, que entende que a materialidade produz diferenças e desigualdades sociais – como no caso do pênis e da vagina que estariam associados de modo mais ou menos naturalizado, às desigualdades de gênero, oferecendo, portanto, o suporte material necessário para a sua ocorrência. Nesta perspectiva, a diferença antecede o próprio fazer e as condições materiais estão na base de como as pessoas se organizam, sendo a concepção de “natureza” um “sujeito” em movimento e mudança, uma vez que se pressupõe, a partir da dialética, que haveria uma lógica de constante avanço social e científico. A relação dessa natureza com as pessoas criaria contradições e, quando resolvidas, estaria se “avançando”, pressupondo uma ascensão do conhecimento e, ainda, a explicação dos fenômenos numa linha de busca de verdade processual/desenvolvimentista/dialética (Stálin, 1945). Já para o materialismo relacional, a realidade não é anterior às práticas, as quais atuam produzindo engajamentos materiais. Quando pensamos no cuidado performado por práticas cotidianas, estão envolvidos artefatos materiais: fralda, lenço, toalha, banheira, penico, roupas, lápis de cor, papel, cobertor, vassoura, fogão, panela, enxada, uma lista de objetos que, ao se relacionarem em práticas distintas, performam o cuidado como múltiplo.

Ao realizar a leitura de “Logic of Care” (Mol, 2008), várias questões pareceram pertinentes na direção de tomar o cuidado enquanto, ele mesmo, uma prática que envolve uma série de objetos e artefatos que se articulam de modo dinâmico e imprevisível. Viver é um exercício local e ordenado que exige esforço, através de práticas que, como sublinhou Mol (2008, 2010), são crônicas, isto é, devem ser tecidas dia após dia. O “bom” cuidado é, portanto, uma intervenção, ao invés do julgamento de uma prática. Ou seja, desde essa perspectiva não consideraríamos a pré-existência de um cuidado mais ou menos “correto” ou adequado, tampouco manuais a serem seguidos, uma vez que o próprio ato de cuidar constrói a realidade sobre ele. O cuidado nunca acontece nas mesmas condições, pois sempre ocorrem “coisas inesperadas” e

envolvem “um bocado de **criatividade**”<sup>9</sup> (Mol, 2008). Deixar-se surpreender por essa prática seria uma maneira ética e política de encarar o cuidado.

Em seu trabalho sobre a lógica do cuidado, Mol (2008) está, mais especificamente, preocupada em pensar o cuidado em saúde, envolvendo pessoas doentes, como aquelas que vivem com diabetes. Então, para ela, é de interesse analisar como se dão as relações com os medicamentos, com a alimentação, com a agulha, com as tabelas, com máquinas, fazendo uma interessante provocação acerca do que seria escolha do paciente frente ao que o cuidador consideraria cuidado. Ou seja, como se dão esses limites quando o paciente não aceita determinado procedimento? Quando falamos de cuidado com crianças e bebês, a questão da escolha e dos limites se atravessam de outra forma, uma vez que o/a cuidador/pais/mães/responsáveis, mesmo que podendo recriar modos de cuidar em relação às vontades individuais de uma criança, também levam em consideração suas escolhas enquanto adultos, o que perpassa negociações constantes do cotidiano de cuidar, bem como a própria constituição ou borramentos de fronteiras entre “adultezes” e infâncias.

Importante pontuar que a lógica do cuidado, para Mol (2008), não significa fazer escolhas individuais bem argumentadas, mas é algo que surge de tentativas colaborativas e contínuas de sintonizar conhecimento e tecnologias para os corpos. Ou seja, cuidado não é uma escolha individual (*individual choice*). Para compreender o cuidado como uma prática ligada a pessoas doentes e à saúde, a autora sugere que se considere a vontade do paciente, mas não de maneira única, o que leva a decisões complexas sobre como agir, visto que a decisão do paciente pode ser, inclusive, deixá-lo morrer.

Quando pensamos no cuidado em uma comunidade está em questão todo um contexto coletivo<sup>10</sup>, no qual as “escolhas” de alguns podem significar faltas para outros. Quando estive na Comuna Pachamama, no evento da Primavera Libertária<sup>11</sup>, em 2017, havia-se pedido para que as crianças tomassem banho na mesma água da banheirinha de plástico, pois não teria água para todos, já que havia bastante gente “de fora” e a caixa d’água não encheria de maneira imediata. Prontamente, segui a recomendação e banhei

---

<sup>9</sup> “Unexpected things always happen. A lot of creativity is involved in any practice” (Mol, 2008, p.8).

<sup>10</sup> “Individuals and collectives require different kinds of care.” (Mol, 2008, p.8).

<sup>11</sup> Evento, que costumava acontecer de forma anual, na Comuna Pachamama, que tem o objetivo de receber pessoas “de fora” da comunidade para fomentar debates envolvendo o meio de vida anarquista e libertário, além de promover trocas de experiências relacionadas à vivência anarquista e rural.

minha filha na mesma água em que as outras crianças haviam tomado banho. Posteriormente, surgiu outra mãe com seu bebê e, enquanto a ajudava no banheiro com seu filho, imediatamente, retirou a água da banheira para enchê-la novamente, afirmando que não daria banho em seu filho naquela água já utilizada. Ao pensar sobre esta cena, faço a reflexão de como o cuidado está articulado à coletividade, que significa ter água para todos, compartilhar tarefas, não faltar comidas. Ou seja, práticas como essa, que vivi ao longo do período em que estive na Comuna, me fizeram refletir sobre quais e quando necessidades locais compartilhadas se sobrepunham, se opunham ou dialogavam com as individuais.

Para além de questões que se atravessam a negociações e escolhas, ao enxergarmos o cuidado enquanto uma prática, devemos compreender que para ele ser “produzido”, envolvem-se técnicas e artefatos. Dar banho, por exemplo, pode depender de uma banheira, de uma bacia, de um chuveiro, de uma lagoa. Banhar um bebê compreende, igualmente, uma série de elementos: posição ideal, temperatura da água, tempo. Mol (2008) vai entender, portanto, que o cuidado está atravessado por tecnologias. Cuidar de uma pessoa que vive com diabetes, como a autora sugere, pode depender de medir a glicose diariamente com um aparelho específico. Cozinhar, além de artefatos como panelas, fogão, talheres, condimentos, pode ainda estar conectado à possibilidade de deixar a criança distraída com uma televisão ou algum outro aparelho tecnológico. O cuidado com a terra pode depender de máquinas, aparelhos, ferramentas, de uso da força das mãos ou da delicadeza dos movimentos dos dedos.

Marcia Moraes e Ronald Arendt (2013) discutem as contribuições de Mol para a Psicologia Social. Entendem que a autora convoca as pesquisas em Ciências Sociais a darem uma guinada para a prática. Aqui, estamos tomando o cuidado enquanto uma prática que acontece de maneira cotidiana produzindo engajamentos e realidades, sendo elas múltiplas, heterogêneas e atravessadas por agentes humanos e não humanos. A realidade é, portanto, feita nas práticas. Ou seja, podemos entender que os objetos dependem de práticas e não são, portanto, anteriores a elas e que as práticas de cuidado são modos de manipular, manusear e, assim, multiplicar realidades. O cuidado é performativo, assim como as práticas. Falar em realidades múltiplas requer voltar à atenção ao que é produzido artesanalmente no cotidiano, num momento e num contexto, o que pode ser atribuído também para o “fazer pesquisa”, enquanto uma prática na Psicologia Social.

Se formos colocar o “cuidado” como o centro situado de análise, dialogando com a perspectiva de Annemarie Mol sobre a performance de realidades múltiplas, podemos seguir o cuidado e as relações que ele faz e das quais é feito. Nesta tese, proponho que o clima, as pessoas - tanto adultas, quanto crianças -, a estrutura física das casas, o espaço que a comunidade ocupa, os animais, as vacas, a energia elétrica, a água, os objetos que compõem esse cenário, são elementos que se relacionam com o cuidado, da mesma forma que compõem o cuidado enquanto uma prática articulatória. Compartilho, desse modo, da apreensão de Puig de la Bellacasa (2017), segundo a qual o cuidado pode ser pensado como um problema humano, o que não o torna uma questão unicamente humana. Para ela, os organismos, as forças físicas e entidades espirituais fazem parte de uma ontologia do cuidado desde uma perspectiva pós-humanista, em que todos esses agentes estão inevitavelmente articulados.

Por fim deste ponto teórico, autora que irei articular com mais ênfase no próximo capítulo, Donna Haraway (2006), assim como Mol e Puig de la Bellacasa, também aposta na descentralização do sujeito humano em redes de cuidado, uma vez que entende que o cuidado tem o potencial de reorganizar as relações humano-não-humanas em direção a formas não exploratórias de coexistência. Haraway (2016) também se preocupa a pensar em “práticas”, apostando na ideia de “conexões inventivas” (*inventive connection*) para viver e morrer bem com os outros em nosso presente. Por isso, Haraway (2016) aparece aqui enquanto uma autora que conecta a compreensão do cuidado enquanto prática, pensando suas articulações, redes, relações, coexistência, o que irá contribuir para trilhar o caminho desta tese à ideia de ecologia - que será mais bem apresentada em seguida. Haraway (2016) entende que esta “ecologia” está inspirada por uma ética feminista de responsabilidade das diferenças entre as espécies que se misturam pelo afeto, pelo enredo, pela ruptura. Ela chama essa lógica de teoria da relacionalidade ecológica (*ecological relationality*), fazendo referência a Carla Hustak e Natasha Myers (2012) em seus estudos sobre as ecologias afetivas com os encontros dos insetos e plantas, onde consideram seriamente as práticas dos organismos, suas invenções e experimentos ao elaborar vidas e mundos interespecies. Haraway (2016) entende que os coletivos se constroem de maneira recíproca, não apenas por humanos, em que todos os protagonistas da vida são ecologicamente ligados uns aos outros (interdependentes) – o que se conecta com a

proposta desta tese de enxergar o cuidado enquanto uma prática na ecologia de uma comunidade.

Retomando, aqui, estou partindo da ideia de cuidado enquanto prática, que se faz e se produz a partir da ação, ação esta que é sempre relacional não apenas em humanos, mas também entre agentes não humanos – sendo ecologicamente ligados uns aos outros de maneira interdependente. Essa reflexão me levará ao ponto seguinte do capítulo, onde irei traçar uma revisão sobre o conceito de “ecologia” para que a gente possa, posteriormente, situá-lo no campo dos estudos em cuidado.

## **1.2. Ecologia**

Thomas Burø (2020), em sua tese de doutorado, que traz a ideia de “ecologia da cultura”, faz um resgate do termo “ecologia”, a fim de contar a história do conceito. Aqui, busquei esse texto de Burø (2020) enquanto uma inspiração, uma vez que também busco trazer como o conceito de ecologia foi surgindo historicamente, até chegar ao diálogo com o meu campo e com minha pesquisa. Aqui, não se busca trazer uma verdade absoluta do conceito, tampouco mostrar como ele aparece em toda e qualquer disciplina, mas sim, dialogar diretamente com correntes teóricas que vão alcançando, mais especificamente, o meu diálogo e onde eu me encontro enquanto pesquisadora. Por isso, busquei dar mais saliência para o seu uso nas Ciências Sociais, na Psicologia e em autores anarquistas, trazendo também algumas referências brasileiras e locais.

Burø (2020) inicia mostrando como o termo “ecologia” foi primeiramente cunhado pelo cientista alemão Ernst Haeckel, em 1866. Haeckel formou “Öcologie” de palavras gregas, em que “oikos” (casa) e “logos” (ordem), o que significaria a ordem da casa. O termo não foi imediatamente integrado à biologia, a frase “economia da natureza” foi usada por botânicos até que foi substituída por “Ecologia” em 1893, no “International Botanical Congress”. Já a palavra economia, que também tem o prefixo “eco”, cunhada, portanto pela palavra “oikos” e “nomos” (lei), significaria a lei da casa. Por compartilharem o mesmo radical grego “oikos” as histórias de “ecologia” e “economia” se cruzam e se entrelaçam há bastante tempo. Apesar disso, Burø (2020) aponta que não significaria a mesma “casa”, uma vez que ecologia se referiria à

natureza, enquanto economia se referiria à família humana, porém os dois sendo uma metáfora para sociedade.

Como aponta o Burø (2020), os biólogos não foram os únicos cientistas a pensar “ecologicamente”. Um grupo de sociólogos em Chicago, em 1920, como Robert Park (1864-1944), Ernest Burgess (1886-1966) e Roderick Mckenzie (1885-1940), estabeleceram a “Ecologia Humana” enquanto uma disciplina, uma teoria e uma metodologia, uma vez que passaram a questionar os fatores que afetavam a distribuição e a segregação da população, apontando fatores geográficos, estruturais e econômicos como componentes do que vão chamar de desequilíbrio econômico. Para esses teóricos, o **equilíbrio** social era uma ordem natural, que não era intencional, tampouco justa, o que influenciava diretamente a vida nas cidades.

A proposição que permeia as reflexões de McKenzie Park e Burgess é que, no nível ecológico da vida humana, atua um processo espontâneo, não intencional e contínuo – a **competição** – que leva os seres humanos a desenvolverem, inconscientemente, uma organização **interdependente** e a se distribuírem ordenadamente no espaço. Dessa forma, a Ecologia Humana pensa nas relações pessoais, traduzidas em relações espaciais. Para isso, eles se preocupam com o nível biótico da vida, ou seja, as condições de existência de uma comunidade, e que essa forma de existir irá refletir em uma estrutura “superior”, que seria uma estrutura institucional enraizada em costumes e tradições. Essa teoria entende as relações humanas enquanto simbióticas e eminentemente naturais (Santos, 2010).

Essa abordagem ecológica de pensar as cidades e as comunidades humanas prestaria atenção em como a população se ajusta aos recursos naturais disponíveis e a divisão do trabalho (a base econômica). Metodologicamente, a proposta seria mapear os padrões existentes da segregação urbana e organizações econômicas. Com teoria, a Ecologia Humana tinha a ambição de generalizar e estabelecer leis universais a fim de regular as comunidades humanas, ou seja, a teoria tinha a intenção de ser abrangente e poder explicar toda e qualquer comunidade humana, independente do seu contexto (Burø, 2020).

No Brasil, a Ecologia Humana tem o nome do sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987), autor da reconhecida obra Casa-Grande & Senzala (Freyre, 2006a). Freyre teve a experiência de estudar nos Estados Unidos num momento em que a Escola de Chicago

era considerada um destaque como produtor de Ciências Humanas, sendo até hoje uma referência e um eixo dos estudos norte-americanos da Sociologia. Influenciado, portanto, por experiências teóricas e acadêmicas, Gilberto Freyre bebe da fonte da Ecologia Humana, apesar de traçar muitos distanciamentos, sendo na obra Nordeste (Freyre, 2006b) que se evidenciam essas influências. A Ecologia Humana de Gilberto Freyre é pautada pelo conceito do **cotidiano**, que seria o instrumento central da análise. Entende o cotidiano como drama da vida composto pelo homem e pela natureza em que, juntos, formam a ideia de região. A região é concebida como um organismo vivo em que operam harmoniosamente vários sistemas vivos: o vegetal, o animal e o humano. A força que está por detrás desse espaço, diferentemente do que propõe a Escola de Chicago como competição, seria a **cooperação**, o que traria sobrevivência e estabilidade da comunidade. Freyre resgata o conceito de **interdependência** para dizer que por ela que se explicaria o **equilíbrio** entre o ser humano ou um grupo social e formas regionais de vegetação e de vida animal, e que o esforço de cada um resulta numa **simbiose**. É interessante observar que a teoria de Freyre também tem aproximações com a Geografia, além da Biologia, Sociologia e Antropologia (Santos, 2010).

Pensando na influência da Escola de Chicago para a Psicologia, temos o nome de George Herbert Mead, filósofo que tinha enquanto um de seus interesses a relação entre a mente, o *self* e a sociedade, que passou a ser uma referência para a Psicologia Social norte-americana (Becker, 1996). Ele compreendia que os processos de formação da subjetividade humana aconteceriam por implicações mútuas ao meio ambiente. Desenvolveu uma “visão ecológica do *self*”, em que a intenção era também mostrar a inseparabilidade entre o espaço e uma autoconcepção de si (Mello, 2020).

Os termos “ecológico” ou “ecologia” também costumam estar conectados à Psicologia Ambiental. A Psicologia Ecológica e Ambiental tem Roger Garlock Barker (1968) – influenciado por sua esposa, Louise, que era bióloga - enquanto desenvolvedor. Enquanto modo de ver o mundo, a Psicologia Ecológica busca compreender a diferença do que seria supostamente “natural” e do que seria artificial ou manipulado. Para isso, Barker apostaria na observação de acontecimentos da vida diária. A base dessa perspectiva é observar comportamentos de uma mesma pessoa que seriam diferentes conforme os ambientes. Essa perspectiva parte do pressuposto do binarismo de indivíduo e ambiente (Carneiro & Bindé, 1997), assim como na polarização entre natural e artificial. Como conhecido experimento, Barker e seus colaboradores (Barker

& Schoggen, 1973; Barker & Wright, 1954) observaram crianças durante o dia inteiro e seus comportamentos. A partir de tais observações, constataram que o comportamento parecia ser influenciado, essencialmente, pelos contextos nos quais a criança se encontrava. Para cada contexto, existia um modelo, que tendia a se repetir, de comportamento correspondente, que apontaria que uma mesma criança se comporta de maneira diferente dependendo da onde ela se encontra.

Ainda, na Psicologia, temos a Teoria dos Sistemas Ecológicos do Desenvolvimento Humano de Urie Bronfenbrenner (1996). Bronfenbrenner formulou sua teoria no final da década de 70, expondo ao campo científico críticas ao modo tradicional de se estudar o desenvolvimento humano, uma vez que esse campo costumava apontar e eleger situações sobre desenvolvimento “fora do contexto”. Para ele, as investigações focalizavam a pessoa em desenvolvimento dentro de ambiente restrito e estático, sem a consideração das influências dos contextos em que os sujeitos viviam (Bronfenbrenner, 1996). Ele cria, portanto, o que vai chamar de “modelo bioecológico”, em que são representados quatro aspectos multidirecionais inter-relacionados, o que é designado como modelo PPCT: “pessoa, processo, contexto e tempo”. É importante ressaltar que gênero e raça constam nessa teoria enquanto *características* pessoais. Bronfenbrenner aposta na ideia de “micro, meso, exo e macrosistemas”, o que se referem tanto ao ambiente familiar, quanto o contexto social e global, assim como suas inter-relações (Martis & Szymanski, 2004).

Ainda, como um autor influenciado diretamente pela Escola de Chicago nas Ciências Sociais, temos o nome de Amos Hawley (1944), como um teórico do campo da Ecologia Humana das Organizações ou das Populações. Hawley teorizava em relação com conceitos existentes na biologia como: “isomorfismo”, “competição” e “interdependência”. Não ganhando muita força em suas formulações e com o fim da Segunda Guerra Mundial, no final da década de 1940 a Escola de Chicago se dissolveu, sendo reconfigurado na Sociologia Urbana em estudos que pensavam as inter-relações funcionais que constituem a comunidade urbana e a sociedade (Burø, 2020).

Importante salientar um campo presente na Geografia e na Antropologia, o que se entende por “Ecologia Cultural” (*Cultural Ecology*), que seria a disciplina que busca interpretar e compreender as lógicas, escolhas e imperativos da prática ambiental diária de uma forma que seja prática e universal (importante salientar esse caráter “universal”

que já foi nomeado anteriormente) (Robbins, 2004). A Ecologia Cultural partiria do pressuposto de que as escolhas e práticas ecológicas humanas são compreendidas sob o aspecto social e condições ambientais que prevalecem em determinado local. Significaria estudar como as práticas, símbolos, significados e sentimentos das comunidades humanas são desenvolvidos em relação, também, com as condições físicas circundantes. Para este campo, é por isso que as culturas das comunidades humanas das zonas temperadas são fundamentalmente diferentes das culturas das zonas tropicais. As culturas humanas estariam embutidas em seus ambientes, sendo uma resposta “adaptativa” contínua àquilo que a condiciona.

Importante ressaltar que essa teoria pode ser confundida com uma base colonial que expressa, inclusive, racismos e preconceitos xenófobos, uma vez que foram utilizados argumentos cruéis para falar sobre a relação dos seres humanos com a paisagem. Muitos desses argumentos procuraram explicar os aspectos culturais, políticos e sociais por meio de limites ambientais. A “ascensão da cultura europeia” foi atribuída ao clima, ao solo e uma combinação de formas de relevo e precipitação. Esses argumentos nunca “morreram” por completo, emergindo de tempos em tempos, como em argumentos que apontam determinismo em relação à localidade geográfica e a população, como em assuntos de desastres geográficos e superpopulação (Robbins, 2004). Posteriormente, Julian Steward (1968) passou a utilizar o termo a fim de refletir sobre como os fatores ecológicos e culturais interferem em organizações comunitárias, assim como suas atividades de subsistência e arranjos econômicos.

Ecologistas culturais, a partir de Steward (1968), estariam interessados em como as pessoas ganham a vida na natureza, como se adaptam à paisagem e como a tecnologia, o trabalho e o conhecimento são vinculados ao sistema ambiental ao redor (Robbins, 2004). Portanto, a Ecologia Cultural preocupava-se em descrever como as culturas se ajustam a seus ambientes, mas sem aderir a nenhuma forma de determinismo (Burø, 2020). Steward (1968) desenvolveu a noção de um “cerne cultural” (*cultural core*) que é a parte de uma determinada cultura onde a relação entre laços funcionais e do ambiente são cruciais. O “cerne cultural” é a parte de uma cultura que exhibe os padrões de comportamento necessários desenvolvidos para lidar com as condições do ambiente natural. Isso permitiu a Steward (1968) fazer uma distinção entre os aspectos funcionais **interdependentes** de uma cultura que são desenvolvidos como ajustes ao ambiente e aqueles que não são. Essa conceituação da Ecologia Cultural foi uma

maneira de pensar cuidadosamente sobre a inter-relação entre os padrões de comportamento de uma dada cultura humana e seu ambiente, sem se comprometer com o tipo de determinismo ambiental que conceitualmente privaria os humanos de sua vontade (Burø, 2020).

Sida Liu e Mustafa Emirbayer (2016) fazem uma revisão de diferentes teóricos da “Teoria Social Ecológica”, que perpassam a influência da Escola de Chicago. Os autores se ocupam de pensar como que essa teoria se difere e/ou se aproximam da teoria do campo de Pierre Bourdieu (1992), fazendo, ainda, uma ressignificação contemporânea de seus conceitos. Para os autores Liu e Emirbayer (2016) a Teoria Social Ecológica – influenciada por Abbott, Faris, Gaziano, Hawley, Park, Park e Burgess, como já citados anteriormente – se aproxima da teoria do campo de Bourdieu (1992) uma vez que também faz o uso dos conceitos de “atores” (ou agentes), “posições”, “relações”, “estrutural”, assim como ambas são metáforas para caracterizar o espaço social, definido por atores, posições e suas relações.

Conforme Liu e Emirbayer (2016), a Teoria Social Ecológica são estudos das relações espaciais e temporais dos seres humanos afetados pela seletiva, distributiva e força acomodativa do ambiente, uma vez que buscam entender não só a configuração estrutural, mas também a sua mudança frente ao tempo. Já a Teoria do Campo de Bourdieu (1992) se ocupa em olhar a sociedade como espaços estruturados nos quais agentes com *habitus* e capital lutam por posições dominantes. O campo é estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes e instituições, que determinam a forma de suas interações; o que configura um campo são as posições, as lutas concorrenciais e os interesses (Lima, 2010). As duas teorias utilizam linguagens diferentes para descrever estruturas e processos similares.

As críticas que se pode fazer a partir dessa comparação, proposta por Liu e Emirbayer (2016) é que a Teoria Ecológica não se preocupa em pensar o poder e desigualdade, pois ela está preocupada nos contextos em que se busca certa cooperação, como de uma **comunidade**. Ela não se preocuparia em analisar o contexto político e social “geral” mundial, mas sim de grupos específicos. Os atores analisados, em geral, pertencem a uma “mesma” categoria sociológica<sup>12</sup>. Ou seja, essa teoria não se preocupa

---

<sup>12</sup> Poderíamos pensar se é possível, de fato, pensar em uma “mesma” categoria sociológica, uma vez que, os seres humanos sempre são diversos e complexos, mesmo vivendo um contexto em comum. Se formos

em fazer comparações entre grupos sociais, entre classes, entre raças, mas sim, analisar algum contexto específico.

Ainda, a Teoria Ecológica prioriza processos de interação sobre estruturas preexistentes na constituição do espaço social. Pressupõe que as entidades sociais, incluindo atores e posições, não são pré-determinadas por estruturas preexistentes, mas sim produzidas no processo de interação social. Para os autores Liu e Emirbayer (2016) essa perspectiva pode restringir a capacidade da Teoria Ecológica de analisar estruturas sociais estáveis e institucionalizadas, mas também permite rastrear a emergência e transformação de estruturas sociais de uma perspectiva processual dinâmica. A partir dessa reflexão, podemos pensar em outro debate teórico: Será que é possível uma estrutura pré-existir em relação a uma comunidade, por exemplo? Ou a estrutura só existe a partir da ação que faz daquele lugar um ambiente vivo? São algumas questões que nos levam a ideia da ecologia a partir de uma leitura também, pós-estruturalista.

Já desmistificamos a ideia de que “Ecologia” é colada a um conceito da biologia evolutiva, e vimos que foi se aproximando dos estudos das comunidades humanas. Assim, podemos compreender que não existe um caráter contingente do significado de Ecologia que se prenderia a “origem” do conceito, mas que ele está sujeito a construções e transformações sociais constantes. Segundo Burø (2020), no início do século 21 “Ecologia” passou a designar um modo transdisciplinar de pensamento enraizado na ideia de conectividade global e emaranhamento, junto com a emergência dos estudos de ecologia com as artes e com a cultura.

Na obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) é possível identificar algumas referências ao conceito de Ecologia, primeiramente, poderia-se pensar no conceito de “rizoma”, uma vez que faz analogia a maneira em que a grama é distribuída pela terra, de maneira conectada a todo instante, porém Bernd Herzogenrath (2009) aponta que seriam nas noções de “máquina” ou “maquínico” que poderiam ser observadas as preocupações ecológicas dos autores. O conceito de máquina desenvolvido no Anti-Édipo, de Deleuze e Guattari (2010), fornece um modelo esclarecedor para a compreensão de relações. Essas relações estariam articuladas com as noções ambientais e evolutivas dentro dos sistemas ecológicos, abrindo espaço para uma conceitualização

---

pensar o gênero, por exemplo, mesmo que não seja analisado de maneira central em um estudo, ele sempre estará atuando, mesmo que não seja analisado de maneira comparativa.

das categorias “natureza”, “Homem”, “humano” e “não humano” sem estarem baseados no essencialismo e em uma separação polarizada ou oposta.

Ainda, é possível observar conexões de Guattari (1990) mais diretamente com o conceito de “ecologia”, inclusive em assuntos de preocupação política que envolve o meio ambiente<sup>13</sup>, uma vez que entende que maneiras de domesticar a terra são pré-condições para fazer mudanças na ecologia natural. Guattari, nesse momento político e teórico, foca nas trocas entre as pessoas e com a natureza. Ele enfatizou a ética e a estética que, quando aliados, mostram como a criatividade pode ser uma forma de resistência. Desta forma, a ética se torna uma responsabilidade necessária de todos aqueles que estão em posição de se envolver com a psiquê de outras pessoas (como psicanalistas, papel que Guattari ocupava enquanto profissional), como crítica à lógica marxista de pensar, majoritariamente, na política econômica. Enxergando que as estruturas entraram em colapso, Guattari (1990) desenvolve a **ecosofia** como uma proposta para reconstruir processos de subjetivação.

Guattari (1990), ao propor o conceito de ecosofia, defende a criação de novas formas de inteligência, desejo e sensibilidades longes de aparatos midiáticos, o que seria o mais importante para abordar questões do meio ambiente, uma vez que entende que o “desenvolvimento” cai sob a lógica do lucro onde a natureza torna-se quase invisível. Guattari propõe, portanto, que é preciso ser “analiticamente militante”, que seria saber formular estratégias sem cair nas velhas formas de compromisso, podendo ser constantemente atualizado pelo contexto social. Ou seja, em um mundo onde existe uma urgência de assuntos ecológicos, é necessário se reinventar e se transformar constantemente para que exista uma mudança institucional contínua (Herzogenrath, 2009).

Podemos perceber que existe uma preocupação prática militante na vida e obra de Deleuze e Guattari, uma vez que eles criticam o capitalismo e o modo que ele

---

<sup>13</sup> Importante ressaltar a participação ativa de Félix Guattari no meio de ativismo político. Participou de organizações marxistas e anarquistas, sendo considerado um ativista de extrema-esquerda. Guattari teria apoiado várias causas internacionais em favor das minorias, como o apoio aos palestinos em 1976 e, inclusive teria sido defensor do processo de redemocratização do Brasil a partir de 1979. Teve sua participação ativa na questão da luta da saúde mental, tendo criado a Associação de Psicoterapia Institucional, que reunia diferentes intelectuais que debatiam a questão da reforma psiquiátrica e ideias institucionalistas. Participou de movimentos estudantis, se envolvendo também em ajuda psicológica para os estudantes. Posteriormente, em 1990, passou a se preocupar com as questões ecológicas, sendo membro ativo de uma organização chamada “Geração Ecológica” (Génération écologie), a qual existe até os dias atuais (<https://generationecologie.fr/>).

devasta o meio ambiente, da mesma forma que existe uma preocupação teórica de pensar os não humanos e suas relação com humanos enquanto agentes. É proposto em sua teoria o conceito de maquínico, que busca dar conta dessa complexidade e a partir da ecosofia seria a forma proposta de viver no planeta daqui pra frente. A ecosofia estaria ligada a uma prática de si, um modo de viver no mundo que permite a articulação dessas diferentes esferas, desse modo, não é uma questão “ambiental”, apenas, mas também um princípio filosófico de modo de viver no mundo. A partir da articulação ético-política entre as três ecologias (o meio-ambiente, as relações sociais e a subjetividade humana), que seria possível colocar em prática estratégias de viver no mundo de maneira e minimizar a deterioração do meio ambiente, levando em consideração que, para Guattari (1990), só haverá resposta a uma crise ambiental, se for feita uma revolução em escala planetária.

Fazendo um salto teórico para refletir a respeito da ecologia e como esse conceito aparece nos estudos marxistas ou marxianos, trago aqui as conexões teóricas entre a sustentabilidade ecológica e o capitalismo. A crítica ambiental de Karl Marx ao capitalismo é um meio de pensar o desenvolvimento humano sustentável a fim de substituir a lógica de consumismo, individualismo e dominação da natureza por “uma nova tríade: qualidade de vida, solidariedade humana e sensibilidade ecológica” (Raskin, 2006 como citado em Foster, 2015). Essa teoria dialoga com uma perspectiva mais revolucionária de propor mudanças sociais a fim de construir o que irão chamar de “economia ecológica”.

A abordagem por Marx (e Engels) da economia ecológica tomou forma a partir de uma crítica da produção capitalista, em especial a produção de mercadorias. A extinção de espécies ou à destruição de ecossistemas inteiros é logicamente compatível com a expansão da produção capitalista e o crescimento econômico, uma vez que a natureza é tratada como uma dádiva para o capital – porém, por uma lógica não de preservá-la, mas sim, de consumí-la. A expansão de desenvolvimento de muitos países está relacionada à extração de bens materiais relacionados à natureza. A acumulação de capital se afasta diretamente da possibilidade de avanço para um sistema de satisfação das necessidades coletivas baseadas no princípio do suficiente. Essa reflexão exigiria uma revolução ecológica e social que possibilite uma sociedade de sustentabilidade ecológica e igualdade substantiva (Foster, 2015).

Importante ressaltar que a teoria marxista parte da distinção entre base e superestrutura, e, como método para pensar estratégias ecológicas, parte do princípio da necessidade de uma Revolução Ecológica equivalente a uma Revolução Industrial ou uma Revolução Agrícola, no sentido de profundidade e alcance (Foster, 2015). Podemos perceber que a questão ecológica nos estudos marxistas aparece mais enquanto um tópico político de agenda, do que propriamente um conceito teórico. A questão ecológica, portanto, seria equivalente a outras pautas sociais que implicam a luta de classe. E aqui, enquanto luta de classe, nota-se a reflexão e a inclusão da categoria “camponeses” para visualizar as desigualdades sociais do campo e da cidade.

Localizando para o Brasil, temos exemplos de movimentos, como o MST<sup>14</sup>, movimentos de camponeses, movimentos agroecológicos, entre outros, que fazem uso desses conceitos marxistas para justificar e teorizar suas lutas e pautas. Ou seja, é um discurso recorrente quando nos referimos à luta pela terra no Brasil, modos de plantação, pesticidas entre outras desigualdades sociais nos processos de plantar e colher no país. Portanto, muito mais que um movimento teórico, o marxismo no contexto brasileiro se encontra enquanto uma ação política recorrente, sendo aliada da maioria dos movimentos políticos atuantes no país.

Porém, é importante ressaltar que não mais o marxismo ortodoxo tem sido o discurso utilizado. É possível observar a mudança do discurso e dos modos de produção desses movimentos, como pontua Ricardo Borsatto e Maristela do Carmo (2013) que observa que se tem migrado de um discurso produtivista, para a visão agroecológica, passando a incorporar um resgate da cultura camponesa, assim como as diretrizes da agroecologia.

A influência marxista ortodoxa no MST se evidencia no início da década de 1990 com o fomento do cooperativismo. Para estimular esse princípio cooperativista, vertente de caráter estritamente coletivista, o MST organizou diversos cursos de formação para os assentados, baseados na *teoria de organização do campo* elaborada por Clodomir Santos de Moraes (Borsatto & do Carmo, 2013). Essa teoria era baseada em uma forte mecanização, na divisão e especialização do trabalho e na produção em escala, tendo como principal referencial teórico o pensamento de Kautsky (filósofo tcheco-austríaco, seguidor das ideias de Marx):

---

<sup>14</sup> O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) foi fundado em 1984 e é considerado um dos maiores movimentos camponeses do mundo.

“A implementação dessa teoria tinha em vista a construção de grandes fazendas de produção coletiva no modelo dos colcozes soviéticos<sup>15</sup>, fortemente mecanizadas, com utilização intensiva de agroquímicos, especializadas, com agroindústrias para transformação da mercadoria, nas quais todos os meios de produção seriam coletivos. Preconizava uma rígida organização e especialização do trabalho, ao modo industrial, pois somente assim os assentados teriam condições de competir no mercado e, concomitantemente, desenvolver a consciência revolucionária. Isso desenvolveria nesses cooperados sua consciência de classe e os levaria a trocar seus interesses predominantemente pessoais – oriundos, segundo a teoria, de sua condição de camponês –, por interesses coletivos – vistos como superiores. As relações tradicionais ou camponesas eram os principais alvos de suas críticas.” (Borsatto & do Carmo, 2013)

Diferentes autores direcionaram diversas críticas a esse modelo de organização de assentamentos; que, como aponta Borsatto e do Carmo (2013), seria um modelo impositivo, construído de "cima para baixo", que desprezaria as características inerentes do campesinato como autonomia e autossuficiência. Ainda, seria um modelo homogeneizador, que desprezaria as peculiaridades regionais de cada território, sem considerar a heterogeneidade das histórias de vida presentes em cada assentamento. Podemos perceber que mesmo sem utilizar o termo “colonial”, aparentava ser uma lógica que preconizava um saber supostamente superior em relação aos assentados.

Com o tempo, foi-se evidenciando a inviabilidade prática desse projeto e, em meados da década de 1990, abriu-se espaço para novas discussões e avaliações, que culminaram na elaboração de novas orientações políticas. Nesse novo contexto, o debate sobre a agroecologia começou a ganhar relevância nos espaços internos do Movimento. A agroecologia tem crescido como uma alternativa que procura integrar a agricultura com as necessidades dos ecossistemas naturais, dispensando os produtos químicos e o monocultivo típico, criando um contexto de luta contra a agroindústria capitalista (Silva, 2021).

Luiz Felipe Barros Silva (2021) descreve que o foco principal da agroecologia é o combate à forma da agricultura industrial de larga escala, que envolve monocultivos e a intensa utilização de insumos químicos, agrotóxicos e pesticidas. Ainda,

“Consiste na compreensão dos processos ecossistêmicos naturais, tentando recriá-los por meio do manejo humano e com isso contribuindo tanto para um reflorestamento dos solos erodidos pela agricultura industrial, quanto para uma produção alimentar não destrutiva, integrando múltiplas espécies vegetais (e também animais) num mesmo espaço, de forma a estabelecer ciclos

---

<sup>15</sup> Os *kolkhozy* eram grandes fazendas geridas por cooperativas de agricultores, em que todos os meios de produção eram coletivos, implantadas depois da revolução bolchevique, com base no código agrário de 1922 (Borsatto e do Carmo, 2013).

sucessionais de colheitas, ocupação dos diversos extratos florestais simultaneamente e a cobertura do solo com a própria matéria orgânica sobrando do manejo, o que enriquece a decomposição e supre de nutrientes todo o sistema, dispensando agrotóxicos.” (Silva, 2021)

Silva (2021) aponta que tem crescido um setor militante na proposição das agroflorestas e da agroecologia no Brasil, como uma solução para alguns problemas do capitalismo, inclusive em órgãos públicos como incentivados pela Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária). Porém, o autor (Silva, 2021) considera importante ressaltar que é uma luta de caráter técnico e por isso, acaba, muitas vezes, por abstrair a necessária modificação prioritária das relações sociais de produção que implicariam em uma revolução social e, conseqüentemente, ao fim do capitalismo.

Dentro desse debate de agroflorestas, agroecologia e também permacultura<sup>16</sup>, temos a inserção das práticas e debates anarquistas. Piotr Kropotkin é um autor que é comumente lembrado nessa temática por tratar da ideia de “apoio mútuo” e estar inserido em ideias anarquistas. Em 1865, o geógrafo Kropotkin fez uma expedição em uma região praticamente não mapeada do norte da Sibéria, em que as reflexões lá presentes mais tarde iriam se transformar em teorias políticas progressistas de anarquismo social. Lá ele percebeu a importância do trabalho “construtivo” no crescimento das formas de sociedade, colocando Kropotkin em contato com fazendeiros, pastores, plantas, animais e paisagens, ajudando, portanto, a formar bases empíricas para os seus argumentos mais conhecidos: ajuda mútua, cooperação e organização coletiva (Robbins, 2004).

Kropotkin está entre os primeiros geógrafos a explorar a relação natureza/sociedade de uma forma fundamentada, esforço o qual logo seria seguido por outros. Importante ressaltar que na mesma época de Kropotkin, Charles Darwin estava

---

<sup>16</sup> “Embora a permacultura tenha ganhado identidade organizacional, muitas das técnicas e práticas que ela promove não são exclusivas deste rótulo - elas são compartilhadas e / ou emprestadas da agroecologia, agricultura biodinâmica, modos indígenas de cuidado da terra e muito mais. A ética da permacultura, portanto, oferece uma janela para esferas relacionadas de ações ecológicas alternativas. De modo geral, o movimento da permacultura é conhecido por promover tecnologias que fomentam a vida ecológica (urbana e rural) por meio do projeto de sistemas alternativos para a produção local de alimentos, gestão de resíduos, renovação de recursos, energias alternativas e formas democráticas radicais de organização. As práticas da permacultura se estenderam por meio do compartilhamento de práticas, ensino, construção de comunidade e ativismo ecossocial, bem como por meio de trabalhos publicados, teóricos e práticos, de figuras importantes como David Holmgren e Bill Mollison e de uma grande comunidade de pesquisadores e profissionais. Através de escritos, práticas e intervenções, seus proponentes vislumbram a eficácia ética e política da permacultura na possibilidade de transformar as maneiras das pessoas de lidar com nossas relações cotidianas com a terra, seus habitantes e "recursos".” (Puig de la BELLACASA, 2017, p. 126, tradução livre)

divulgando seus estudos, sendo o conceito de **evolução** presente nos debates acadêmicos. Kropotkin (2021) questiona a ideia de competição associada por Darwin como um princípio básico da evolução, e aposta na ideia de **cooperação**.

O trabalho de Kropotkin (2007, 2021) foi marcado por um arquivamento rigoroso e baseado em campo de pesquisa empírica, detalhando as plantas e a vida animal na Sibéria e na Manchúria, mas também com relatos cuidadosos da organização da sociedade em lugares que vão de Roma à Rússia primitiva, todos reconstruídos de relatos históricos e arqueológicos (Kropotkin, 2007). Ainda, Kropotkin manteve uma preocupação explícita com as comunidades consideradas “desprivilegiadas”. Nessas comunidades, ele viu a sobrevivência e inovação de “instituições, hábitos e costumes” que, apesar da exploração persistente por proprietários e do estado, os locais preferiam manter seus hábitos ao invés de adotar “soluções” oferecidas a eles. Embora ele fosse um defensor da inovação e modernização, acreditava que um dos elementos do progresso estava no conhecimento existente e na engenhosidade das comunidades locais.

Amir de Paula (2016), ao traçar o histórico de Kropotkin e sua relação teórica com o anarquismo, conta que foi uma preocupação do autor apresentar o anarquismo enquanto um campo, principalmente científico, a fim de se opor aqueles que pensavam o anarquismo apenas como um projeto “nihilista”. Ao propor o anarco-comunismo, Kropotkin pensava em uma sociedade formada por produtores e consumidores, a partir de trocas igualitárias em uma sociedade sem moedas e sem salários. A base fundamental seria o apoio mútuo, entendendo que a solidariedade seria um “instinto” que possibilitou os seres vivos a evoluírem.

Kropotkin tem como base científica e teórica o positivismo, fazendo uso da dialética para explicar o processo de constituição da humanidade, desde o surgimento do homem em relação com o ambiente, até a contemporaneidade, com o surgimento das cidades e das organizações sociais. O ponto crucial dessa dialética é que a evolução humana tem como processo histórico um confronto entre a cooperação e a competição. Quando a cooperação predomina, surgiria, portanto, uma organização equilibrada com o ambiente, já quando o que predomina é a competição, a natureza seria encarada como um recurso apenas mercantil, propiciando uma sociedade autoritária e hierarquizada (Paula, 2016).

Outro autor considerado do campo anarquista e socialista libertário americano que introduziu a Ecologia Social como um estudo crítico da sociedade foi Murray Bookchin. O teórico anarquista, Bookchin (2010), escreve sobre a filosofia da Ecologia Social. Ele defende que a “evolução” dos seres vivos não é um processo passivo e que existe simbiose, ou seja, a interação entre espécies que vivem juntas, e que essa interação seria tão importante quanto à luta política. Importante ressaltar que Bookchin é um autor dos anos 50, período pós-guerra, em que houve um movimento de escrita sobre sociedades e comunidades utópicas. A teoria dele é mais uma perspectiva para se inspirar, mas não, necessariamente, de relatar e retratar uma realidade ou de análise. Aqui, podemos pensar como esses conceitos da utopia que ele propõe podem se articular com uma materialidade. Ele propõe, portanto, que o objetivo dos movimentos socialistas no final do século 20 deveria substituir o capitalismo e o estado-nação por uma sociedade comunista libertária racional e ecológica, baseada em relações sociais humanas e cooperativas, assim como aponta Janet Biehl (2019). Bookchin chamou o seu ponto de vista de eco-anarquismo, municipalismo libertário e “communalism”.

Bookchin (2010) ressalta a importância da espontaneidade, princípio também tanto ecológico, quanto anarquista. Assim como a liberdade e a criatividade, ele defende que para alcançar uma comunidade equilibrada e harmônica, deve ser diversificada, não acreditando no termo “humanidade” enquanto uma totalidade, pois entende que existem diferenças que nos compõem, levando em consideração questões raciais, sociais e de gênero.

A assembleia, para Bookchin (2010), seria um processo ético e também político, capaz de empoderar os cidadãos, pois estaria alicerçado na vida da comunidade. Ele propõe a ideia de assembleias descentralizadas em municípios e bairros. As assembleias enviariam delegados a um conselho confederal para coordenar e administrar as políticas que as assembleias estabeleceriam, para reconciliar (com base de aprovação) diferenças entre eles e para executá-las. Nesta proposta, Bookchin (2010) entende os municípios enquanto necessariamente interdependentes, especialmente na vida econômica – aqui vale salientar que o conceito de interdependência está presente. A interdependência econômica não é uma função da economia de mercado competitivo ou do capitalismo, mas da vida social como tal - é simplesmente um fato.

Esta revisão teórica em relação ao conceito de Ecologia não tem a intenção de se prender em uma teoria específica, mas sim, pensar como que esse conceito atravessa diversas disciplinas teóricas e que é importante situar-se para que o processo de reflexão da tese se localize. O reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos é o que Boaventura de Sousa Santos (2007) vai chamar, inclusive, de “Ecologia de Saberes”. O autor propõe esse termo, pois entende que aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul não significa “abrir mão” de outras teorias. Com isso, ele confronta uma “monocultura” da ciência moderna e entende que é possível somar diversas perspectivas para que se pense a partir de um Sul global. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento e tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do científico.

Boaventura de Sousa Santos (2007) aponta que compreende que a ciência moderna se baseia em “crenças”, assim como em ideias, o que deve ser questionado, uma vez que, muitas vezes, as crenças na ciência excedem o que as ideias permitiriam realizar. Para o autor, isso reverbera em uma perda de confiança epistemológica na ciência. Pensar a “ecologia dos saberes” seria um modo de não polarizar ou binarizar a crença das ideias, deixar de tomá-las enquanto entidades distintas para compreendê-las sempre em relação. Com isso, é possível reconhecer a diversidade cultural do mundo sem polarizar ou desvalorizar o reconhecimento da diversidade epistemológica, dando consistência ao pensamento pluralista e propositivo.

Ainda, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2007), “A ecologia de saberes expande o carácter testemunhal dos conhecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e não científico, alargando deste modo o alcance da inter-subjectividade como interconhecimento e vice-versa.”. Aqui não busco, portanto, polarizar um conhecimento ocidental de um não ocidental, um conhecimento do sul e um conhecimento do norte, um conhecimento local de um conhecimento acadêmico, mas pensar que esses conhecimentos estão se articulando em todo momento. Desse modo, mesmo eu tendo como principais referências autores do norte global, me localizo no Sul e meu modo de pesquisar se atravessa às práticas e vivências locais, do mesmo modo que me inspiro nos escritos científicos ditos enquanto ocidentais.

Por isso, aqui, nesta tese, não busco traduzir as teorias, mas sim dialogar, tendo em vista que a localidade que meu trabalho ocupa é específica e, a partir dela, produzo também minha situação. O trabalho parte de alguns conhecimentos que podem ser entendidos enquanto abrangentes, ao mesmo tempo em que traz uma especificidade de um território, de uma experiência, de uma localidade geográfica, social, política e também científica.

Desde já, podemos perceber que o termo ecológico foi sendo inserido nas ciências humanas em diferentes disciplinas e perspectivas. Tendo a Escola de Chicago como precursora desse conceito nas Ciências Sociais, mostra como foi introduzido a partir de uma ótica positivista da ciência, em que se tinha como objetivo formular verdades sobre as comunidades. Além disso, é nítida nessas teorias a separação do indivíduo e do ambiente. Aqui, não se busca “psicologizar” os sujeitos, tampouco apontar sua “relação” com o ambiente, mas sim, entendê-los enquanto parte desse ambiente numa mesma hierarquia. Na pesquisa, tanto a minha presença enquanto pesquisadora, da minha filha, quanto dos moradores daquela comunidade, os objetos, animais e plantas fizeram parte do momento em campo. Da mesma forma que eu estar vivenciando na Comuna também me torna outra pesquisadora ou, ainda, outra mãe. O exercício aqui é enxergar os diferentes atores relacionados em uma rede ecológica que não pressupõe uma ordem ou um equilíbrio, mas que está, diariamente, exposta às imprevisibilidades das ações.

### **1.3. Ecofeminismos**

É possível perceber que os feminismos, as teorias do cuidado e a ecologia se aproximam teoricamente em diversas facetas. Uma delas seria o que se entende por ecofeminismo. Aqui, é importante ressaltar que não estou partindo de uma perspectiva ecofeminista enquanto pesquisadora e enquanto tese, mas sim, traçando um caminho teórico para elucidar os assuntos que emergem nesta tese e que me levam a pensar o “ecofeminismo” em diálogo com o que o campo oferece. Também, é importante dizer, que é possível observar que o “ecofeminismo” não é só um. E aqui, parto da noção que, enquanto uma vertente feminista, podem existir diversas abordagens e possibilidades. Não quero, de modo algum, reforçar um “naturismo” e a polarização de natureza/cultura, assim como associar a “mulheridade” ao natural, ao ecológico,

perspectiva que parece percorrer o pensamento de alguns estudos ecofeministas. O que estou fazendo nesse exercício teórico é uma aproximação desse campo com os conceitos de gênero, cuidado, ecologia, e ainda, localizados no contexto latino-americano, o que conversa com uma proposta de *exercício ético descolonial*<sup>17</sup>.

Por ecofeminismo, de maneira ampla, podemos entender enquanto uma aproximação de questões ambientais com questões feministas, articulando pontos teóricos com pautas políticas, compondo os seguintes debates: luta pelo direito a terra, pelo acesso aos meios de vida, resistência à formação de bases militares, prisões e a exploração/contaminação nuclear, a invasão cultural, vivissecação e exploração de animais não humanos ou contra o desmatamento de florestas (Mudrek, 2015). Ainda, o ecofeminismo se aproxima da perspectiva de pensar as comunidades e os sistemas comunitários, como em contextos indígenas na América do Sul.

Segundo a autora Camila Mudrek (2015), o movimento Chipko, na Índia, na década de 70, é um marcador da memória ecofeminista, em que mulheres camponesas, inspiradas pelas ações pacifistas de Gandhi, abraçaram árvores que estavam sendo cortadas por madeireiros na região de Uttar Pradesh. Elas buscavam proteger as florestas que sustentavam seu meio tradicional de existência e seu acesso à comida, à água e ao combustível. Ainda, essas mesmas mulheres desenvolveram ações contra o aumento expressivo do uso de álcool pelos homens das vilas em que viviam – sobretudo os que trabalhavam com o desmatamento – e que afetava suas famílias. Dessa forma, elas debruçaram-se sobre os efeitos que rodeavam este sistema de exploração da madeira, desde questões envolvendo a exploração e o solo, às questões que se relacionavam ao espaço doméstico, os quais passaram a ser considerados políticos.

Ainda na década de 70, na França, o termo “ecofeminismo” foi utilizado pela primeira vez em 1976 por Françoise D'Eaubonne para definir as ações desenvolvidas

---

<sup>17</sup> “Frente a reflexões de lugar de fala e privilégios, acredito ser importante também não considerar minha pesquisa dentro do campo dos estudos descoloniais, mas sim, praticar o que estou chamando de um *exercício ético descolonial*. Isso porque sei que não irei abandonar a colonialidade que habita meu corpo e mente. Li e continuo lendo diversas autoras e autores europeus e norte-americanos. Meu corpo branco ocupa um lugar de descendência europeia pela sua própria existência. Ainda assim, sou brasileira, nasci e moro no sul do mapa-múndi. Acredito ser importante localizar a pesquisa dentro do campo que ela é produzida. Ainda, minha pesquisa dialoga com a zona rural o que difere por si só das pesquisas urbanas, criando aí outra descolonialidade possível. Acredito ser importante fazer um exercício ético de buscar perceber a todo o momento a colonialidade presente em teorias e em meu modo de pensar e escrever.” (Trecho retirado do meu projeto de tese, em que dialogo sobre um posicionamento ético descolonial, que perpassa a compreensão de aproximações e distanciamentos entre teorias ditas “do sul” e “do norte”, considerando os colonialismos e também a localidade geográfica que me habitam).

pelas feministas francesas que protestavam contra a ocorrência de um desastre ecológico. Na década de 80, nos Estados Unidos, formou-se o Women and Life on Earth (WLOE – Mulheres e Vida na Terra), para responder ao desastre na base nucleoeletrica de Three Mile Island, que afetou a população da Pensilvânia, promovendo congressos e espaços de discussão que tratassem especificamente de um feminismo ecológico, das relações entre mulheres e ecologia, feminismo e a não violência (Mudrek, 2015). A organização se mantém até os dias atuais e segue com as preocupações com sustentabilidade e alimentação, assim como temas contemporâneos como mulheres refugiadas, indígenas e camponesas.

No Brasil, o termo ecofeminismo surge mais fortemente em 1992, no conhecido evento “Eco92”, no Rio de Janeiro, que se preocupou em debater estratégias mundiais de preservação do meio ambiente e sustentabilidade. Segundo Graciela Rodriguez (2013), nesse evento formou-se um grupo de mulheres chamado “Planeta Fêmea” com ideias propiciadas por ecofeministas como Vandana Shiva, Maria Mies, Carolyn Merchant, as quais foram mal recebidas e fortemente criticadas e tachadas de essencialistas, uma vez que traziam uma perspectiva de valorização do papel das mulheres em relação ao cuidado da terra, das águas, das sementes e de proximidade entre as mulheres e a natureza. Entretanto, a soma das reflexões desse período houve um impacto nas atualizações do pensamento feminista em conexão com questões ambientais.

Ainda no Brasil dos anos 90, temos o nome de Yvone Gebara (a qual, inclusive, cruzou o meu percurso de doutorado, pois tive a oportunidade de assistir sua palestra na cidade de Coimbra, em Portugal) enquanto pensadora do que veio a chamar de teologia ecofeministas. Tendo aproximações teóricas com a teologia da libertação, a teóloga Gebara buscou abandonar a imagem patriarcal de Deus como dominador e o dualismo da antropologia cristã tradicional de corpo e mente, defendendo opiniões controversas dentro do meio católico, como a legalização do aborto. Ela considera seu modo de pensar “ecofeminista”, uma vez que, ao dismantelar as falsas universalidades teológicas, acredita que poderíamos explorar aquilo que conecta todos os seres humanos com as criaturas da terra, sendo membros de um mesmo “cosmos” (Rosemary Ruether, 2014).

Porém, nem todo movimento ligado ao ecofeminismo podemos considerar “pacifistas”, como aponta Mudrek (2015), no Brasil, o Movimento dos Sem Terra (MST) e a Via Campesina, que são organizações do campesinato e da vida rural que tem em sua base a preocupação com o feminismo e a ecologia, tem um histórico forte de luta pelas mulheres, como no MMC (Movimento de Mulheres Camponesas). Em 2015, uma de suas ações durante a Jornada Nacional das Mulheres Camponesas foi amplamente divulgada na mídia, em que cerca de mil mulheres destruíram milhares de mudas de eucalipto transgênico da empresa FuturaGene Brasil Tecnologia Ltda., da Suzano Papel e Celulose, no município de Itapetininga, em São Paulo. Elas pretendiam denunciar os males que uma possível liberação de eucalipto transgênico pode causar no meio ambiente.

No Chile, segundo as autoras Paola García e Alejandra Cuevas (2017), um dos conflitos emblemáticos e de longa data é o originado há cinco décadas com a instalação do Complexo Industrial de Ventanas, envolvendo as comunas de Puchuncaví e Quintero, na Região de Valparaíso. Em 1964, começou a operar neste território a primeira fundição e refinaria de cobre onde foi constituído um parque industrial que hoje abriga mais de 17 empresas. Poucos anos após a instalação desse complexo, foram detectados os efeitos ambientais produzidos por essas indústrias, evidenciados pela destruição das principais atividades econômicas da região: a agricultura voltada para a produção de grãos na década 1970 teve um declínio acelerado e o artesanato pesqueiro se deteriorou rapidamente ao longo da década de 1990. Ainda, os efeitos de saúde causaram consequências negativas para a população devido aos tóxicos presentes no ar. Estudos mostraram que a exposição das crianças ao material gerava graves danos a nível respiratório (Sánchez et al., 1999 como citado em García & Cuevas, 2017).

As mulheres desta região têm defendido uma nova ética do cuidado, associada aos feminismos latino-americanos, criticando o extrativismo que tem destruído seus territórios. Somando a questão da luta ecofeminista com a perspectiva teórica e acadêmica, as autoras Paola García e Alejandra Cuevas (2017), analisam este contexto de extrativismo, uma “zona de sacrifício” no Chile, a fim de observar quais estratégias são utilizadas pelas mulheres que enfrentam este conflito socioambiental. Essa pesquisa mostra que muito do empoderamento dessas mulheres se dá baseados em práticas do cuidado, mobilizações sociais, participações em espaço comunitário e público, além de suas conexões com outras redes locais, regionais e nacionais de mulheres. É importante

ressaltar como a questão da ética e da prática do cuidado costumam estar associadas aos estudos ecofeministas, uma vez que preconizam a pauta do “viver bem” em conjunto à luta pelo mantimento da vida, da saúde, do meio ambiente e de suas comunidades.

Maristela Svampa (2015), ao defender o feminismo do Sul, compreende o ecofeminismo enquanto um paradigma alternativo em relação à natureza. A autora aponta que, historicamente, as mulheres que vivem em comunidades e que pautavam questões ambientais dificilmente se diriam “ecofeministas”, tampouco “feministas”, por associaram essa denominação a um feminismo “liberal clássico”. Quando o ecofeminismo passa a ter um impacto enquanto terminologia no ano 1970, ela estava associada a uma interpretação similar a da relação entre o domínio de um gênero sobre o outro e o domínio de um ser humano sobre a natureza, com expressões como a lógica da dominação ou a lógica identitária.

Porém, para a autora (Svampa, 2015), é importante, justamente, pensar o ecofeminismo de maneira que se quebre essa naturalização da mulher com a natureza e o conectar a uma ecologia popular própria dos países do Sul, que buscaria a orientação do vínculo entre homens e mulheres com a natureza, a partir da coparticipação de ambos os gêneros. Isso, segundo essa perspectiva, significaria abandonar a concepção do “eu” como um sujeito autônomo, substituindo por um sujeito relacional que se reconhece em continuidade com os outros e com a natureza.

Essa perspectiva trata-se de um pensamento e uma *práxis* comprometidos com a transformação social e com o pressuposto da ética do cuidado para pensar a sustentabilidade das sociedades. Tende a expressar um ethos “pró-comunal”, o que seria a favor de modo de se organizar em sociedades. Em sua versão livre de essencialismos, o conhecido enquanto “ecofeminismo da sobrevivência” oferece um olhar sobre as necessidades sociais, não a partir de uma carência, mas do resgate da cultura do cuidado como inspiração central para pensar uma sociedade sustentável, por meio de valores como reciprocidade, cooperação e complementaridade. Critica a visão individualista própria da modernidade e valoriza a relação de interdependência com a natureza, o que entende por ecodependência (Svampa, 2015).

Considera-se fundamental que haja essa preocupação teórica e política para pensar a categoria “gênero” em contextos de conflitos sócio-ambientais. Esse

movimento, exercido pelas mulheres de seus territórios, tem se nutrido dos recursos espirituais e culturais dos povos indígenas, sendo, portanto, uma temática recorrente nos feminismos e pautas da América Latina. Existem estudos que também se preocupam em pensar a categoria da sexualidade nesses contextos, como a “ecologia *queer*” (Mortimer-Sandilands, 2011; Gaard, 1997). Aqui, estou fazendo o exercício de pensar como essas categorias operam, porém, sem tomar comparações e polarizações. A raça, o gênero e a sexualidade atuam no cuidado no contexto da Comuna e não parto de uma ideia de uma suposta “neutralidade” no que se refere a esses marcadores sociais, mesmo que não tomem enquanto categorias centrais na análise. Essas relações serão mais bem tratadas no capítulo três, quando irei trazer algumas reflexões éticas e metodológicas.

Localizando o ecofeminismo com os estudos neomaterialistas contemporâneos, passei a observar que a Donna Haraway é comumente descrita enquanto ecofeminista, inclusive quando ela se descreve em “When Species Meet”, fala que faz parte “da comunidade animal, humana e não humana, de Seres Aparentados, da mesma maneira como faço parte do mundo ecofeminista, para o qual escrevi o “Manifesto ciborgue” em 1985. Eu também fiz e faço parte da comunidade de ciência biológica experimental à qual aquele trabalho ciborgue também foi dirigido” (Haraway, 2011).

Em entrevista, Steve Paulson (2019) aponta: “Ouvi que você se descreve como uma filósofa, uma feminista-ecológica, teórica de multi-espécies, uma estudiosa da ciência e da tecnologia<sup>18</sup>”. Quando questionada de como ela se descreveria, Haraway responde: “Acho que meu trabalho tem sido movido por perguntas. Foi impulsionado por me encontrar em uma conjuntura de eventos, ideias, coisas, pessoas e outras criaturas - plantas, animais e micróbios - que provocam a necessidade de saber algo e me encontrando em um ambiente institucional que encoraja isso<sup>19</sup>” (Haraway como em entrevista com Paulson, 2019). Ainda, aponta que se fosse escolher uma categoria, “seria como uma acadêmica com habilidades em humanidades, ciências sociais e ciências naturais que tende a trabalhar em áreas de estudos científicos, particularmente em questões de ambientalismo, bem-estar das plantas e animais e as interações de

---

<sup>18</sup> “I’ve heard you described as a philosopher, an ecological-feminist, a multi-species theorist, a science and technology scholar” (Paulson, 2019).

<sup>19</sup> “I think my work has been question-driven. It’s been driven by finding myself in a conjuncture of events, ideas, things, people, and other critters — plants and animals and microbes — that provoke needing to know something and finding myself in an institutional environment that encouraged that (Haraway como em entrevista com Paulson, 2019)”.

diversas culturas humanas com o que muitos chamam de “natureza”<sup>20</sup> (Haraway em entrevista com Paulson, 2019).

É também perceptível o caráter ativista de Donna Haraway, que é justamente nas suas propostas eco-políticas que ocupam um lugar especial em sua obra, senão o seu principal interesse (Diaz, 2020). O seu conhecimento não é apenas teórico, mas sim um meio de transformação biocultural radical. Para Verónica Diaz (2020), o ponto de partida de Haraway é pensar a natureza como “alteridade significativa, não antagônica”, o que significa que a concepção de natureza não se opõe a de artificial ou a de cultural. Ainda, a autora aponta que a perspectiva ecofeminista de Haraway aborda o papel da mulher na defesa do meio ambiente de maneira antiessencialista, não sendo a relação “mulher-natureza” intrínseca uma a outra. Ainda, Haraway considera a importância da incorporação da tecnologia na dialética natureza-cultura. A política ecofeminista de Haraway não é prescritiva, ela não vai dizer como deveria ser, mas sim, performativa, que atua a todo instante, não sendo, portanto, uma utopia, um lugar aonde chegar, mas sim uma materialização constante de uma prática.

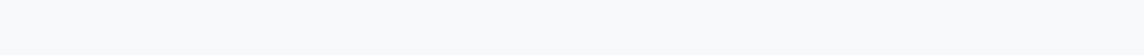
Stacy Alaimo (2008), que se propõe a questionar a conexão do feminismo com o ambientalismo, argumenta que suas relações não podem ser assumidas, mas devem ser exploradas cuidadosamente. Isso, porque, não haveria uma conexão entre esses dois conceitos *a priori*, mas sim, termos que se conectam em diferentes contextos e vertentes que muitas vezes não significam nem o mesmo feminismo, nem a mesma noção de ecologia ou ambiente. A autora faz alguns questionamentos, como: o feminismo ambientalista tem uma base diferente ou conjunto de objetivos diferentes de outros ambientalismo? O ecofeminismo atrai ou repele mulheres que vivem o ambientalismo como filosofia política? Faria sentido pensar o aquecimento global, mudanças climáticas, devastação das florestas, emissão de poluentes, extinção de espécies animais e vegetais, a manutenção da vida humana na terra, por uma lógica de gênero? Por que o gênero seria mais relevante que questões de raça e classe para pensar esses fenômenos?

Esses questionamentos nos ajudam a tirar uma suposta obviedade do termo “ecofeminismo” e a compreender que a própria noção de natureza que se fundou no

---

<sup>20</sup> “If I had to choose a single category, it would be as a scholar with skills in the humanities, social sciences, and natural sciences who tends to work in areas of science studies, particularly on questions of environmentalism, the well-being of plants and animals, and the interactions of diverse human cultures with what many call “nature.” (Haraway como em entrevista com Paulson, 2019)”.

termo tem sido questionada por autoras como Donna Haraway, Karen Barad, entre outras. Ao conceitualizar a “natureza” de tal forma, ela não pode mais servir como base do essencialismo, porque ela não é mais o repositório de verdades imutáveis ou substâncias determinantes, mas é ela própria uma substância ativa, transformadora, significante e material. E é a partir da noção de natureza ressignificada que iremos pensar esta tese.



## CAPÍTULO 2. Ecologia no pensamento contemporâneo da ciência

Após situar a noção de “ecologia”, historicamente, dentro dos estudos em ciências humanas, articulando-o com cuidado, interdependência e os estudos de gênero e feminismos, faz-se necessário um capítulo que dialoga com as perspectivas pós-estruturalistas, a fim de tencionar o “sujeito do cuidado”, para poder propor uma perspectiva que parta do **cuidado enquanto “centro” da análise** para, então, seguir seus desdobramentos, ou ainda, os tentáculos, interdependentes, que se conectam com diferentes agentes que se articulam e desarticulam dinamicamente e provisoriamente, formando o que irei chamar, posteriormente, de “Ecologia do cuidado”.

Para isso, irei apresentar as teorias contemporâneas que contribuem para essa reflexão, especialmente, a partir do pensamento de Donna Haraway, Maria Puig de la Bellacasa e Bruno Latour. Essas autoras e esse autor dialogam, constantemente, com a ideia de ecologia e, se encontram, como já mencionado, no campo do que poderíamos chamar “neomaterialista” ou, mais amplamente, interessado nas distintas materialidades e praticidades que performam as realidades. Latour, “materialista meticoloso”, como sugere Haraway (2016, p. 42), a partir da crítica da polarização inventada na modernidade entre “natureza e cultura”, propõe a ideia de “ecologia política”, salientando a agência dos não humanos, apontando como um novo atrator ou ator para pensarmos esses fenômenos: o “Terrestre” (Latour, 2020), com o objetivo de construir um novo materialismo que não reforce uma suposta “naturalidade” do conceito de “natureza”.

Donna Haraway, que se vincula à ecologia desde sua formação enquanto bióloga e de seus pertencimentos ecofeministas, tem buscado trazer para o debate aquilo que é da terra, que é orgânico. Para tanto, apresenta reflexões sobre o viver e morrer a partir dos compostos multiespécies que ocupam o mundo. Chama a atenção para os processos inacabados, apostando naquilo que está por vir e sugerindo que, enquanto feministas, cabe a nós criarmos e propormos mundos inventivos, composições que chamará de

“ecological assemblages” [montagens ecológicas] ou “sympoietic arrangements” [arranjos sympoéticos] (Haraway, 2016, p.58). Para ela, “ficar com o problema”, provocação que dá nome ao livro em que desenvolve essa ideia, remete justamente à capacidade de estar presente nesses processos inacabados.

Maria Puig de la Bellacasa, influenciada por Haraway e Latour, abordará o cuidado enquanto três dimensões, tais quais o trabalho, o afeto e, ainda, a ético-política. A autora aposta no olhar para as práticas que dependem de relacionalidades entre humanos e não humanos, levando em consideração uma proposta especulativa, ou seja, compreendendo que o cuidado é atuado e performado a partir de uma ética que não pressupõe um saber anterior. Ainda, mais do que tratar sobre uma moral de cuidado, Puig de la Bellacasa (2017) está preocupada em tomar o cuidado enquanto categoria de pensamento.

Proponho, portanto, neste capítulo, apresentar argumentos e debates teóricos que situam esta tese num campo teórico-político materialista contemporâneo, além de trazer ferramentas para ser possível dialogar com as análises do campo. Acredito que as contribuições teóricas desses três autores mobilizam e questionam certas lógicas acadêmicas por investir na prática e na ética especulativa (Puig de la Bellacasa, 2017), de modo a vislumbrar uma leitura que nos proporciona a proposição de um mundo que está em constante fluxo e movimento.

## **2.1. Latour e a Ecologia Política**

Em diálogo com a Ecologia, o que eu tenho observado no meio acadêmico contemporâneo é um convite, de pesquisadores e pesquisadoras, para que as consideradas “ciências humanas e sociais” se preocupem sobre questões consideradas “da natureza” ou das ciências da natureza. Dentro do campo teórico que podemos compreender enquanto materialistas, os autores e autoras tem defendido a ideia de pensarmos conjuntamente com os atores humanos e não humanos e, conseqüentemente, com a natureza, ou seja, animais, plantas, objetos, acabam tendo outro papel teórico que não apenas enquanto “pano de fundo”, mas como protagonistas.

Essa lógica representa uma virada epistemológica que dialoga ativamente com a ideia de ecologia, uma vez que as fronteiras entre social/natural, humano/não humano,

natureza/cultura se borram a todo instante, exigindo narrativas que deem conta da complexidade de compreender o mundo atual com tentativas de não hierarquizar essas polarizações modernas. Ou seja, porque historicamente a Psicologia, por exemplo, se ocupou a pensar exclusivamente o sujeito? Como poderíamos enxergar um fenômeno, enquanto psicólogos, de maneira a analisar diferentes atores em conjunto?

Para Arianne Conty (2018), neomaterialismo é o nome que foi dado aos novos estudos dedicados a estudar um “inconsciente moderno” e celebrar o que a modernidade reprimiu/recalçou. Como inconsciente moderno, ela toma como referência Latour (2013, p.43), “the unconscious of the modern”, traduzido na versão em português como “o impensável dos modernos”. Enquanto esse inconsciente, ou o impensável, podemos entender enquanto o “meio”, “trânsito”, “mediação”, “tradução”, “redes”. Seria, portanto, juntar a transcendência da natureza com a liberdade humana, que iria além das polarizações reforçadas na modernidade. Aqui, compreendo que a tradução para “impensável” pode ter sido equivocada, uma vez que “inconsciente” faria referência à psicanálise, assim como a ideia do reprimido e recalçado (p. 68). Latour (2013) entende que para os modernos o tempo sempre é visto como uma flecha, um contínuo, um processo, e que, se formos analisar o passado enquanto algo que permanece e que retorna, estamos constantemente processando esse possível “recalque”. Se aquilo é deixado de lado, como se fosse passado, apenas, não é elaborado, portanto, é recalçado.

A ideia de “inconsciente do moderno” seria compreender aquilo que foi esquecido, deixado de lado, escondido embaixo do tapete, não elaborado, o que Arianne Conty (2018) entende ser esse é o ponto dos estudos neomaterialistas. Embora os estudiosos agrupados sob este título sejam extremamente diversos, todos eles procuram celebrar a materialidade de nosso mundo e seus atores não humanos, compartilhando um “inimigo comum”: as dualidades que se instauraram na modernidade. Muitos neomaterialistas se consideram pós-humanistas, a fim de deixar de lado a separação de humanos e outras formas de vida (Conty, 2018).

A influência de Bruno Latour colaborou para que pudéssemos enxergar toda materialidade como força, ou actantes, que se reúnem em coletividades, expressando “agências interdependentes”, se conectando com a noção de ecologia. Portanto, partir do materialismo e dos agentes não humanos, sob uma ótica de agências interdependentes, é analisar os fenômenos de maneira também, ecológica. Para Conty (2018) “ecologizar é

de fato o antídoto para modernizar” e é com essa frase que me orienta para as reflexões a seguir.

Ainda em diálogo com Latour, como que poderíamos pensar em formas de agência (dos humanos e das coisas) sem cair nos binarismos da modernidade? O que é a agricultura, por exemplo, como sugere Mariana Machini (2017) “senão um grande híbrido entre natureza e cultura em que operam pessoas, ideias, posicionamentos políticos, ciência, o solo, a vegetação nativa e a vegetação exótica, clima, técnicas, tecnologias, espécies diversas”?

O que Latour busca fazer para não cair no vício da modernidade de polarizar tais agentes é uma resposta política para o que ele chama de “Gaia”. Gaia, nome que vem da mitologia grega, faz referência ao que conhecemos enquanto “mãe-terra”. Conforme Latour (2017), a figura de Gaia, a partir de suas performances, são múltiplas, contraditórias, desesperadamente confusas, não sendo uma figura de harmonia. Apesar de ser conhecida como a “mãe-terra”, ela não teria nada de maternal. Envolvida em mortes, violência, tragédias, a antiga Gaia emerge em grandes derramamentos de sangue, vapor e terror, na companhia de Caos e Eros, tendo participado de um estratagema para se livrar da opressão de seu marido, Urano.

Latour (2017) não foi o primeiro autor que tomou a figura de Gaia para pensar os fenômenos na natureza, James Lovelock, ambientalista britânico, propôs a hipótese de Gaia para explicar o comportamento sistêmico do planeta Terra, em que teriam agentes prematuramente unificados em uma totalidade de atuação. Para Lovelock, tudo o que está localizado entre o topo da atmosfera superior e o fundo sedimentar de formações rochosas teriam a mesma importância e impacto sobre a terra, sendo tudo um único agente, o que o torna tudo, portanto, um sistema vivo. Essa noção de Gaia trazida por Lovelock, para Latour (2017), dá certa ideia de “passividade”, diferentemente da proposição de “agência”.

Latour (2017) questiona essa perspectiva de totalidade e de uma unicidade, compreendendo que Gaia seria um arranjo, uma composição definitiva de vida na terra formada por agências conectadas entre si. Haraway (2016), ao falar de Gaia, entende enquanto “criadora e destruidora, não um recurso a ser explorado ou protegido ou uma mãe amamentando um alimento promissor. Gaia não é uma pessoa, mas fenômenos sistêmicos complexos que compõem um planeta vivo. A intrusão de Gaia em nossos

assuntos/temáticas é um evento radicalmente materialista que reúne multidões<sup>21</sup>.” (tradução livre, p.43). Ainda, segue pontuando que Gaia seria aquilo que questiona o mundo atual e o que foi feito com ele, cabendo a nós<sup>22</sup> termos a capacidade de **criarmos** enquanto enfrentamos aquilo que provocamos.

Agora, Latour (2017) não deixa de discordar que existe uma crise em Gaia, uma crise ecológica, que prefere chamar de “mutação climática”<sup>23</sup> (que pode também ser compreendido enquanto Antropoceno)<sup>24</sup>, pois entende que a ideia de crise dá a sensação de que algo vai passar, enquanto a ideia de mutação dá a entender que estamos passando por um mundo novo. Essa mutação vai se manifestar tanto em questões ditas “da natureza”, quanto em questões políticas. E porque separamos o que seria, supostamente, da natureza de questões políticas? Quando pensamos em negacionismos, nacionalismos, autoritarismos, extremismos à direita estamos falando também de desastres ditos “naturais”, desmatamento, saúde, controle de pandemia, liberação de gases, efeito estufa. Não seria possível, portanto, pensar a crise/mutação “da natureza” em separação do que seria a política.

Segundo County (2018), Gaia seria compreender a terra como um “objeto político” ou enquanto uma “coisa” interpretada como um ágora<sup>25</sup>, ou seja, um lugar onde os atores/actantes/agentes se reúnem para se expressar. Desse modo, enquanto democracia política, todos os atores, sejam animados ou não, deveriam ter uma possibilidade de se expressar, a fim de minimizarmos os impactos sociais para todos os seres que habitam o universo.

---

<sup>21</sup> “Earth/Gaia is maker and destroyer, not resource to be exploited or ward to be protected or nursing mother promising nourishment. Gaia is not a person but complex systemic phenomena that compose a living planet. Gaia’s intrusion into our affairs is a radically materialist event that collects up multitudes (Haraway, 2016, p.43)”.

<sup>22</sup> Nós num sentido de multiespécies e não apenas humanos.

<sup>23</sup> Essa era de mutação climática está conectada com a ideia de Antropoceno, que deve ser vista não enquanto uma era em que o mundo estaria, supostamente acabando, mas como um tempo de expressar criatividade e soluções.

<sup>24</sup> “O termo parece ter sido cunhado no início dos anos 1980 pelo ecologista da Universidade de Michigan, Eugene Stoermer (falecido em 2012), um especialista em diatomáceas de água doce. Ele introduziu o termo para se referir a evidências crescentes dos efeitos transformadores das atividades humanas na Terra. O nome **Antropoceno** fez uma aparição dramática de estrela nos discursos globalizantes em 2000, quando o químico atmosférico holandês vencedor do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, se juntou a Stoermer para propor que as atividades humanas tinham sido de tal tipo e magnitude que mereciam o uso de um novo termo geológico para uma nova época, substituindo o Holoceno, que datava do final da última era do gelo, ou o final do Pleistoceno, cerca de doze mil anos atrás” (Haraway, 2016, p.44 e 43 – tradução livre)

<sup>25</sup> Termo grego que significaria reunião de qualquer natureza.

Latour (2004) faz essa provocação em considerar que a política não pode ser deslocada de um olhar para o planeta. O autor propõe a ideia de **ecologia política**, que seria a forma de compreender e agir politicamente de maneira a unir os fenômenos naturais e a regulação da vida social. Dessa forma, ele acredita que não seria possível compreender a natureza e a sociedade de maneira separada. Isso porque a ideia de “natureza” em si seria uma abstração, uma vez que entende que a “naturalização” é uma falsa solução criada pela modernidade, uma maneira de “purificar” os atores-actantes que, de fato, seria impossível de serem separados. Latour (2004), portanto, propõe a destruição da ideia de natureza, a partir da ecologia política. Não se poderia caracterizar a ecologia política por uma crise da natureza, mas por uma crise da objetividade, ou seja, por uma crise do que se entende por “sujeito e objeto”, tão concretizado na suposta ideia da modernidade, a qual Latour vem criticando.

Com esse pensamento se desfaz o binarismo tão caro à Antropologia e aos estudos sociais de “natureza” *versus* “cultura”, por entender que esse binarismo moveu muito de uma universalidade perversa. Ainda, entende que as crises ambientais, sejam mutações climáticas, desmatamentos de mata atlântica, nada mais são do que uma crise política que caminha junto com a explosão de desigualdade.

Latour (2004), ao propor a ideia de **ecologia política**, fala que ela não propõe ser sobre a natureza, tampouco se apoiar na natureza, mas sim a associação de seres como: “regulamentos, aparelhos, consumidores, instituições, costumes, novilhos, vacas, porcos, ninhadas”. Latour entende que a natureza não está em questão na ecologia, mas, ao contrário, uma vez que dissolve os contornos e redistribui os agentes. Ainda, Latour (2004) considera que a ecologia política não busca proteger a natureza, pretende, ao contrário, tomar o seu cargo, de maneira ainda mais completa, por entender que esse cargo corresponderia a uma diversidade maior de entidades e de destinos.

Importante ressaltar que essa não é uma preocupação “nova”. Latour (2004) compreende que desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política na mesma medida em que se falou de natureza: “Concepções da política e concepções da natureza sempre formaram uma dupla tão rigidamente unida como os dois lados de uma gangorra, em que um se abaixa quando o outro se eleva e inversamente e, jamais houve outra política senão a da natureza e outra natureza senão a da política” (Latour, 2004, p.59).

Em relação às culturas indígenas, é comum vermos uma perspectiva colonial de apontar que os povos indígenas eram “sem política”. Pierre Clastres (2003) questiona esse ponto de vista, apontando-o enquanto um equívoco interpretativo, justamente, devido ao fato dos povos indígenas não haver o binômio “comando-obediência”, compreendido enquanto exercício de política e poder nas populações ocidentais. Por isso, ao invés de enxergar as culturas indígenas enquanto, supostamente, “sem política”, Pierre Clastres (2003) sugere pensá-las “sem Estado”, uma vez que seriam governados por *leis e princípios situados para além da agência humana*. Ailton Krenak (1999), ao dizer que os povos indígenas Nhandevá e M’biá se organizam contra o Estado, argumenta não ter nada de “ideológico” nesta prática, mas sim, enquanto algo que acontece naturalmente: “assim como a água do rio faz seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade”. (Krenak, 1999 como citado em Lima & Goldman, 2003).

Latour (2004) entende ser possível ter esse acesso à “natureza” por meio da história, da cultura, de categorias mentais especificamente humanas, uma vez que a ideia de “natureza” pressupõe uma lógica ocidental antropocêntrica e etnocêntrica que se transforma com o tempo e com o espaço geográfico, assim como reflete concepções políticas das sociedades que a criaram. Dois exemplos trazidos por Latour (2004) ajudam a compreender essa transformação: o darwinismo social que emprestou metáforas à política que podemos considerar estragos (associações a práticas fascistas), assim como algumas correntes feministas, que associaram o “ser mulher” à natureza, o que teve e, ainda tem, efeitos sociais e políticos. Esses exemplos nos ajudam a compreender que essa vinculação do ser humano a um suposto “natural” produz práticas que podem ser lidas enquanto higienistas, eurocêntricas, misóginas e racistas.

Ainda assim, mesmo Latour compreendendo que a noção de natureza nada mais é do que uma rede de disciplinas científicas que nos permite conhecê-la, ao propor a ideia de **ecologia política**, ele está sugerindo uma democracia das “coisas”, tanto animadas, quanto inanimadas que coabitam na terra. Sendo a nossa democracia representada apenas por humanos, uma política da natureza seria envolver mais do que representações humanas para reintegrar um mundo com reciprocidade ética onde todos os actantes se envolveriam na política para falar por si.

A possível crítica ao Latour, conforme County (2018), é sobre tentativa de abordar o Antropoceno com uma política de “delegação”. Ou seja, ela postula que toda matéria não humana requereria um delegado humano para falar em seu nome de maneira coimplicada em pensamento com outros seres. O resultado dessa separação, para County (2018), é que a política se torna exclusivamente humana, uma vez que não deixa de haver uma ideia de “representação”, mesmo quando nos referimos às coisas.

Percebo que possa existir certa desconfiança e resistência a incluir questões ecológicas dentro das ciências humanas e sociais. Primeiramente, devido ao fato de que as ciências humanas e sociais, em geral, têm questionado certas “verdades” produzidas pelas ciências, muitas vezes polarizando e situando as “questões ecológicas” nas ciências biológicas e outras ciências da natureza. Mas, ainda, além de pontos teóricos e acadêmicos, existe uma desconfiança política quando o assunto é ecologia. Historicamente, os partidos mais preocupados com o meio ambiente pouco se denominavam de esquerda ou de direita, sendo, muitas vezes, esta pauta considerada liberal e individual que se resumiria ao consumo pessoal de plástico, comida ou roupas.

Latour (2020) tem uma interessante análise quando pensa nos “partidos verdes” e as pautas políticas ecológicas. Entende que a ecologia conseguiu incomodar a política com objetos que, até então, não faziam parte de questões usuais da vida pública, tendo êxito em transformar questões em controvérsias: “desde a carne de vaca até o clima, passando pelas cercas-vivas, pelas zonas húmidas, pelo milho, pelos pesticidas, pelo diesel, pelo urbanismo ou mesmo pelos aeroportos – que cada objeto material acabou ganhando uma “dimensão ecológica” própria” (Latour, 2020, p.58).

Latour (2020) acredita que modernizar ou ecologizar é uma escolha vital, mesmo entendendo que a ecologia tenha fracassado, por entender que essas pautas e seus partidos seguem inexpressivos. Quando existe alguma questão “de natureza”, os partidos tradicionais acabam defendendo aquilo que é considerado um interesse humano. Ainda, é comum os partidos políticos oporem a ideia de ecologia à economia, ideias de desenvolvimento à natureza. Um exemplo evidente que temos, nos tempos do coronavírus, foi como muitas das práticas negacionistas foram tomadas em defesa da “economia”, por mais contraditória que seja essa polarização.

Uma coisa é certa, refletir politicamente sobre qualquer fenômeno, torna-se impossível não pensar na “natureza”. Se estamos vivendo uma pandemia, como olhar

para qualquer acontecimento sem considerar que existem vírus – agentes não humanos – ao nosso redor. Novos vírus configuram uma crise ecológica, tanto quanto o desmatamento, camada de ozônio ou poluição. Por isso, para se orientar politicamente, Latour (2020) considera que é necessário tirar as pautas ecológicas desse lugar de um suposto “centro” e passar a ressignificar o que se consideraria “esquerda” ou “direita”, compreendendo que esta é uma divisão circunstancial. Para isso, devemos modificar o conteúdo e as causas a serem defendidas. Latour (2020) sugere, portanto, que nos orientemos em direção ao atrator “Terrestre”, a partir de negociações e alianças.

Enquanto um novo ator-político, Latour propõe a ideia de Terrestre (*Terrestrial* ou *Earthbound*), que seria justamente entender que a potência desse Terrestre deixou de ser o cenário para ser o agente que participa plenamente da vida pública. Ainda, enquanto Terrestre, Latour (2020) o compreende vinculado a terra e ao solo, como uma forma de mundificação (*worlding* da Haraway, 2016), uma vez que o Terrestre não se restringe a nenhuma fronteira e transborda todas as identidades. A ecologia não seria um nome de um partido, nem uma preocupação ou causa política, mas sim, um apelo para mudarmos de direção: “Rumo ao Terrestre” (Latour, 2020, p.73). Desse modo, a ecologia política é uma política orientada ao objeto, orientada ao Terrestre, é um novo materialismo.

Na sua mais recente obra, “Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno”, Latour (2020) reflete como as questões ligadas à natureza foram decisivas para a eleição de Trump nos Estados Unidos em 2016. As questões ecológicas chegavam a motivar os debates entre republicanos e democratas (até a gestão de Clinton), sendo no governo Trump o oposto, uma vez que o negacionismo climático organizou a política desse tempo, definindo a orientação da vida pública de um país. Latour (2020) aponta o governo de Trump como “completamente pautado pela questão ecológica – mas pautado ao inverso, pela negação, pela recusa.” (Latour, 2020, p.48). Ainda, complementa: “não se trata de uma política da “pós-verdade”, mas sim de uma política da pós-política, ou seja, literalmente sem objeto, na medida em que ela rejeita o mundo que reivindica habitar.” (Latour, 2020, p.49).

No Brasil não foi ou é diferente. O governo de Bolsonaro também é resumido pelo negacionismo climático, sendo alvo de polêmicas envolvendo o meio ambiente. Enquanto escrevia esse parágrafo, o ex-ministro do meio ambiente, Ricardo Salles, foi

exonerado do cargo. Há evidências que ele havia dito ao presidente para que “aproveitasse que a atenção da imprensa estava voltada para a pandemia da Covid-19 para “ir passando a boiada” na área ambiental, alterando regras.” (Matoso & Gomes, 2021). Ainda, ele foi alvo de inquérito por ter atrapalhado investigações sobre a maior apreensão de madeira da história, essa suspeita, apresentada pela Polícia Federal, apontando indícios de que o ex-ministro estava participando de um esquema de contrabando ilegal, essa investigação motivou-o a pedir exoneração do cargo, uma vez que não havia mais “para onde fugir”. Salles, ainda, entrou em conflito com o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), quando o órgão divulgou dados de desmatamento.

Eliane Brum (2021) em sua coluna “Congresso decide extinguir a Amazônia” aponta que no mesmo dia da saída de Salles a Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania da Câmara aprovava o Projeto de Lei 490/2007. Este projeto é “o maior ataque à floresta amazônica e aos povos originários articulado pelo Governo Jair Bolsonaro e pelos parlamentares ligados ao bolsonarismo ou articulados com ele” Se este projeto for aprovado pelo Congresso a floresta chegará a um ponto irreversível de desmatamento. Realidade que já vem acontecendo, em 2020: “a Amazônia sofreu o maior desmatamento dos últimos 12 anos: 1.085.100 hectares desapareceram, segundo dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. Nos dois primeiros anos do Governo Bolsonaro, o desmatamento da floresta aumentou quase 48% nas áreas protegidas da Amazônia, segundo levantamento do Instituto Socioambiental. Cientistas do clima como Carlos Nobre têm alertado repetidamente que a Amazônia está cada vez mais perto do ponto de não retorno.” (Brum, 2021).

Este ataque está diretamente relacionado à ameaça de vida das pessoas indígenas, uma vez que essa ameaça irá levar as terras aos fins privados. Sabemos que o permanecimento dos indígenas é uma preservação não só ambiental, mas também política e cultural – o que podemos entender enquanto essa conexão política e ecológica que estamos defendendo aqui. Em relação ao meio ambiente e as políticas contemporâneas, podemos pensar e analisar que os milhões de mortes por COVID-19 também estão relacionadas com o negacionismo ambiental, uma vez que negam a ciência, negam as vacinas, negam dados científicos, resultando em mortes.

Considero que Bruno Latour tem uma importância acadêmica e científica para pensarmos a ecologia em conjunto com o materialismo, dialogando com a proposta de enxergarmos os agentes humanos e não humanos de maneira interdependente. Existem críticas e reflexões a partir do seu pensamento, como veremos mais adiante em Haraway, mas é inegável o seu impacto teórico mesmo para os autores e autoras que o questionam. Desse modo, considero Latour um teórico que traz reflexões necessárias sobre o período social que estamos vivendo, de maneira responsável e ecológica.

## **2.2. Donna Haraway**

Donna Haraway é conhecida, especialmente, enquanto socióloga, filósofa e historiadora, sendo Professora Emérita do Departamento de História da Consciência da University of California, Santa Cruz, mas, ainda, é importante salientarmos que Donna Haraway é também bióloga, e essa sua formação e perspectiva percorrem sua trajetória acadêmica e seus conceitos. Sua obra tem um impacto no pensamento feminista e é interessante o quanto ela se refaz. Relações com o ecofeminismo e o binarismo “artificialidade” e “naturalidade” têm sido provocados 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 idéias sobre eles, entendendo-os enquanto criaturas híbridas entre animal e máquina, que habita e ocupa reinos tanto naturais quanto artificiais.

Naquele momento, Haraway (2009) estava reagindo, de forma crítica, a postura anti-tecnocientífica do contexto feminista, ao qual ela se contrapõe (Cavalcanti, 2019). Interessante observar, portanto, que sua obra dialoga com o momento histórico e político e, por isso, a obra que vamos nos dedicar mais adiante, “*Staying with the trouble*” [sem tradução oficial para o português], vai questionar algumas dessas reflexões. Uma temática que Haraway (2009) já vem trazendo, desde o Manifesto Ciborgue, é a de colisão por afinidade, por meio de laços de parentesco político (*political kinship*), não consanguíneos, enquanto uma prática de resistência. Essa proposta, dos laços não consanguíneos, se mantém em sua obra, sendo um elemento central nas suas ideias contemporâneas.

Haraway (2009), ainda em Manifesto Ciborgue, conclui que todos seríamos ciborgues, uma vez que somos atravessados por utensílios, tecnologias, sendo a ideia da “naturalidade” nada mais que uma construção/ilusão. Uma vez que comemos comidas industrializadas, em que existem sementes modificadas, que utilizamos óculos para enxergar melhor, que temos quase como extensão dos nossos corpos aparelhos eletrônicos, que fazemos uso de diferentes medicamentos/hormonizações, intervenções estéticas e corporais, onde haveria uma suposta “naturalidade” em nossos corpos? Essa reflexão foi fundamental para o processo do pensamento feminista para além dos essencialismos, inclusive para debater a suposta ideia de “natural” do gênero e da sexualidade. Esse debate estava alinhado às ênfases nas diferenças, o que caracterizou a crítica feminista nos anos 80 (Cavalcanti, 2019). Se somos todos ciborgues, não haveria essa naturalização de um corpo supostamente “mais” ou “menos” normal, tampouco “mais” ou “menos” mulher. Todos e todas somos atravessados por intervenções, cotidianamente. Não haveria uma suposta “medida” em relação a identificações e procedimentos. Importante ressaltar, como Vitor Chiodi (2017) sugere, que pode ter havido leituras equivocadas do Manifesto Ciborgue, que “acabaram por associar a potência fractal e multinatural do ciborgue a um elogio do artificial em detrimento da vida orgânica”, o que Haraway vai desmistificar mais adiante, em “Staying with the trouble”.

Em “When Species meet” [sem tradução oficial para o português], Haraway (2011) traz para o debate conceitos e referências mais relacionadas ao mundo “animal”, e, inclusive, ao se identificar, fala que faz parte “do mundo ecofeminista”, deixando clara sua posição e sua relação com as temáticas sobre não humanos. Nesse momento, demarca que a ideia do “ciborgue” não conseguiria mais, por si só, dar conta da tarefa feminista que propõe e ambiciona. Por isso, fala a respeito da relação humano-animal, debate que se faz necessário pensar para além de apenas “evitar crueldades”, uma vez que esse assunto é debatido em diferentes campos políticos a respeito do consumo de produtos de origem animal e sobre o uso de animais em laboratório. Esse debate vai além de uma opinião sobre ser certo ou errado matar ou não matar animais, mas busca problematizar como se constrói a relação humano-animal em determinado contexto. A autora entende que as pessoas e os animais são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos uns dos outros naquela relação em andamento. Caso não exista essa relação, o que resta seria, portanto, a objetificação e a opressão. Neste momento, Haraway (2011) propõe o

conceito de “**response-ability**” [habilidade de resposta/ação], que seria a forma de construção da “**intra-ação**” em um relacionamento, através dos quais os considerados “sujeitos e objetos” passam a existir de maneira borrada e fundida.<sup>26</sup>

Dessa forma, mais do que compreender o que seria certo e errado, Haraway propõe que possamos fomentar um olhar multiespécies, o que exigiria uma forte sensibilidade que vai além do olhar do humano. E essa sensibilidade que cria **práticas de cuidado** possíveis, inclusive no trabalho enquanto cientistas. Haraway (2011) acredita que, ao invés de defendermos para não matar os animais, deveríamos não tornar eles matáveis, ou seja, mudar a forma como nos relacionamos com eles desde um princípio. Essas interações inclui também o fator do toque – quando se toca em um animal, o animal também toca em ti<sup>27</sup>, o que se refere também à comunicação não verbal ou não linguística que se estabelece.

O desenvolvimento teórico de Haraway segue em transformação, e em seus estudos contemporâneos ela refaz sua ideia de “pós-humano”. Em “Staying with the Trouble” (2016) resgata conceitos do que podemos chamar de ecofeminismo e diz: “I am a compostist, not a posthumanist: we are all compost, not post-human”<sup>28</sup> para indicar que a questão principal não seria, especialmente, próteses tecnológicas, mas sim, sobre o viver e o morrer a partir dos detritos/compostos/adubos de multiespécies que ocupam o mundo. Haraway (2016) parece 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.

Nesta obra, ela propõe substituir a noção de “Antropoceno”, uma vez que acredita que esse termo daria a entender que as questões que estamos vivendo (sejam elas ligadas a uma crise ou uma destruição de várias espécies, localidades geográficas e políticas) seria, supostamente, um “ato de espécie”<sup>29</sup>. Haraway sugere outro termo

---

<sup>26</sup> Ambos conceitos citados, de “response-ability” e de “intra-ação” serão trabalhados mais adiante nesta tese, em especial, ao longo do Capítulo 4.

<sup>27</sup> Esse assunto do “toque” será retomado mais adiante, a partir da autora Puig de la Bellacasa.

<sup>28</sup> Difícil traduzir essa frase de maneira literal. “Compostist” significaria uma pessoa que faz composteira, que faz adubo, mas, mais importante que a tradução literal, é observar que na palavra “com**post**ist” tem o termo “post” assim como em “**post**humanist” (pós-humanista), o que torna possível um jogo de palavras.

<sup>29</sup> “Resisti ao termo Antropoceno porque centrava o Antropos - Homem - como se as múltiplas crises e destruições que merecem o termo Antropoceno fossem um ato da espécie, como se o fizéssemos em virtude de sermos humanos, ao invés de estarmos em processos históricos situados enraizados. Em

(como em entrevista com Paulson, 2019), o chamado “Plantationoceno”<sup>30</sup>, que enxerga os fenômenos contemporâneos ligados a um emaranhado reprodutivo desordenado com finalidade de riqueza e extração de valor, em que se perde a capacidade de **cuidar** de gerações e, conseqüentemente, **se quebra o vínculo com o local**, fazendo referência às práticas escravocratas que desumanizaram e afastaram pessoas negras de suas origens e vínculos com o único objetivo de pessoas brancas enriquecerem a partir da exploração da mão de obra humana.

Haraway (2020) critica o termo “Antropoceno” por entender que, ao centralizar o “Antropo” numa prática de destruição do planeta, se iguala aqueles que exploraram e os que foram explorados, não diferencia brancos de indígenas quando se fala na destruição das matas, não se diferencia pessoas que foram escravizadas de grandes fazendeiros, não se diferencia relações de classe, de raça e de gênero. Apenas se coloca o “Antropo” no centro, sem fazer uma distinção política sobre esse termo. Por isso, para Haraway, a ideia de Plantationoceno daria conta de problematizar esse “centro” do “homem”, para pensar o que, de fato, tem sido responsável pela “destruição” do planeta, foram essas heranças coloniais e escravocratas.

Ainda, existe a nomenclatura “Capitaloceno”, que deixaria fazer referência ao “Antropo” para pensar que o sistema capitalista tem sido o verdadeiro responsável pela destruição do planeta. Capitaloceno faz referência às “acumulações primitivas e extrações, organizações de trabalho e produções de tecnologia de tipos específicos para a extração e má distribuição de lucro” (Haraway, 2014). Em relação a qual nomenclatura utilizar: Antropoceno, Capitaloceno ou Plantationoceno, devemos enxergá-los enquanto enquadramentos da época contemporânea, em que a diferença tem a ver com escala, taxa/velocidade, sincronicidade e complexidade. Ou seja, vai depender se o termo dialoga com aquilo que se busca dizer em um determinado contexto, sendo figurações e aparatos para contar histórias.

---

sistemas de operação que mudaram o mundo há quatrocentos ou quinhentos anos, com a invenção da “plantation” baseada em escravos e o surgimento do capitalismo. A criação de riqueza por meio desses sistemas nos trouxe à nossa situação atual. Eu não acho que seja um ato da espécie”. (Haraway (2019) em entrevista com Paulson, 2019)

<sup>30</sup> A ideia de Plantationocene surgiu a partir de um termo cunhado em uma conversa na the University of Aarhus em 2014 em que os participantes coletivamente geraram o nome Plantationocene para explicar a transformação devastadora de diversos tipos de fazendas, pastagens e florestas mantidas pelo homem em “plantations” que contavam com trabalho escravo e outras formas de exploração de trabalho. Importante ressaltar que essa prática da Plantation segue acontecendo, existindo no agronegócio e na monocultura em diferentes lugares do mundo.

Por fim, Haraway (2016) desenvolve, ainda, outra nomenclatura que daria conta desse fenômeno, a qual diz ser o seu preferido: a ideia de **Chthuluceno**:

“(…)forças e poderes sincrônicos dinâmicos e contínuos dos quais as pessoas fazem parte, e dentro dos quais está em jogo a continuidade. Talvez, mas apenas talvez, e apenas com intenso compromisso e trabalho colaborativo e brincadeira com outros terráqueos, será possível florescer para ricos arranjos multiespécies que incluem pessoas”. (Haraway, 2016, p. tradução livre)<sup>31</sup>

Para Haraway (2016), o Chthuluceno seria o passado, o presente e também aquilo 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. Pensar o Chthuluceno significa estar em relação a monstros generativos e requer que compreendamos-nos como vulneráveis ao mundo: “todos nós na Terra - vivemos em tempos perturbadores, tempos confusos, tempos difíceis e turvos. A tarefa é nos tornarmos capazes, uns com os outros em todos os nossos tipos difíceis, de resposta” (Haraway, 2016, p.1 - tradução livre)<sup>32</sup>.

Haraway (2016) resgata a ideia de Gaia proposta anteriormente por Latour (2017), mas entende que, mesmo representando o Antropoceno para muitos pensadores ocidentais contemporâneos, Gaia estaria mais bem situada no Chthuluceno, por isso Haraway propõe uma história tão grandiosa quanto o Antropoceno, para que se possa interromper essa lógica. Eduardo Viveiro de Castro já tem feito o questionamento de que “Gaia” retrataria uma cultura grega antiga, e, conseqüentemente, europeia, reflexão que foi proposta no Colóquio Internacional “Os mil nomes de Gaia – do Antropoceno a Idade da Terra”, que aconteceu no Brasil em 2014. Haraway pergunta: qual seria outra figura que daria conta dessa complexidade?

Para isso, Haraway (2016) recorre a algumas figuras: *Pimoidae* (uma espécie da família das aranhas *Pimoidae*, descrita por Gustavo Hormiga em 1994, foi nomeada para a divindade mitológica de Howard Phillips Lovecraft, *Cthulhu*); Medusa (única górgona mortal); a figura de *Potnia Thero* (a Senhora dos Animais, retrata uma

---

<sup>31</sup> “I also insist that we need a name for the dynamic ongoing symchthonic forces and powers of which people are a part, within which ongoingness is at stake. Maybe, but only maybe, and only with intense commitment and collaborative work and play with other terrans, flourishing for rich multispecies assemblages that include people will be possible.” (Haraway, 2016, p.101)

<sup>32</sup> “We—all of us on Terra—live in disturbing times, mixed-up times, troubling and turbid times. The task is to become capable, with each other in all of our bumptious kinds, of response.” (Haraway, 2016, p.1)

deusa alada usando uma saia fendida com um pássaro com cada mão); Melissa (a Senhora das Abelhas) e as Górgonas (entidades sem uma genealogia específica, com alcance tentacular e sem gênero específico). Todas seriam entidades “chtonics” (em português, *ctônico*, que se refere a “relativo a terra”, “terreno”, designa aos deuses ou espíritos do mundo subterrâneo, em oposição às divindades olímpicas).

Haraway (2016) sugere que talvez não seja “Gaia” a figura que devemos recorrer, mas sim Medusa<sup>33</sup>, por ser um monstro ctônico, logo, da terra, e se é da terra, é contrária aos deuses do Olimpo. Ainda, Medusa é uma figura feminina, e ela é a única mortal entre suas irmãs górgonas (ser mortal, pela reflexão de Haraway, significa ser húmus<sup>34</sup>, ser um composto orgânico, e esse húmus sempre volta, pois alimenta a terra). Também, Medusa tem cobras que saem da sua cabeça, que ajudariam a representar o pensamento tentacular, assim como a figura de uma aranha, assim como a figura de um polvo, que, inclusive, são chamados de “aranhas dos mares”, não apenas por sua tentacularidade, mas também por seus hábitos predatórios.

“Todas essas histórias são uma isca para propor o Chthuluceno como uma terceira história necessária, uma terceira rede para coletar o que é crucial para continuar, para ficar com o problema.”<sup>35</sup> (Haraway, 2016, p. 55 - tradução livre): Isso é um chamado para pensarmos, para o pensamento. Para buscar aquilo que por algum momento foi ignorado nos estudos das ciências humanas e sociais, enxergar o Chthuluceno enquanto inacabado é, justamente, enxergar o processo e propor novos mundos.

Como *slogan* do Chthuluceno, Haraway propõe: “Make Kin Not Babies!” [faça “parentes” não bebês]. Esse *slogan* tem um significado feminista<sup>36</sup> na obra de Haraway (2016). Ele significaria uma oposição a uma lógica heterossexual de reprodução e

---

<sup>33</sup> Haraway (2016) considera Medusa especialmente interessante para propor o Chthuluceno: “O herói Perseu foi enviado para matar Medusa; e com a ajuda de Atena, filha favorita de Zeus (...), ele cortou a cabeça da Górgona e a deu a Atena (...). Mas um grande bem veio desse assassinato de aluguel, pois do cadáver de Medusa veio o cavalo alado Pégaso. (...) E do sangue que gotejava da cabeça decepada da Medusa vieram os *corais rochosos dos mares ocidentais* (*rocky corals of the western seas*), lembrados hoje nos nomes taxonômicos dos Gorgonias, *os corais moles* (*the coral-like sea fans and sea whips*) (...). São animais tentaculares e seres semelhantes a algas fotossintéticas chamados zooanthellae.” (Haraway, 2016 p. 54 –tradução livre).

<sup>34</sup> Húmus para Haraway seria próxima da ideia de Latour para Terrestre (Earthbound).

<sup>35</sup> “All of these stories are a lure to proposing the Chthulucene as a needed third story, a third netbag for collecting up what is crucial for ongoing, for staying with the trouble” (Haraway, 2016, p. 55).

<sup>36</sup> Haraway também pontua que não tem uma perspectiva “pró-vida”, o que acredito que dê a entender que é a favor do aborto.

focaria nas relações sociais para além das sanguíneas. “Kin” pode ser traduzido enquanto parentesco, porém, acredito 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 filiamos não só a humanos, mas também a agentes mais que humanos, e que essas filiações, ou parentescos - *kin* - é que vão produzindo os tentáculos possíveis. Para Haraway (2016) esse *slogan* também representa a desarticulação do vínculo entre sexo e gênero, exercício tão caro ao feminismo que Haraway (2016) entende que está inacabado, uma vez que ainda se faz necessário fortalecer redes, quebrar certos links e refazer outros.

Essa obra de Haraway (2016) também é muito tomada pela ficção científica, e ela se dedica a um exercício de ficção que conta a história das Camilles. Ela propõe, a partir de obras etnográficas de Strathern, estabelecer parentescos tanto animistas<sup>37</sup> quando biológicos a partir da criação, da imaginação e da ficção científica (SF<sup>38</sup>), fora do que poderia ser entendido enquanto uma “normalidade”. Camille seria uma criança sem gênero convencional, uma criança nascida para “**becomig-with**”<sup>39</sup> [tornar-se-com ou devir-com]. Ela teria surgido em

“um momento de erupção inesperada, mas poderosa, entrelaçada, em todo o planeta, de numerosas comunidades de algumas centenas de pessoas cada, que se sentiram movidas a migrar para lugares em ruínas e trabalhar com parceiros humanos e não humanos para curar esses lugares, construindo redes, caminhos, nós e teias de e para um novo mundo habitável”<sup>40</sup> (Haraway, 2016, p.137 – tradução livre).<sup>41</sup>

Nessa comunidade teriam pessoas de diferentes classes econômicas, religiões e raças. Lá, as relações são feitas em qualquer momento, as crianças se vinculam com, pelo menos, três “pais”, e formam parentesco (*kin*) sempre de maneira inovadora. Nesta

<sup>37</sup> O animismo, enquanto modo de pensamento e organização do mundo, entende as relações entre humanos e as espécies naturais como estando em continuidade, não havendo separação entre cultura e natureza. Alguns antropólogos, como Lévi-Strauss e, mais recentemente, Phillipe Descola, consideram o pensamento indígena como animista.

<sup>38</sup> Haraway faz uma lista do que pode significar o termo SF para além de ficção científica, e faz um jogo de palavras interessante a partir da ideia de “string figures”, que seria aquele jogo de cordas com as mãos. O SF se referiria, ainda: “the speculative fabulations, the scientific facts, the science fictions, and the speculative feminism” (Haraway, 2016, p.105)

<sup>39</sup> “becomig-with”: Haraway entende que para se tornar um seria sempre necessário se tornar com vários outros. E esses “outros” faz referência também aos não humanos.

<sup>40</sup> Ler que essa história se passava em uma comunidade me fez criar laços internos com a Comuna no momento da leitura, mesmo se tratando de uma ficção científica, é feita sob uma possível alegoria de uma utopia em que certas cenas falam a partir de outra linguagem de realidades possíveis.

<sup>41</sup> “Luckily, Camille came into being at a moment of an unexpected but powerful, interlaced, planetwide eruption of numerous communities of a few hundred people each, who felt moved to migrate to ruined places and work with human and nonhuman partners to heal these places, building networks, pathways, nodes, and webs of and for a newly habitable world” (Haraway, 2016, p.137)

comunidade, a decisão de ter um novo bebê deve ser coletiva. Mesmo que desencorajados a decisões individuais sobre um novo bebê, a liberdade reprodutiva é valorizada, uma vez que a pessoa pode escolher um simbiote para o novo bebê humano. Enquanto simbiote, podemos pensar naqueles que fazem simbiose em espécies diferentes. Desse modo, a nova criança teria um ser não humano para se vincular desde o seu nascimento. Caso não seja uma criança planejada pela comunidade, não haveria essa vinculação. Todas as crianças simbiotes desenvolveram traços visíveis e semelhanças sensoriais sutis com seus parceiros animais na primeira infância.

A história criada por Haraway (2016) sobre as Camilles, seres criados a partir da união de humanos e das borboletas-monarca, é um convite e um chamado para as ciências. Haraway convida pesquisadores/as para que se possa reescrever e criar novas histórias a partir da ficção científica. Para a autora, é a partir de propostas inventivas que poderemos pensar em um novo mundo em transformação a partir da radicalização das relações interespecies e de criações de novas histórias (Chiodi, 2017). Aqui, nesta tese, por mais que não haja, “propriamente”, uma invenção de um mundo por parte da pesquisadora, se parte da análise de uma comunidade que propõe um modo de vida diferente daquilo que já se conhece, que já existe. Por isso, acredito que a obra da Haraway contribui imensamente para pensarmos o cuidado e as práticas na Comuna Pachamama, uma vez que estamos pensando nas relações interespecies, processos contínuos e criações de mundos.

Percebo, ainda, que as proposições de Haraway nos aproximam do conceito de ecologia, assim como está dialogando dentro da perspectiva contemporânea materialista, como Latour. Haraway 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. Ela 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.

### 2.3. María Puig de la Bellacasa

María Puig de la Bellacasa, teórica que tem dedicado suas reflexões aos estudos feministas de ciência e tecnologia, à política de cuidado, ao pensamento ecológico, aos movimentos eco-sociais e às espiritualidades materialistas<sup>42</sup>, será de grande contribuição para as reflexões que seguem nesta tese. A sua mais recente obra “Matters of care: speculative ethics in more than human worlds” [sem tradução original para o Português] (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. Puig de la Bellacasa (2017) busca colocar a categoria do “cuidado” como 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, o que vem sendo complexificado pelas pesquisas feministas e as teorias de cuidado, desde a obra de Carol Gilligan<sup>43</sup> (1982) e na ideia de “ética do cuidado”. Levando em consideração que a temática do cuidado e da ética do cuidado circula nos estudos de áreas tais quais psicologia crítica, teoria política, justiça, cidadania, migração, entre outras, Puig de la Bellacasa questiona: como seria possível se situar nesse campo?

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). Puig de la Bellacasa (2017), portanto, diferencia o que entende por “interdependência” e “dependência”, uma vez que a noção de interdependência fala de humanos e outros seres vivos, já a de

---

<sup>42</sup> Disponível em: [https://warwick.ac.uk/fac/cross\\_fac/cim/people/maria-puig-de-la-bellacasa/](https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/cim/people/maria-puig-de-la-bellacasa/). Acesso em 25 de outubro de 2021.

<sup>43</sup> Para Puig de la Bellacasa (2017), Gilligan teria enraizado as origens de uma subjetividade ética do cuidado na relação mãe-filho. Essa discussão se expandiu para outras perspectivas que vão além daquelas que pensam nas tradicionais atividades que identificam o trabalho da mulher.

dependência dá valor a agência individual, sendo facilmente “roubada” por valores neoliberais, uma vez que é exaltado certo nível de cuidado individual.

Puig de la Bellacasa (2017) entende que cuidado fala de manutenção (*maintenance*) – comumente relacionado ao trabalho do cuidado, mas, para a autora “manutenção” não é suficiente, uma vez que não envolve a dimensão afetiva, mas, mais do que isso, deixa de lado o atravessamento ético-político, por entender que o cuidado nunca será neutro. Mas o que se considera um cuidado legítimo? Para responder a essa pergunta, Puig de la Bellacasa (2017) busca dialogar com outros autores, tais quais Mol, Haraway, Latour, mesmas/os autoras/es que estamos trabalhando nesta tese, com o objetivo de refletir sobre a categoria de cuidado nas pesquisas. Uma vez que o cuidado é intrínseco à ética e à política, como isso afeta as/os pesquisadoras/es que estão dialogando com esta categoria? E para a autora, isso nunca deve partir de um lugar neutro, uma vez que “pensar sobre bom cuidado é uma intervenção”.

Ela propõe, portanto, 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 do que apontar normas ou moralidades. Para isso, ela aposta em três dimensões: manutenção, afetiva e ético-política.

Pensar em dimensões políticas é um modo de agenciar alianças que geram consequências. Por alianças, podemos pensar como as práticas ético-políticas, uma vez que encorajar as relacionais de coisas humanas e não humanas desafiam os limites éticos tradicionais e, conseqüentemente, contribuem para rearranjos específicos de alianças. Aqui podemos pensar que essas alianças falam também do que Haraway (2016) propõe enquanto tentáculos e enquanto “kin”.

Puig de la Bellacasa (2017) aponta que existem tensões dentro dos campos de estudos feministas quando se pensa em “cuidado”. Na análise materialista (fazendo referência ao materialismo dialético-crítico) foi uma preocupação a relação direta com a “sociedade”, apontando e se preocupando sobre as exclusões sociais e as dinâmicas de poder. Ainda, dentro de campos feministas, foi possível perceber uma perspectiva que se preocupava com o “caring for the self” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.9) [cuidar de si

mesma/o], o que foi transformado pelo neoliberalismo enquanto uma moralidade biopolítica individualizante.

Para propor um modo de enxergar o cuidado, dialogando com as materialidades, mas, para além de pensar sua relação com a “sociedade”, levando em conta seus emaranhamentos com a contínua reconstrução material do mundo, Puig de la Bellacasa (2017) aposta na exploração *especulativa* do significado de cuidado para pensar e viver em mais do que mundos humanos. É especulativa porque tenta evitar a definição de uma normativa ou de regras sociais que cuidariam, supostamente, “tão bem quanto possível”. A questão da especulação faz referência a Haraway (2016), que propõe a fábula especulativa. Ainda, seria especulativo porque existe algo “open-ended” [em aberto] (Puig de la Bellacasa, 2017, p.6), tudo que fazemos está aberto e pode ser construído para além de práticas predeterminadas.

A fim de compreender o cuidado enquanto algo especulativo e aberto, levando em consideração as relações materiais entre agentes humanos e não humanos, Puig de la Bellacasa (2017) aposta na noção de “matters of care” [questões de cuidado, importância de cuidado, matéria de cuidado]. Ela faz referência ao conceito de Bruno Latour (2005) de “matters of concern” [questões de interesse], a partir de problemas suscitados por ele e as políticas de conhecimento que a sustentam.

A noção do Latour (2005) de “matters of concern” [questões de interesse] aparece em oposição à ideia de “matters of fact” [questões de fato], num momento que Latour (2005) propõe a teoria ator-rede. Ele objetiva, com esses dois conceitos, mostrar como, na ciência “social”, os assuntos tratados como verdades e como natureza foram, quase que automaticamente, presentes em um processo de desconstrução. Nos últimos anos “tudo” teria se tornado uma construção social – fazendo referência ao construtivismo absoluto. Se “tudo” é construção, nada, de fato, “existe”, e se cria, conseqüentemente, uma guerra científica.

O autor critica a ideia de um construtivismo social “puro”. Considera essa ideia um *insight* precipitado da ciência e da tecnologia que deixou de lado qualquer objetividade ou leis da natureza. Inclusive, Latour (2005) aponta que o negacionismo científico pode beber de um construtivismo social absoluto e que existem fatos que não se negam, como o formato da Terra ou a lei da gravidade. Então, se por um momento se pensou que as ciências “mais exatas” e as sociais eram universos incompatíveis, torna-

se necessário nos repensarmos enquanto ciência. A polarização de uma verdade científica para a construção social pode ter tido um impacto controverso nos estudos contemporâneos. Já a polarização de “questões de fato” e “questões de interesse” dá a entender que as verdades dialogam com interesses contemporâneos, com necessidades, com controvérsias.

Latour (2005) desenvolve a ideia, portanto, de que nunca mais será construtivista: “Isso não significa para nós, (...) estávamos errados, mas apenas que a história muda rapidamente, e que não há crime intelectual maior do que enfrentar os desafios do presente com equipamentos feitos para uma época mais antiga.” (Latour, 2004). Por isso, a maneira de compreender os fenômenos contemporâneos seria compreendê-los enquanto agregados novamente – agregados de uma maneira em “rede”, acoplados, conectados, tentaculares e com um olhar para os agentes humanos e não humanos.

As questões de interesse, como apontam Carlos Baum, Cleci Maraschin e Erika Neres Markuart (2019), se movem, transbordando suas fronteiras, incluindo gradualmente novos elementos e, para elas existirem, devem ser desejadas, criadas e formuladas. Elas devem ser, ainda, experienciadas e vividas. As consequências dessas definições, dessas questões colocadas, podem ser desencadeadas ao longo prazo – e aí está a responsabilidade científica.

Para Puig de la Bellacasa (2017), a noção de Latour de “questões de interesse” prolonga, de forma crítica, o *insight* talvez “equivocado” das sociologias da ciência e tecnologia de que os conjuntos científicos e tecnológicos não são apenas objetos, mas, sim, nós de interesses sociais e políticos e, portanto, “socialmente construídos”, ao invés de existirem objetivamente como uma expressão das leis do mundo natural. Se estamos, portanto, questionando um construtivismo social absoluto, o construtivismo deixa de ser “social” para ser “ontológico”:

“Mediações de agência e materialidade não aparecem mais como dominadas ou dirigidas por sujeitos humanos/sociais, mas como co-promulgadas por não humanos. Essa concepção afeta a maneira como pensamos sobre o papel dos humanos, da cultura e do “social”. Não é tanto que interesses “sociais” são acrescentados a mundos não humanos agindo de acordo com o curso de desenvolvimento tecnológico orientado cientificamente. A intervenção humana não desaparece, mas a agência é distribuída. Interesses e outras forças afetivamente animadas - como preocupação e cuidado - são descentrados e distribuídos em campos de materialidades criadoras de significado: por estarem localizados na intencionalidade da subjetividade humana, eles passam

a ser entendidos como intimamente emaranhados na contínua reconstrução material do mundo. São as implicações ético-políticas dos relatos dedicados a descompactar essas intrincadas agências em mais do que mundos humanos que estão bem representadas pelo rebatismo de “questões de fato” em “questões de interesse” por Bruno Latour (Latour 2004b; 2005b). A noção tornou-se popular como uma renomeação que poderia ajudar a enfatizar a responsividade ético-política engajada na tecnociência de uma forma integrada, isto é, dentro da própria vida das coisas, e não por meio de valores normativos agregados.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 31, tradução livre)<sup>44</sup>

O que eu compreendo dessa passagem de “social” para “ontológico”, é pensar que as “coisas”, no sentido material, são, ao mesmo tempo, uma construção e uma realidade, refazendo um pensamento construtivista puro de que tudo, absolutamente, seria construído. E se as “coisas” passam a importar para a nossa análise, é porque elas estão reunindo um coletivo em torno de um interesse (*concern*) comum. Ao invés de observar as coisas “de fora” estamos tentando, de fato, adentrar esses mundos.

Essa é uma proposta teórica de pensarmos a política do conhecimento. Como nos envolvemos com o “fazer” mundos? Podemos pensar que se preocupar, se interessar, é uma postura ético-política e, ainda, **cuidado**.

“Pensar com “questões de cuidado” é uma forma de abordar essa questão<sup>45</sup>, oferecendo contraste e prolongamento à política das relações humano-não-humanas que o “questão de interesse” representa. As questões do cuidado vêm inspiradas pelo pensamento feminista sobre o cuidado e sobre a política do conhecimento. De uma forma que reflete minha leitura de “questões de interesse”, também é uma nova noção para falar de problemas antigos adicionando camadas problemáticas – reencenar (...)” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.40, tradução livre)<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> “Mediations of agency and materiality no longer appear as mastered or directed by human/social subjects but as co-enacted by nonhumans. This conception affects the way we think about the role of humans, culture and “the social.” It is not so much that “social” interests are added to nonhuman worlds by acting upon the scientifically driven course of technological development. Human intervention does not disappear, but agency is distributed. Interests and other affectively animated forces— such as concern and care – are decentered and distributed in fields of meaning- making materialities: from being located in the intentionality of human subjectivity, they become understood as intimately entangled in the ongoing material remaking of the world. It is the ethico-political implications of accounts dedicated to unpacking these intricate agencies in more than human worlds that is well represented by the rebaptism of matters of fact into “matters of concern” by Bruno Latour (Latour 2004b; 2005b). The notion became popular as a renaming that could help to emphasize engaged ethico-political responsiveness in technoscience in an integrated way, that is, within the very life of things rather than through normative added values.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 31)

<sup>45</sup> Ela se refere à questão da distribuição simétrica da agência afetiva nas complexas relacionaisidades de humanos e não humanos.

<sup>46</sup> “Thinking with “matters of care” is a way to address this question by offering both contrast and prolongation to the politics of human-nonhuman relations that MoC represent. Matters of care come inspired by feminist thought on care and on knowledge politics. In a way that mirrors my reading MoC, it is also a new notion to speak of old problems by adding problematic layers-reenacting.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.40)

A proposta de Puig de la Bellacasa (2017) é dar atenção aos interesses ou preocupações (*concern*), assim como sugere Latour (2005), adicionando a necessidade de uma **prática de cuidado**, de maneira que fomente “(...) mais consciência sobre o que cuidamos e como isso contribui para se importar/construir/transformar (*mattering*) o mundo.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.41, tradução livre)<sup>47</sup>. Entendo como uma proposta de adicionar “cuidado” aos nossos interesses.

“Concern”, que na obra de Latour (2005) é traduzido como “interesse”, também pode ser compreendido enquanto “preocupação”. Assim como “care”, que, enquanto verbo, pode ser traduzido enquanto “preocupar-se”. São palavras que têm significados parecidos, mas não são utilizadas em situações iguais. Dizer “I’m concerned” [eu estou preocupado] significaria preocupação e consideração sobre algum assunto. Por exemplo, após uma má notícia, existe uma preocupação e ao mesmo tempo um interesse em saber sobre determinada situação. Se algum familiar vai ao hospital, facilmente poderia dizer “I’m concerned about my mother”. Já “I care” estaria mais relacionado ao verbo, ao ato de cuidar, expressar algum carinho. Parece algo utilizado com um pouco mais de sensibilidade, mesmo em um contexto similar. “I care about my mother”, eu me preocupo, eu me importo, em um sentido afetivo. “I’m concerned” soa enquanto uma preocupação mais ligada a uma inquietação.

Se “care” soa enquanto expressar algum carinho, algo mais emotivo, podemos relacioná-lo a uma noção social de gênero. Quem são aquelas pessoas que socialmente se importam, em um sentido afetivo. Como “concern” pode estar ligado a uma preocupação mais racional e “care” a uma preocupação mais afetiva/emocional. Puig de la Bellacasa (2017) salienta o quanto “cuidado” soa carregado para as feministas. Por mais que seja uma categoria acionada há bastante tempo, é, também, uma categoria desvalorizada, considerada menos importante. A provocação de pensarmos em “matters of care” é situar o cuidado enquanto centro da análise, para que ele possa estar atravessado a toda e qualquer questão social ou, melhor, ontológica, para além daquelas conhecidas socialmente enquanto supostamente mais “femininas” ou “emocionais”.

---

<sup>47</sup> “(...) more awareness about what we care for and about how this contributes to mattering the world” Puig de la Bellacasa, 2017, p.41, tradução livre

Essa reflexão abre uma gama de perspectivas sobre as possibilidades das “Ontologias Políticas”<sup>48</sup>. E aqui, entende-se que as ontologias são feitas nas práticas. Ontologias Políticas é uma expressão utilizada por Mol (1999), em suas palavras:

“(…) a combinação dos termos ontologia e política sugere-nos que as condições de possibilidade não são dadas à partida. Que a realidade não precede as práticas banais nas quais interagimos com ela, antes sendo modelada por estas práticas. O termo política, portanto, permite sublinhar este modo ativo, este processo de modelação, bem como o seu caráter aberto e contestado” (Mol, 1999, p. 2).

Ontologias Políticas é um efeito das associações entre entidades heterogêneas; práticas diversas. Segundo Mol em entrevista (Martin, Spink & Pereira, 2018), o significado de ontologia na filosofia pós-kantiana, era o termo para a realidade que as ciências nunca poderiam alcançar. Para a autora, a questão não seria alcançar uma realidade, uma vez que, nas práticas de conhecimento, as realidades são sempre muitas. Por isso, o termo é utilizado no plural e atribuindo-lhe um novo significado: “não como algo que precede o conhecimento, mas como algo que é feito, encenado ou performado no processo de conhecer e saber” (Mol, 2018 como citado em Martin, Spink & Pereira, 2018).

Em relação ao cuidado, por meio de diferentes associações ele passa a existir. O que muda, epistemologicamente e ontologicamente, é que as mediações de agência e de materialidade não aparecem mais como dominadas ou dirigidas por sujeitos humanos/sociais, mas como co-promulgadas (*co-enacted*) por não humanos. Essa visão busca não enxergar os mundos enquanto “separados”, e entende que as realidades estão sendo construídas de maneira constante e simultâneas.

Esta perspectiva afeta a noção dos papéis de humano, de cultura e de social. Para Puig de la Bellacasa (2017, p.30, tradução livre) “envolver uma visão feminista do cuidado na política das coisas, tanto encoraja quanto problematiza a possibilidade de

---

<sup>48</sup> Existem textos que traduzem o termo “**Ontological Politics**” para “Política Ontológica”. Em entrevista (Martin, Spink & Pereira, 2018), Mol, ao ser questionada sobre qual tradução consideraria mais adequada, uma vez que “ontologias políticas” estaria no plural, a autora responde: “Com essa pequena lição de português, é fácil te dizer qual tradução eu prefiro. É a primeira, “Ontologias políticas”. Porque, de fato, o ponto é que não há uma versão só da realidade, mas a realidade é múltipla. Não existe só uma ontologia – seja fechada ou aberta, fértil ou rígida. O que nós tentamos enfatizar com nosso trabalho é que ontologia não precede práticas de conhecimento, mas é “feita” (performada ou atuada, instituída, implementada, ocasionada) nessas práticas. E porque há muitas práticas, há muitas ontologias.” (Mol, 2018 como citado em Martin, Spink & Pereira, 2018).

traduzir o cuidado ético-político em maneiras de pensar com os não humanos”<sup>49</sup>. O que Puig de la Bellacasa (2017) está fazendo, portanto, é enxergar o cuidado a partir do diálogo com os autores que debatem a ontologia relacional e as neomaterialidades. Com isso, a compreensão do sujeito se transforma e se modifica, pois deixa de ser o central de qualquer análise e passa a existir em suas relações, sejam elas com agentes humanos ou não.

Não é difícil perceber, a partir dessas reflexões, que Puig de la Bellacasa (2017) situa-se num lugar de pesquisadora e cientista. Ao trazer Latour e Mol para o debate, a autora está discutindo sobre como produzimos ciência. Para isso, dialoga com Haraway (1995) com a ideia de “conhecimento situado” para se referir ao “nosso” conhecimento enquanto intrinsecamente político e eticamente situado por propósitos e posicionalidades. E, mais importante, o conhecimento não se faz sozinho, ele se faz com aquilo que é possível alcançar. Enquanto Haraway (2016) traz a ideia de parentescos (*kin*) e tentáculos para refletir sobre o processo de pesquisar, Puig de la Bellacasa (2017) aciona a ideia de “Touching Visions”, que será trabalhada mais adiante.

Puig de la Bellacasa (2017) tornou-se, portanto, uma autora fundamental para a construção desta tese, contribuindo teoricamente e metodologicamente. Partindo do cuidado enquanto algo que se faz na prática, que não existe uma “pré-definição”, e, ainda, enquanto algo que é regido por uma ética que não se prevê um acontecimento ou uma consequência, foi possível acionar a ideia de imprevisibilidade como constitutiva do cuidado. Ainda, a autora aposta na relacionalidade de agentes humanos e não humanos, levando em consideração a inseparabilidade dos objetos, atores e elementos. Metodologicamente, aposta em “pensar no cuidado” enquanto uma estratégia de esforços necessários a partir da centralidade da categoria de “cuidado” nas análises e no campo. Esses foram pontos chaves para que pudéssemos pensar, mais adiante, pistas para pesquisar o cuidado a partir da proposta de “Ecologia do cuidado”.

---

<sup>49</sup> “Involving a feminist vision of care in the politics of things both encourages and problematizes the possibility of translating ethico- political caring into ways of thinking with nonhumans.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.30)

### **CAPÍTULO 3. A Comuna Pachamama: o campo e o percurso metodológico**

Esta tese se propôs a analisar e a refletir sobre as práticas do cuidado, a partir das vivências e percursos etnográficos de uma pesquisadora-mãe na Comuna Pachamama, localizada na zona rural do estado do Rio Grande do Sul. O trabalho de campo, após um delineamento mais preciso do projeto de tese, ocorreu a partir de setembro de 2019, porém, considero que ele antecede e sucede essa marca temporal, uma vez que as trocas com a Comuna aconteceram desde o conhecimento sobre esse espaço até os contatos posteriores à minha última ida ao local, os quais seguem acontecendo.

Em 2015, quando estava grávida da Mel, fiz parte da organização de um evento chamado “I Feira do Livro Feminista e Autônoma de Porto Alegre”, onde houve uma roda de conversa a respeito dos cuidados compartilhados dos filhos, em que foram debatidas as experiências, dificuldades e momentos bons sobre essas práticas. Lá, estavam presentes algumas das mulheres que viviam na Comuna Pachamama. Foi a primeira vez que ouvi o termo “cuidado compartilhado”, o qual já me despertou interesse como um possível tema a ser investigado.

Pouco tempo depois, em 2017, fui a um evento na Comuna Pachamama que costumava acontecer de forma anual – a Primavera Libertária – que tem como objetivo fomentar debates envolvendo o meio de vida anarquista e libertário, além de promover trocas de experiências relacionadas à vivência anarquista e rural. Foi minha primeira ida ao local, prontamente me trazendo mais vontade de pensar sobre o modo de vida e as práticas de cuidado que eram ali estabelecidos. Naquele momento, pude observar situações que me fizeram refletir a respeito da descentralização do papel da família nuclear no cuidado com as crianças. Percebi, por exemplo, que elas chamavam de “pai” e “mãe” não apenas seus genitores, mas também os diferentes adultos com quem conviviam.

A primeira conversa que tive com os moradores da Comuna sobre a possibilidade de realizar minha pesquisa de doutorado naquele espaço ocorreu de maneira virtual. Fiz, inicialmente, o convite e a proposta pelo *facebook*, explicando que gostaria de pensar a categoria do “cuidado compartilhado”, considerando os debates que já havíamos tido e a vivência na Primavera Libertária. Chegamos a falar algumas vezes, ainda, pelo telefone e, após “oficializar” minha questão e local de realização do trabalho de campo da pesquisa, estive na Comuna outras vezes, em julho de 2018 e, novamente, na Primavera Libertária, em dezembro de 2018. Entendo que fui construindo um contato gradual com o campo, fazendo com que algumas aproximações tenham acontecido durante este processo.

É fundamental, ainda, destacar que o trabalho de campo realizado na Comuna Pachamama me atravessa de maneira afetiva e emocional: colho boas memórias, aprendizado, momentos, construí relações densas. Mais do que um campo de pesquisa afastado e deslocado, e um local privilegiado para pensar sobre o cuidado compartilhado e a ecologia do cuidado, é um espaço que, provavelmente, seguirá fazendo parte de minha vida e o qual continuarei visitando. Por isso, considero esta tese também uma homenagem e um agradecimento ao esforço de fazer a Comuna Pachamama acontecer cotidianamente e proporcionar aos que a visitam uma possibilidade de vislumbrar (ou imaginar, ou se desacomodar por) uma ética de existência que aposta na coabitação multiespécies, a despeito de todas as contradições, complexidades e surpresas que envolvem um projeto como esse. Articular a vivência da Comuna com a ideia de “cuidado” possibilita ter um olhar atento a esses diferentes agentes que, de maneira interdependente, são responsáveis pela invenção cotidiana e especulativa nesta comunidade. É justamente porque o cuidado nunca está pronto, consistindo em montagens contingentes de elementos heterogêneos a partir de práticas que o performam como realidade múltipla e situada, como nos sugeriria Mol (2016), que ele segue, constantemente, como um problema a ser colocado, jamais resolvido.

No presente capítulo, descreverei a Comuna Pachamama, considerando sua estrutura física, para, em seguida, apresentar alguns momentos de minha chegada ao campo. Posteriormente, apresentarei o histórico da Comuna, a partir do relato de um dos moradores, Felipe. Além disso, conforme já anunciado, percebi, ao longo do estudo, especificidades e desafios relacionados a meu lugar enquanto pesquisadora e mãe que remetiam, a um só tempo, ao cuidar e ao pesquisar em ato. Assim, após o histórico da

Comuna Pachamama, abordarei as aproximações e distanciamentos localizados entre características que compõem o campo e que me atravessam enquanto pesquisadora, vinculando com a ética de fazer pesquisa desde o diálogo com as teorizações de Haraway (1995, 2016) e Puig de la Bellacasa (2017), com destaque aos conceitos de pensamento tentacular, conhecimento situado e “touching visions” [visões que tocam/tocantes/sensíveis], que contribuem para pensar modos de fazer pesquisa ecológica e neomaterialista no campo das práticas de cuidado.

### **3.1. Comuna Pachamama**

Bom, mas o que é a Comuna? Segundo Bruno Moraes (2016)<sup>50</sup>, a Comuna Pachamama é “uma comunidade libertária nascida no ano de 2010, no Assentamento Madre Terra, no município do interior de São Gabriel (RS), distrito de Catuçaba. Ordenada através da vida comunitária e cooperada, a comunidade está voltada à produção agroecológica e à criação de organizações humanas pautadas na autogestão e em práticas autogestionárias”. A Comuna é um espaço rural, dentro de um Assentamento que teve origem com o MST (Movimento Sem Terra) e que, por se identificar com práticas anarquistas, entre outros motivos que serão explicitados mais adiante, no histórico da Comuna (3.3), rompeu politicamente com o movimento, mesmo mantendo alguns laços e conexões. A maior fonte de subsistência local é o mel e o arroz, entre outros alimentos produzidos em menor quantidade, como aveia, amendoim e alimentos da horta.

---

<sup>50</sup> Bruno Emilio Moraes (2016) produziu sua dissertação de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da FURG, intitulada “Reflexões por uma educação ambiental desde baixo: o cotidiano das comunidades utópicas”, a qual reflete sobre as possibilidades de uma educação ambiental a partir da vivência cotidiana de coletivos pautados na construção de uma sociedade social e ambientalmente sustentável, sendo a Comuna Pachamama uma delas. O autor utilizou a metodologia etnográfica em três momentos na Comuna Pachamama: na Primavera Libertária de 2015, na DEVA (Desescola de Verão Anarquista) de 2016, e em uma semana em que fez uma imersão no cotidiano da comunidade. Ele utiliza a categoria “cuidado” em dois momentos: quando fala do “cuidado com o planeta Terra”, sendo um elemento primordial da Permacultura e de todas as ações e reflexões em torno da temática ambiental e do “cuidado com as pessoas”, entendendo que não é possível compreender as questões ambientais sem considerar as relações estabelecidas entre os seres humanos nos diversos contextos sociais. Moraes (2016) faz uma revisão histórica sobre o anarquismo, assim como acerca da construção da categoria “Comuna”, que, para ele, se consolida como unidade mais básica da organização anarquista. Entende ser no cotidiano de uma comuna que os sujeitos se organizam de forma autônoma a partir de seus costumes e suas visões de mundo, desde os princípios básicos da horizontalidade. O autor (Moraes, 2016) elabora essa revisão para mostrar a inspiração da Comuna Pachamama em ideais históricos e ideológicos que caracterizam o Anarquismo e as Comunas. Salienta, ainda, que não se trataria da reprodução de uma teoria, mas que a prática emerge da vivência cotidiana a partir das especificidades locais, muito mais do que de referências teóricas.

É importante ressaltar o quão isolada do meio urbano é a Comuna. 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 que sai do centro de Santa Maria (cidade localizada no interior do Rio Grande do Sul, a aproximadamente quatro horas de distância da capital, Porto Alegre, onde habito), duas vezes por semana, e chega próximo à região da Comuna, sendo necessário alguém buscar na parada ou uma longa caminhada para alcançá-la.

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. Em setembro de 2019, quando convivi com o grupo por volta de um mês, os residentes eram sete adultos, sendo duas mulheres e cinco homens e três crianças: Daia, Lizi, Felipe, Jorge, Macuco, Jurno e Cotoco, com idades que variavam ao redor de vinte e cinco a trinta e cinco anos, além das crianças, Amaru, Marti e Maya, que tinham, naquele momento, entre cinco e sete anos. Todas as pessoas moradoras da Comuna eram brancas e algumas já haviam frequentado o ambiente acadêmico, tendo cursado faculdade, como Daia, Felipe e Jorge. Macuco tem familiares do MST e cresceu nesse meio. Conheceu Lizi em sua infância, no interior do Estado do RS, e, na ocasião da pesquisa, eram companheiros. Jurno e Cotoco chegaram à Comuna através dos encontros da Primavera Libertária, vivendo, anteriormente, em Santa Maria.

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”. Em seguida, é possível avistar uma bandeira no alto da caixa d’água com as cores preta e vermelha, conhecida por representar o “socialismo/comunismo libertário” ou “anarcosindicalismo”, que significam uma corrente do anarquismo considerada mais “social” e menos individualista, sendo usada em contextos de coletivos, comunas, sindicatos, entre outras possíveis organizações. As referências anarquistas também aparecem em pôsteres e frases escritas dentro e fora da cozinha coletiva, além de pixos com “A na bola” que podem ser encontrados no banheiro seco, na caixa d’água e em um poste de luz.

Quando descrevo a Pachamama como uma Comuna anarquista, seguidamente recebo comentários como: “É anarquista mesmo? Mas o anarquismo funciona? Dá certo?” Nesta tese, definitivamente não me proponho a responder a esses questionamentos, menos ainda a validar ou não a identidade autoatribuída da Comuna. Dialogando com a proposta da ética especulativa de Puig de la Bellacasa (2017), a qual invoca uma atitude “indecisa”, provocando uma imaginação do presente e evitando uma definição normativa sobre como agir, aqui interessa tomar as práticas da Comuna a partir das modulações semiótico-materiais locais. Na Pachamama, as pessoas se engajam em uma constante tentativa de se afastarem de modos de vida experienciados em sua infância, uma vez que tentam romper com lógicas perpetuadas geracionalmente, o que inclui o cuidado com as crianças.

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 Jurno e Cotoco. Um pouco mais abaixo, avista-se a casa “rosinha”, onde viviam Lizi, Macuco e sua filha Maya. Na região um pouco mais plana da agrovila, fica a cozinha coletiva. Por fora, ela é pintada de branco, as janelas são vermelhas e, próximo à porta, está escrito “anarquia” com tinta spray preta com um símbolo do “feminino” (♀) ao lado. Na outra lateral externa da cozinha há um desenho grande, que ocupa toda a dimensão da parede, com o símbolo da Comuna. O símbolo é um “A na bola”, com a letra preta e o fundo vermelho e, ao redor, pétalas de flor roxas, como se o “A na bola” fosse o miolo desta flor. Esse símbolo costuma acompanhar também os rótulos dos seus produtos, como o do arroz.

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, que será descrita mais adiante. Ao lado da cozinha, tem 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, até então, Felipe e Jorge e, na roxa, Daia. Os filhos de Daia e Felipe vivem nas duas casas. Ficamos hospedadas na casa da Daia, que é a mais recente da Comuna.

O cenário da agrovila, onde se distribuem as casas, está rodeado de mata nativa, sendo, portanto, uma área mais “alta”, desde a qual é possível ter uma visão quase que de 360° da mata, formando uma linda paisagem. A região da área das plantações de arroz, mandioca, amendoim, aveia, entre outras, não é “colada” à agrovila, sendo necessário um transporte - carro, moto ou trator - para chegar ou uma longa caminhada.

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. As casas rosa e roxa têm um banheiro num espaço anexo a 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. Ele tem uma estrutura de madeira em que o vaso é feito com um tonel e coberto por um assento de privada. Após a evacuação, é necessário depositar, sobre as fezes, um punhado de casca de arroz, que fica armazenada em um saco ao lado<sup>51</sup>. Após encher esse tonel, o “material” pode ser utilizado como adubo de alguma plantação. É recomendado, portanto, que nesse ambiente só sejam eliminadas as fezes e não a urina, pois essa última deixa mau cheiro, assim como atrapalha o descarregamento do material de adubo.

Nem sempre consegui cumprir esse combinado, 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 Mel, também seria uma dificuldade urinar em algum lugar onde ela não pudesse sentar, e, caso tentasse, se molharia inteira. De manhã, sempre me comprometi a esvaziar e a limpar o

---

<sup>51</sup> A casca utilizada para secar as fezes é oriunda do processo de limpeza do arroz, havendo um descascador no galpão próximo à cozinha coletiva. O equipamento elimina as cascas, através de uma janela, criando um “morrinho” de casca do lado de fora. Assim, quando as cascas de arroz de dentro do banheiro seco acabam, basta coletar mais nesse local.

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, que serão retomadas neste capítulo, no ponto 3.5.

### **3.2. Chegando ao campo**

Estive na Comuna para realizar a pesquisa no final de setembro de 2019, início da primavera. Por volta das 11h da manhã, Jorge e Daia buscaram-nos, Mel e eu, na casa da minha avó, na região central de Santa Maria - onde vão, periodicamente, para fazer compras, assim como para vender seus produtos. Após nos apanharem, a dupla ainda tinha uma agenda de atividades a cumprir no centro da cidade, como ir ao banco e passar em algumas lojas. Enquanto isso, desloquei-me até a padaria que estava perto do carro para comprar um lanche, já que uma viagem de estrada de chão, no horário do almoço, nos aguardava. Levamos uma mochila grande de acampamento, além de uma mochila de tamanho escolar e outra, pequena, para Mel. Na preparação do que levar, percebi que estava carregando bem mais coisas para minha filha do que para mim. Além das roupas, também me preocupei em não esquecer pomadas, repelentes, remédio antialérgico, protetor solar, xampu. Não levei meu computador, optando por fazer todas as anotações à mão, em um caderno de capa preta sem linhas.

Ao longo do percurso até a Comuna, fomos com algumas malas nos pés, mas com espaço suficiente para nós duas. Mel foi sentada na cadeirinha infantil que já estava no carro. No caminho, comemos bolacha, cenoura, brócolis, pão de queijo, nozes, damasco. A rota para chegar até lá exige um planejamento também sobre o que iremos comer, qual roupa confortável vestiremos, o que levaremos. Tinha a memória de outras vezes que havíamos ido para o Comuna e a recordação era a de que o trajeto era “puxado”. Isso porque, além da distância, a estrada de chão torna a viagem ainda mais cansativa. A primeira vez que estivemos lá (em 2017), Mel ainda mamava no peito e pude utilizar esse recurso para ela não chorar ao longo da viagem. Já nesse outro momento, organizei as comidas para facilitar o percurso e mantê-la distraída.

Chegamos perto das 14h, e a primeira pessoa que vimos foi Felipe que nos recebeu com “boas-vindas”. Descemos, primeiramente, próximos à casa de Daia, onde ficaríamos hospedadas, e lá largamos as malas. Amaru nos recebeu dizendo que aquele

era o dia do equinócio de primavera, por isso buscara ovinhos com amendoim doce nas árvores e nos buracos em que as fadas e os duendes haviam deixado<sup>52</sup>. Deslocamo-nos até a cozinha coletiva onde havia um almoço pronto. Lá cumprimentamos Jurno e Cotoco. Comi arroz, feijão, mandioca, salada de alface com beterraba e um molho com legumes, tudo produzido localmente. Mel não quis comer. Posteriormente, levei-a até a casa da Lizi, quem, com sua filha, Maya, nos recebeu com muita felicidade. Lizi e Maya nos mostraram as galinhas, os pintinhos, a casinha que construíram para os porcos que iriam chegar. Durante essa recepção, senti uma dor/desconforto no ombro, provavelmente da picada de uma vespa que nos acompanhava.

Mais tarde, fomos à casa vermelha para pegar o colchão que eu e a Mel iríamos dormir. Era um colchão de casal de mola, bem pesado, branco com desenhos de flores laranja e folhas verdes. Daia e eu o carregamos de uma casa para outra. Daia, nesse momento, solicitou que o colchão fosse deixado, diariamente, na vertical, encostado na parede, para não ocupar o espaço da sala. Em sua casa, há um baú de madeira onde ela guarda todas as roupas de cama. Daia adverte que poderia ter chulé nos lençóis guardados por serem de uso coletivo. Respondi que eu não tinha problemas com chulé, e sim com possíveis pulgas, ao que ela replica reiterando que não haveria pulgas<sup>53</sup> por lá.

Nessa estadia em específico, posso afirmar que levamos menos picadas de pulga que das outras vezes, porém, elas estavam lá, sim. E nos pegaram. Assim como senti a picada de vespa, e também os piolhos, que nos acompanharam, e os quais seguimos tratando por mais de um mês após o retorno. Mesmo quando regressamos à Comuna,

---

<sup>52</sup> Essa comemoração está ligada a uma prática religiosa, especialmente, de Felipe, com a qual os demais moradores da Comuna simpatizam. Está relacionada à cultura *wicca*, religião influenciada por práticas ritualísticas europeias.

<sup>53</sup> Eu sou uma pessoa que tive sempre dificuldades em conviver com insetos. Alergias me acompanharam a vida toda. Com minha filha, Mel, pelo jeito não será diferente. Nessa nossa breve passagem à comunidade Pachamama, Mel voltou com inúmeras picadas ao longo do corpo, mesmo sendo inverno e não havendo mosquitos. Quando voltamos para a cidade, passei pelo menos duas semanas acordando várias vezes durante a madrugada enquanto ela se coçava e eu repassava a pomada antialérgica. Senti que não seria fácil lidar com isso. Provavelmente eram picadas de pulga que estavam nos lençóis. A maneira das pessoas que vivem nessa comunidade gerenciarem a convivência com os insetos era nitidamente diferente da minha, que envolve repulsa e tentativas de repelir e exterminá-los. Nunca havia, de fato, passado mais do que um mês em uma zona afastada da cidade, então não sabia dizer de antemão se o corpo se acostuma com esses insetos ou se os alérgicos devem aprender a conviver com isso de outra forma. Esse desafio já anunciava as complexas articulações entre natureza e cultura e a importância de enfrentar essa dicotomia. Na situação narrada, explicita-se que os insetos passam a fazer parte do convívio humano de maneira habitual. (Cena retirada do projeto de pesquisa sobre a experiência pré-campo)

em 2020, novamente voltamos com piolhos. Confesso que esse foi um fator importante nas decisões sobre a frequência de nossas idas ao local. De todo modo, tínhamos presente que o planejamento deveria incluir o posterior tratamento das picadas de insetos e dos piolhos.

À noite ainda desse mesmo dia, foi feita uma fogueira para celebrar o equinócio da primavera. Mel se dirigiu até lá com Maya e eu preferi ficar em casa para escrever sobre o dia bem como descansar da viagem. Mel voltou feliz dizendo haver tocado música. Lembrei que não lhe preparara o leite que costumava tomar antes de dormir, e tive que ir até a cozinha coletiva (em frente da qual estava montada a fogueira), para pegar o leite de vaca guardado na geladeira. O leite da vaca é ordenhado diariamente e, posteriormente, coado. É necessário fervê-lo antes do consumo. No entanto, não havia um utensílio disponível para ferver o leite na cozinha naquele momento, então, servi na mamadeira e fervei quando cheguei à casa da Daia, em uma leiteira. O leite, ao ferver, subiu e transbordou - algo que acontecia quase diariamente, o que me demandava atenção ao tempo da fervura cotidianamente.

Desde esse primeiro dia, já foi possível perceber “elementos” que vão se conectando nas práticas diárias e se engajando na performance do cuidado com as crianças, sejam eles a alimentação, o leite, a madeira, o fogo, os insetos, os quais serão articulados no capítulo 4. A seguir, passarei a percorrer alguns pontos da história da Comuna, a partir do que me foi narrado, especialmente, por um dos moradores. Esse histórico objetiva situar a prática atual da Comuna, considerando que existe um percurso que explicita uma constante construção. Importante ressaltar que a apresentação de um histórico também foi um pedido dos moradores para, justamente, contribuir à compreensão de suas práticas e posicionamentos políticos.

### **3.3. Do histórico da Comuna Pachamama**

Assim que chegamos à Comuna, em setembro de 2019, combinamos que haveria um momento coletivo para eu falar sobre a pesquisa, o qual aconteceu na terceira noite, em uma reunião em volta de uma fogueira. Estavam Daia, Felipe, Cotoco, Jurno, Macuco, Lizi e Jorge, além das crianças. Eu já havia estado lá em 2018, quando apresentei meu projeto e os objetivos do estudo, mas, como algumas das pessoas não

estavam no ano anterior, consideramos necessária essa troca para, além de eu falar sobre o trabalho, firmarmos o consentimento sobre minha presença e a realização da investigação naquele espaço.

Apresentei a proposta, contando desde o primeiro momento em que havíamos nos encontrado na Feira do Livro Feminista e Autônoma de 2015, na roda de conversa sobre cuidados compartilhados. Comuniquei brevemente sobre meu percurso acadêmico, envolvendo os feminismos, até chegar à categoria de cuidado, e salientei que enxergava um potencial na Comuna para desenvolver as reflexões que estava perseguindo. Expliquei que iria pensar o cuidado articulando-o com as “coisas”, no sentido material, através da observação e do registro de cenas. Naquele momento, enquanto explicava, havia tijolos no chão. Comentei que me interessaria pensar como aqueles tijolos poderiam acionar uma brincadeira, de empilhar ou montar, por exemplo. Expliquei, assim, que meu objetivo era prestar atenção em como os objetos atuavam com e no cuidado das crianças, mais do que responder prescritivamente se uma prática era certa ou errada, boa ou má. Também falei que minha intenção não era expor as crianças, tampouco a Comuna, por isso, seria cautelosa na escrita, para ela ser o mais respeitosa possível<sup>54</sup>.

Apontei essa especificidade do diálogo com as “coisas” mesmo sem ter certeza sobre aonde minhas observações me levariam no momento da escrita. Ao mesmo tempo, por ter essa intenção, em meus diários de campo fiz o exercício de registrar os objetos presentes nas cenas, o modo como se engajavam nas práticas e faziam coisas, para além de falas ou das ações humanas.

---

<sup>54</sup> Em relação aos processos metodológicos, é importante ressaltar que o projeto de pesquisa foi submetido na Plataforma Brasil, avaliado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - CEP-Psico UFRGS (CAAE 18074919.1.0000.5334). Para além de formalidades, a ética do fazer pesquisa se criou no percurso, através de conversas, trocas, voto de confiança, e, ainda, nas reflexões que envolvem o meu lugar de pesquisadora, como desenvolvo no ítem 3.4 deste capítulo. Acredito, também, que tenha sido bem recebida porque, para eles, é importante que o nome da Comuna circule por outros espaços e que, de algum modo, mais pessoas conheçam suas práticas. Eventualmente, fazia alguns comentários reflexivos sobre algo que eu observava, os quais eram sempre bem acolhidos pelos moradores. Inclusive, enviei algumas partes da tese para leitura prévia, especialmente a que trata do histórico da Comuna e obtive uma resposta afirmativa sobre o conteúdo. Mesmo eu tendo enviado alguns capítulos, não foi possível dedicar esse procedimento a todo o material em função da restrição de tempo para a finalização da tese e, também, da disponibilidade por parte deles. Em relação aos nomes e/ou apelidos, optei por mantê-los. Primeiramente, por pedido de alguns, bem como por se tratarem de pessoas públicas, que já têm, política e artisticamente, seus nomes vinculados à Comuna. Além disso, existe outro trabalho acadêmico que relata uma experiência na Comuna, também utilizando os nomes originais, sendo meus interlocutores, portanto, facilmente identificados, caso houvesse o interesse por parte do/a leitor/a.

Naquele momento da conversa, surgiram algumas questões. Cotoco apontou a dificuldade que ele tinha para cuidar das crianças, uma vez que não se sentia à vontade com essa tarefa. Esse fato era uma conversa constante entre eles, pois algumas pessoas consideraram isso injusto. Enquanto ele falava, lembrei que ele havia buscado limões no mato, no turno da tarde, e feito o suco de limão para as crianças, que, quando chegaram à cozinha, após a Ciranda, com sede e fome, já encontraram um refresco pronto. Então, reiterei que a minha proposta não seria observar o cuidado apenas direcionado às crianças, mas articulá-lo a outras tarefas e atores, como, nesse caso, a busca do limão e a preparação da limonada, e que essas diferentes tarefas, em conjunto, formavam a Comuna Pachamama.

Quando dei um exemplo de algo que havia acontecido naquela tarde, senti um alívio por parte dele, por se sentir incluído no cuidado e no estudo, mesmo considerando que ele não teria, supostamente, habilidade ou paciência com crianças. Também, foi perguntado, por parte de Jorge, qual o método de pesquisa que iria utilizar. Jorge tem um histórico na universidade, tendo feito graduação e mestrado em artes, e comentou ter interesse em alguns assuntos teóricos, mas, devido ao cotidiano intenso da Comuna, acabava encontrando poucas brechas de tempo para se dedicar aos estudos. Respondi que o método seria o etnográfico e que era importante eu ter períodos em que eu pudesse escrever em meu diário o que eu observava, mesmo compreendendo que o cotidiano era “puxado”.

Naquele momento, foi sugerido, por parte deles, que eu escrevesse no trabalho sobre o histórico da Comuna Pachamama, o que, segundo sua concepção, daria mais sentido às práticas atuais. As pessoas da Comuna, na totalidade, sugeriram o nome de Felipe como porta-voz do grupo para contar essa história. Felipe está a mais tempo vivendo na Pachamama e acompanha o processo desde o seu início, sendo um dos fundadores, participando ativamente de acampamentos do MST e dos movimentos sociais. Marcamos, então, um horário em meio às suas diversas atividades, e fomos conversar, no dia seguinte, na Casa do Mel.

A Casa do Mel é a única casa de tijolos da Comuna, enquanto as demais estruturas são de madeira. Ela foi construída com a verba de um edital público de 30 mil reais que possibilitou, além da edificação da casa, a compra de todos os materiais. Dentro desse espaço de, aproximadamente, 16 metros quadrados, existem os

equipamentos necessários para a produção de mel: centrífuga (equipamento que retira mel dos alvéolos por força centrífuga, ou seja, em torno de seu próprio eixo), decantador (equipamento para separar o mel das impurezas), mesa desoperculadora (desoperculação é a ação de retirar uma camada de cera que fica colada aos favos para que o mel escorra), melgueiras (caixas de madeira destinada à produção de mel), macacões (utilizados para se proteger das abelhas) e fumegador (equipamento que simula um incêndio na colméia). Nesse espaço, também existe uma bancada com um computador antigo, que não funciona, e uma abelhinha de festa infantil feita de espuma. Também utilizam essa casa para guardar ferramentas e materiais mais “valiosos” do coletivo, como a roçadeira, esmerilho/esmeril (equipamento para cortar materiais) e a serra elétrica. Além disso, tem uma geladeira desativada, que serve para guardar alguns alimentos do coletivo, enquanto outros são guardados em prateleiras. A Casa do Mel fica sempre trancada com chave.

Felipe trouxe-me alguns dados sobre a Comuna antes de fazer o percurso histórico. Segundo ele, até aquele momento, estavam registradas vinte e quatro pessoas como moradoras, sendo oito crianças e dezesseis adultos. Nem todas elas estavam morando na Comuna, dado que algumas estavam estudando fora, e haviam recebido “liberação” do coletivo para fazer faculdade. Ainda, havia uma pessoa doente, hospitalizada, em outro estado, e outras que se afastaram por motivos diversos, devido a causas pessoais.

Para Felipe, a Comuna só existe devido ao território. Por isso, ele se preocupou em contar como aquele espaço se tornou a Comuna Pachamama e como foi o processo para chegarem lá. Esse território faz parte de uma área considerada “símbolo”, pois eram latifúndios símbolos da desigualdade social, sendo as condições dos trabalhadores mínimas enquanto grandes fazendeiros lucravam. Dentre essas fazendas estavam: Fazenda Guerra, Fazenda Southall, Fazenda Granja Nenê e a Fazenda Santa Rita, onde hoje está localizado o Assentamento Madre Terra.

Para relatar essa história, irei contar também com o apoio, além do que Felipe me relatou em nossa conversa, de artigos e notícias. Por isso, irei voltar um pouco no tempo, para o início dos anos 2000. Até então, o presidente do Brasil era Fernando Henrique Cardoso. Ao longo do governo FHC, houve um monitoramento dos movimentos sociais, aumentando o número de milícias de latifundiários e a violência do

Estado contra os trabalhadores. De maneira geral, no governo de FHC, houve um grande número de medidas voltadas à distribuição de terras - mesmo que nem sempre efetivas, e, ainda, poucas foram as políticas que buscaram dar assistências àqueles que já estavam assentados. No que tange o próprio MST, o governo se mostrou pouco flexível, procurando diminuir ao máximo os protestos e financiamentos das ações políticas dos Sem Terra (Duarte, 2017).

De modo geral, por conta desses fatores, a eleição do Presidente Lula (PT), em 2003, foi bastante aclamada e recebida com muita esperança. A mudança então de partido e de presidente teve um impacto direto na reforma agrária, na luta do campo e no MST, gerando uma forte aliança. Nayara Duarte (2017), em sua monografia em ciência política que situa a relação do MST com os governos FHC e Lula, aponta que este último teve uma atitude mais diplomática e de aproximação, promovendo maior diálogo entre o campo e o Estado, não sendo aplicada a postura ofensiva tomada pelo governo anterior e enquadrando as ações do movimento como parte integrante da democracia. Felipe comenta que, na prática, porém, essa postura diplomática e amigável do Governo Federal enfraqueceu o movimento e que esta aliança teria sido uma das razões que motivou o posterior rompimento da Comuna Pachamama com o MST.

Segundo o Felipe, naquele período o MST ainda era “forte”, diferentemente do que ele pensa sobre o movimento na atualidade. Mesmo contando com lideranças, o movimento era “autônomo” e tinha a sua própria estratégia que se tratava de cercar com acampamentos locais específicos (como a área símbolo, citada anteriormente) e fazer pressão permanente. O documentário “Caminhando para o céu”<sup>55</sup> mostra o acampamento da fazenda Estância do Céu, em 2003, em que houve uma disputa judicial entre o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)<sup>56</sup>, que era a favor de legalizar as terras para o MST, e os proprietários rurais. Naquele ano, houve uma perda judicial para o INCRA e os assentados foram removidos do local. No ano seguinte, aconteceu uma significativa caminhada, batizada de “Marcha Sepé Tiarajú”, que virou símbolo da luta pela terra no Rio Grande do Sul. Para Felipe, na prática, houve uma derrota naquele momento, pois a área não foi desapropriada. Porém, a luta

---

<sup>55</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=oHDSgLoSx\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=oHDSgLoSx_8). Acesso em 04/01/2021.

<sup>56</sup> O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970. Disponível em: <https://antigo.incra.gov.br/pt/o-incra.html>. Acesso em 04/01/2021.

seguiu por mais alguns anos, até voltarem à mesma Estância, que fazia parte da Fazenda Southall.

Em 2008, aconteceu a ocupação da Fazenda Guerra, que tinha 9.000 hectares, 30% do município de Coqueiros do Sul. Segundo o site do MST<sup>57</sup>, a fazenda gerava apenas dois empregos fixos e 20 temporários. A arrecadação de impostos da área era equivalente a de quatro pequenos aviários de agricultura familiar. A proposta do movimento era gerar, no mínimo, 950 empregos diretos e desenvolver uma produção diversificada e agroecológica no local, que pudesse movimentar a economia da região e produzir alimentos para matar a fome das pessoas. Segundo Felipe, a reforma agrária aconteceria devido à injustiça e não à improdutividade, o que traria mão de obra para o município.

Posteriormente, segue Felipe, em 2009, durante o governo de Lula (PT) em âmbito nacional e de Yeda Crusius (PSDB) no Estado do RS, houve muito enfrentamento em São Gabriel, quando o movimento conseguiu montar um acampamento na Fazenda Southall. Lá houve confronto com a Brigada Militar, que, em uma tentativa de despejo devido ao pedido de reintegração de posse, houve um momento de tortura, em que pisotearam inclusive crianças, levando ao assassinato do trabalhador rural Elton Brum da Silva, de 44 anos.

Mais tarde, aconteceu a compra por parte do INCRA de duas áreas: São Paulo I e São Paulo II. Houve uma reação em cadeia e outras fazendas começaram a querer vender suas terras para o INCRA. Como a Fazenda Southall, que, dos 13.000 hectares, foram vendidos 5.000, que assentaram, aproximadamente, 800 famílias. Nessa “reação em cadeia”, outras fazendas, como a Santa Rita, onde fica o atual Assentamento Madre Terra e a Comuna Pachamama, também foram compradas pelo INCRA. Felipe entende, portanto, que essa conquista foi um processo de luta que começou com a ocupação da Southall, em 2003.

Naquele momento, 119 famílias, que vieram de Porto Alegre e região metropolitana, foram deslocadas para a Fazenda Santa Rita, que seria o Assentamento Madre Terra. A fazenda já havia sido vendida para o INCRA no início de 2009, o que autorizou o MST a “mandar” famílias em junho daquele ano. Segundo Felipe, na

---

<sup>57</sup> Disponível em: <https://mst.org.br/2008/02/15/mst-ocupa-pela-10a-vez-fazenda-guerra-no-rs/>. Acesso em 04/01/2021.

prática, as famílias foram “atiradas” no local. Isso porque, primeiramente, foram se alojar na casa principal da fazenda, que veio a ser a sede do assentamento. As famílias não tinham casas, nem material para construí-las, assim como nenhum suporte do governo, como escola ou posto de saúde. As famílias chegaram, portanto, nesse local, distante de qualquer cidade, como se fosse no “meio do nada”, sem poder se alojar de forma segura, o que fez com que, conforme Felipe conta, “naturalmente”, acontecesse uma desistência em massa.

Felipe, antes de chegar até a área que seria a Comuna, conversou com as pessoas que já estavam na Fazenda. Segundo lhe contaram, havia 400 hectares de mata nativa, “que dava pra comer pinhão o inverno inteiro”. Então, ele e seu amigo, Tiago, pegaram uma moto (em outubro de 2009) para conhecer o assentamento. Olharam os lotes vagos e, quando viram a beira da barragem, a mata de araucárias e o restante do mato, bateram o martelo e decidiram que seria essa a região que iriam montar “um grupo”. Felipe entende que foi a imediata identificação com a terra e com a vegetação que contribuiu para a permanência neste local, mesmo sendo distante do meio urbano, de difícil acesso, entre outras dificuldades específicas do terreno.

O processo de ocupação da Fazenda Santa Rita seguiu, e, em julho de 2010, devido à alta desistência, havia mais de 40 lotes vagos, os quais foram preenchidos através de um edital feito pelo MST. Felipe e Tiago se inscreveram no edital, oficializando, assim, o desejo que haviam tido de montar um “grupo de produção” com mais pessoas conhecidas. Ainda não tinham a ideia de montarem um “coletivo”, mas sim de se tornarem vizinhos. Nessa circunstância, surgiu Macuco, com seu histórico familiar em assentamento, e Mandacaru, que era do MST do nordeste, além de outros dois homens militantes de causas na esquerda e, em especial, da luta no campo.

Em dezembro de 2010, Felipe e Tiago voltaram ao território, construíram uma cozinha de lona e passaram o verão tocando violão e tentando plantar. O resultado do edital veio apenas no dia 27 de dezembro, confirmando o aceite, mas eles já estavam há 15 dias no local. Em janeiro, apareceu Macuco. Naquele momento, os cinco ainda estavam vinculados a outro acampamento do MST e, segundo Felipe, não poderiam simplesmente resolver “que se lasque o povo”, então continuaram participando da luta fora da área já assentada. Foram a um acampamento em Coqueiros do Sul, onde fizeram a primeira reunião do grupo fora do espaço do assentamento. Enquanto isso, o terreno,

onde se estabeleceria a Comuna, ficou desocupado e as ferramentas foram roubadas, o que serviu de aprendizagem para práticas posteriores.

Os meios de transporte que eles contavam para deslocamento eram a moto e o ônibus público que passava na região duas vezes por semana. Devido à distância e pela dificuldade do deslocamento, perceberam que ficar na região “isolados” seria difícil. Enquanto iam se organizando na Comuna e viajando para outros territórios devido à luta do MST, iniciaram um grupo de estudos socialistas sobre coletivos, quando decidiram oficializar a proposta de viver juntos. O grupo, composto em sua maioria por pessoas autodeclaradas marxistas e duas anarquistas, foi se tornando cada vez mais fixo, quando debateram possíveis nomes para esse projeto coletivo. As sugestões que surgiram foram: “Terra e Liberdade”, “Germinal”, “Nova Cuba”, e, a escolha vencedora, “Comuna Pachamama”.

Mandacaru, que estava participando de todo o processo, não se manteve nem três meses na Comuna, pois não conseguia ficar longe da cidade de Porto Alegre. Segundo Felipe, ele “era um diplomata”, isso porque tinha uma vida social e política agitada, gostava de estar perto das festas e do movimento. Esse estilo de vida, na Comuna, não seria possível. Quando Mandacaru deixou o grupo, já estavam Tiago, Macuco, Punk, Rude e Felipe. Eram, então, cinco homens jovens, militantes de diversas causas sociais da esquerda, sendo a maioria filho de camponês, quatro brancos e apenas um deles negro.

Felipe conta que, em novembro de 2011, a “dissidência”<sup>58</sup> - composta por mais de cinquenta lideranças, em sua maioria mulheres - rompeu com o MST, devido ao aparelhamento do governo. Em matéria do Sul21 (Duarte, 2011), aponta-se que, naquele episódio, foi assinado um documento que acusava dirigentes do MST de estarem alinhados aos últimos governos, reforçando o que contara Felipe. Além disso, esse documento apontava que a organização estava cada vez mais distante dos ideais da luta dos sem terra, havendo, inclusive, acusação de concentração do poder econômico nas cooperativas formadas nos assentamentos. Pela possibilidade de haver perseguição, a Comuna foi orientada a não rachar com o MST, portanto, não integraram as 50

---

<sup>58</sup> As pessoas que fizeram parte da dissidência do MST naquele momento podem ser consultadas através da carta que justifica suas saídas da organização. Disponível em: <https://coletivocatarse.blogspot.com/2011/11/carta-de-saida-de-militantes-do-mst-mtd.html>

lideranças que assinaram o documento, apesar de, em suas discussões, considerarem o rompimento coerente com o momento político.

Felipe entendeu que havia uma crise anunciada no MST, a ponto de dificultar as lutas, a qual também se estendia a concepções teóricas clássicas, como o marxismo e o leninismo, o que o levou a buscar outras fontes teóricas e políticas. Ele foi, então, a Porto Alegre para fazer um curso que o levou a entrar em contato com o meio libertário, com alguns militantes anarquistas e com a FAG (Federação Anarquista Gaúcha). Felipe percebeu que a crise que aconteceu no MST, em relação ao marxismo e ao leninismo, andou junto ao corrompimento da direção, o que o fez enxergar contradições do movimento.

Somando, portanto, experiências libertárias, observação de uma crise teórica e política, contradições do movimento, mais fatores de gênero, as quais ele não especificou, e noções de relacionamento, como do amor livre, Felipe passou a se identificar enquanto anarquista. Naquele período, conheceu Daia em Porto Alegre, na Comunidade Autônoma “Utopia e Luta” (assentamento urbano iniciado no Fórum Social Mundial em 2005, após uma ocupação num prédio público em ato político organizado pelo Movimento Nacional da Luta pela Moradia - MNLM), e começaram a se relacionar. Daia já se considerava anarquista e Felipe entendeu que ela foi mais uma influência libertária em seu meio de vida. No MST, Felipe e outras pessoas da Comuna já eram “rotulados” como anarquistas, mesmo sem se considerarem como tal, uma vez que esse termo tinha um tom pejorativo ligado à desorganização e desobediência.

A FAG realizou um curso em que o coletivo participou e, a partir disso, a Comuna passou a se constituir, oficialmente, como uma militância anarquista. Em 2012, Daia, até então companheira de Felipe, engravidou e foi morar na Comuna. Lizi, que vivia em Livramento, onde conheceu Macuco, resolveu viver na Comuna no final de 2012, após realizar uma vivência. O grupo começou a debater a teoria e a estudar o anarquismo. Passaram a se considerar “anarco-comunistas”, a partir da leitura de Errico Malatesta, italiano que militou numa perspectiva anarquista no movimento operário do final do século XIX, e desde uma perspectiva especificista, corrente do anarquismo associada, especialmente, a federações, que tem caráter estratégico a inserção social em instituições, tais quais sindicatos, entre outros movimentos populares.

Em relação ao âmbito produtivo, o MST colocou um produtor para produzir arroz numa várzea coletiva em todo o assentamento. Houve, então, uma lavoura coletiva de arroz orgânico, a qual, segundo Felipe, foi um fracasso, havendo um prejuízo de 200 mil reais, além de desvio de dinheiro. Até então, não entendiam de arroz nem sobre gestão financeira. Além disso, os vizinhos passaram a ter animais que comiam praticamente tudo o que se plantava. Houve uma “guerra dos bichos”. Os próprios assentados vizinhos estavam destruindo as lavouras. Na Comuna, houve, então, a percepção de que não se estava conseguindo ter subsistência desse local, seja pela dificuldade de plantar, seja por terem suas plantações comida pelos animais, ou por sentirem estar sendo roubados pelo movimento. Por ficarem, produtiva e financeiramente, “empacados” por muito tempo, passaram a colher uva na serra para obter recursos para sua manutenção.

Naquele momento, Punk e Rude entram na FAG, onde começaram a priorizar o envolvimento em questões políticas/organizacionais dessa federação e passaram a não se comprometer produtivamente na Comuna. A FAG criou um projeto chamado “círculos concêntricos”, que propunha abrir a Comuna para entrada de outros assentados que não precisariam ser, necessariamente, anarquistas, com o objetivo de expandi-la. O grupo da Comuna não concordou com essa possibilidade, pois já estavam construindo seu projeto independente de outra organização. Essas discordâncias, somadas a questões políticas e pessoais, geraram problemas internos que culminaram na saída desses membros, que estavam no início da construção da Comuna.

Em relação a questões materiais, já apontei anteriormente o quanto a Comuna é afastada do meio urbano. Então, para construir uma casa ou levar móveis, sempre é necessário um frete que, por ser distante, costuma ser caro. Primeiramente, em 2011, o INCRA bancou um frete para os assentados. Posteriormente a isso, o pai de um dos moradores da Comuna pagou o frete para mandar costaneiras (tábua feita da primeira e última parte de um tronco serrado, que geralmente apresenta falhas, e é mais estreita que as demais), usadas para fazer o atual “galpãozinho”, que antes era a casa de Felipe e Daia: uma construção bem pequena que cabe em torno de uma cama de casal e mais um pequeno espaço.

A casa vermelha, atual casa de Felipe, foi construída durante a gravidez de Daia, com o apoio do pai da família dele na aquisição da madeira. Também, ganharam três

mil reais em um edital que serviu para “levantar” a primeira cozinha coletiva, que hoje é um galpão. Galpão, esse, que serve para guardar materiais, trabalhar e cortar madeira, armazenar água potável em um refrigerador feito para armazenar leite.

Ter ouvido e registrado o histórico da Comuna e seus atravessamentos sociais e políticos contribui para compreender a relação da temporalidade na performance do cuidado. A história da Comuna, o modo e por quem é contada, a importância a ela atribuída não funciona apenas como uma linha do tempo, senão que imprime uma camada da análise em relação ao tempo estendido. Não falo, portanto, apenas do instante em que estive lá, mas também do percurso vivido por aquele território, com tudo aquilo que o constitui enquanto tal. Os erros, os acertos e as imprevisibilidades aconteciam, acontecem e seguirão acontecendo em uma história não linear de tentativas de construir um espaço que carrega um significado de luta.

### **3.4. A “Ciranda” e o compartilhamento do cuidado**

Foi possível perceber que o histórico relatado por Felipe vai até o momento da gravidez de Daia. Esse seu filho, em 2019, tinha sete anos. O fato de terem engravidado também foi um impulso a quererem viver na Comuna, tendo em vista que, conforme ouvi, lá é um lugar que consideram ideal para criar seus filhos, devido à natureza e aos valores sociais e políticos que eles ensinam coletivamente às crianças, que será discutido no ponto seguinte (3.5). Posteriormente ao nascimento do filho de Daia e Felipe, nasce a filha de Lizi e Macuco, os quais têm idades próximas. Foram, portanto, desde sempre “criados juntos”. Dois anos depois, mais uma criança nasce, também filho de Felipe e Daia. Ainda, outras crianças circularam na Comuna, as quais não estavam no momento de minha pesquisa. Levando em consideração a necessidade e um desejo de ter um espaço para as crianças e para o compartilhamento do cuidado, foi criada, então, a proposta da “Ciranda”.

“Ciranda”, é como chamam a prática na qual as crianças permanecem nos turnos da manhã e da tarde, sob a responsabilidade de um adulto, que varia de acordo com um plano de revezamento acordado no grupo. À noite, em geral, as crianças dormem nas casas de seus genitores. Eventualmente, quando algum adulto precisa ir à cidade, elas pernoitam em outra casa, conforme combinação anterior. Importante ressaltar que não

existe um local definido para a Ciranda, uma vez que diferentes adultos são responsáveis por ela, podendo acontecer no interior das casas, num lugar externo, como em uma caminhada no mato ou em volta da barragem. Em resumo, recebe o nome de “Ciranda” o momento em que as crianças estão juntas ao adulto responsável naquele período, sendo variáveis, portanto, as atividades, assim como o local em que ocorre. Em dias de chuva, por exemplo, a Ciranda pode significar ficar em casa e assistir a um filme ou brincar livremente. Não existe uma atividade a ser necessariamente cumprida por todas as crianças, alternando conforme a orientação do adulto responsável, as condições meteorológicas, os materiais disponíveis no momento (como papéis, tintas, “barrinho”, instrumentos musicais). O adulto também pode cumprir o papel de mediador de algum possível conflito entre as crianças, sem propor alguma atividade coletiva específica. Além disso, também é responsabilidade desse adulto levar as crianças até a cozinha coletiva nas horas do almoço e do lanche.

Como já comentei anteriormente, a Comuna Pachamama configura-se como uma dissidência anarquista dentro de um assentamento do MST, por isso, determinadas práticas lá observadas se aproximam a algumas que podem ser consideradas clássicas do movimento, mesmo havendo tentativas de constantes reformulações. A Ciranda, por exemplo, é muito comum nos assentamentos do MST, vinda de um de seus pilares, a educação. Para o movimento, educação não é sinônimo de escolas formais, uma vez que se entende ser possível construir processos educativos independentemente de um espaço físico específico, na medida em que se compreende que eles são pautados na vida, ou, segundo a perspectiva do movimento, na luta e nos conflitos sociais (Dalmaz & Scarmocin, 2012)<sup>59</sup>.

As Cirandas foram concebidas em um contexto em que muitas mães/mulheres do MST queriam participar ativamente das ações do Movimento, mas tinham que deixar seus filhos ainda pequenos em lugares seguros. Ainda, queriam propor uma lógica que não reproduzisse o funcionamento e a concepção das creches enquanto “depósito de crianças”. Segundo as autoras (Dalmaz & Scarmocin, 2012), as Cirandas remetem à cultura popular, às danças, às brincadeiras, à cooperação, à força simbólica do círculo, ao coletivo e ao ser criança, sendo conduzidas por pessoas com formação em educação. Diferentemente do modelo do MST de Ciranda, contudo, na Comuna a circulação das

---

<sup>59</sup> As autoras Dayane Santos Silva Dalmaz e Daiane Scarmocin (2012), pedagogas e alunas, naquele ano, de uma especialização em “Educação no campo”, analisam a “Ciranda” do MST enquanto uma proposta de educação infantil do movimento, com importante papel na formação política das crianças.

crianças é assumida por qualquer pessoa que compõe o espaço, independente de sua formação.

Ainda, esse compartilhamento de cuidado não se dá apenas na Ciranda, tampouco se restringe às crianças, mas se desdobra em uma série de outros cuidados cotidianos. A Ciranda é uma atividade que exige um planejamento e uma pré-combinação tanto quanto outra, seja plantar, tirar o leite de vaca, organizar os dias que se vai à cidade, arrumar, eventualmente, alguma peça estragada, construir, molhar a horta, entre outras. A forma como a divisão de tarefas é organizada na Comuna faz com que, a pessoa responsável pela Ciranda naquele dia, seja a mesma que irá tirar o leite da vaca no início da manhã e no final da tarde. Ou seja, antes das crianças chegarem, por volta das 6h ou 7h da manhã, é necessário se dirigir até a estrutura reservada para ordenhar a vaca, chamar esses animais (para chamar as vacas é preciso fazer um barulho que imita um mugido), prender a cabeça das vacas na estrutura de madeira para deixá-las paradas, sentar em um banco, posicionar um balde embaixo da vaca e ordenhá-la. O mesmo processo é feito no final da tarde.

Por já estarem habituadas à rotina da ordenha, inclusive no sentido físico (sem a ordenha, as tetas das vacas ficam cheias, incham e elas sentem dor), em geral, no horário próximo ao de costume, as vacas já se aproximam da estrutura, com exceção de quando estão com pouco leite. Para o momento de tirar o leite, é necessário que a vaca esteja se sentindo tranquila e, aparentemente, elas se agitam com a presença de muita gente. Pude observar esse fato em um final de tarde, em que estava com as crianças na Ciranda e me aproximei para acompanhar com elas o processo de ordenha. Era perceptível o incômodo das vacas, que o demonstravam com movimentos inquietos das patas e mugidos.

Para o consumo do leite na Comuna Pachamama, conta-se com duas vacas-leiteiras. Esse processo envolve desde a compra da vaca, à construção da estrutura para tirar leite, hormônios e outros estímulos dados às vacas para elas seguirem produzindo leite, cerca elétrica, cerca de fio de arame<sup>60</sup> e barreiras para as vacas não fugirem, além

---

<sup>60</sup> Quando estava lá, no período da seca (junho de 2020), houve um dia em que as vacas haviam fugido, o que gerou uma comoção. Elas acabaram sendo encontradas no mato fechado. Naquele momento, o choque (cerca elétrica que impediria as vacas de fugirem) estava estragado, o que levou a um exercício de repensar essa estrutura. Participei do processo de reconstruir um pedaço da cerca que estava arrebentada. Para isso, precisamos de fio de arame liso novo, um torquês, um martelo, pregos e a tora de madeira para levantar o fio. Primeiramente, prendemos o arame (a carga positiva da cerca elétrica é distribuída nos

de utensílios e ferramentas para coletar, coar e armazenar o leite (panela, leiteira, balde, coador e geladeira para manter a temperatura). Depois, no momento do consumo, é utilizada a leiteira para ferver o leite, o coador para coar a nata e, ainda, a mamadeira para servir para as crianças. Quando a panela está vazia, depois que o leite já foi fervido, é comum os gatos fazerem uma visita para tomarem o que sobra nos cantinhos da panela, o que, inclusive, contribui para a higienização do utensílio. Posteriormente a isso, é necessário água/torneira/sabão/esponja para lavar tais objetos e repetir o mesmo processo no dia seguinte.

No intervalo de tempo em que estive na Comuna, em setembro de 2019, era período de chuvas. Na ocasião, Cotoco me explicou que cada vaca fornecia cerca de, cinco litros por dia. Quando tem bastante leite, também costumam produzir queijo com o excedente. Em períodos de seca, quando o pasto fica mais ralo e seco, as vacas tentam buscar alimento mais longe e, eventualmente, fogem. Da mesma forma que, se elas comem menos, também produzem menos leite, o que pode ocasionar essa “fuga” da ordenha, não havendo uma necessidade física de ter seu leite ordenhado com urgência. Lidar com o leite, portanto, faz parte da rotina da Comuna, é uma tarefa compartilhada como tantas outras e participa das redes de cuidado, integrando, nelas, o cuidado com as crianças.

Percebo que, primeiramente, o fato de haver a proposta do cuidado compartilhado das crianças e a “Ciranda” foi o que me motivou a pesquisar nesse campo. Ao longo do percurso, fui observando que ele se conecta com diversas outras práticas, como a aqui narrada, referente à ordenha, entre outras que serão relatadas mais adiante. Para refletir sobre esse trajeto, faz-se necessário pensar nos percursos e encontros etnográficos que permitiram minha inserção em camadas analíticas densas a partir do meu lugar de pesquisadora-mãe.

---

arames) em um mourão já instalado em uma cerca (o trabalho consistia em reparar). Diferentemente da construção da cerca, em que o cabo é passado através de um furo no mourão, nesse reparo colocamos o cabo na parte superior do tronco. Por isso, posicionamos onde o fio ficaria para fazer uma emenda, prendemos com um prego amassado com a ajuda de um martelo, e fomos desenrolando mais fio de arame até uma tora de madeira, que, primeiramente, estava na horizontal, sendo posteriormente levantada para que o fio ficasse alto. O torquês foi acionado, então, para torcer a ponta do arame e finalizar a tarefa.

### 3.5. Marcador geracional e o lugar da infância

Durante a minha permanência em campo, percebi que existem algumas demarcações do que constrói o “lugar da infância” nas dinâmicas cotidianas da Comuna. Uma delas, como já mencionado, é a Ciranda. É um espaço “oficializado” das crianças, onde elas se reúnem, brincam e fazem suas refeições, sob a responsabilidade de um adulto. Esse fato das crianças passarem seu dia “separadas” do trabalho dos adultos é uma questão recorrente nos debates entre os moradores da Comuna. Existe um desejo de inclusão das crianças em outros serviços, porém não é um consenso entre todos. Inclusive, em uma conversa, Cotoco comenta acreditar ser necessário dividir o “lugar do trabalho” e o “lugar das crianças”, reforçando que o primeiro envolve ferramentas, perigo, atenção, e que as crianças “ao redor” atrapalham.

Quando estive lá, percebi que, dificilmente, as crianças são incluídas, enquanto atividade coletiva, em serviços domésticos, como lavar a louça, cozinhar, fazer faxina ou se envolver diretamente no serviço rural. Acredito ser uma particularidade da Comuna, pois difere de outras lógicas comunitárias e rurais, em que as crianças costumam acompanhar e participar ativamente da vida do trabalho, sendo considerado um processo de aprendizado que prepara para a vida, como ocorre com as crianças do Baixo Tapajós relatado por Chantal Medaets (2018), em estudo que leva em conta as especificidades locais para debater normas educativas e práticas disciplinares desta comunidade.

Percebo que existe certa proteção e valorização da infância nas práticas da Comuna que podem ser percebidas em questões sutis, tais quais a Ciranda, o consumo de leite, assim como certos valores que, de algum modo, polarizam a comuna enquanto um “dentro” *versus* o “fora”.

Existe essa linha tênue, portanto, das crianças “atrapalharem”, mas, em simultâneo, serem protegidas e educadas com vistas à aposta num projeto político. Quando conversei com um dos moradores da Comuna sobre a possibilidade de realizar a pesquisa lá, ele informou-me que eu teria que estar atenta uma vez que nem todas as crianças que estariam ali eram de fato “da” Comuna. Contou-me que havia duas crianças cuja mãe morava no assentamento e o pai na Comuna, portanto, passavam a metade do tempo em cada casa. Segundo boatos, na casa da mãe eles teriam outros hábitos, que envolviam palmada, xingamentos, ofensas, preconceitos, o que levava a

uma influência negativa para as demais crianças “da” Comuna. Essa família com esses dois filhos não estava no momento do meu campo de pesquisa, então não cheguei a encontrá-los e, inclusive, eles haviam se mudado de assentamento alguns meses antes de eu chegar. Mesmo sem conhecê-los, percebi, em campo, que existe certo investimento numa infância “ideal” que não seria, supostamente, corrompida por influência externa.

As autoras Anete Abramowicz e Tatiane Rodrigues (2014), ao debater as possibilidades de descolonizar pesquisas com crianças, provocam o fato de haver, supostamente, uma infância “ideal”, uma vez que entendem que seria necessário “descolonizar” o processo de educação infantil. Descolonizar, para as autoras, seria “constituir experiências sociais e individuais singulares, que descentralizem, ou façam fugir os modelos e lugares hegemônicos que centralizam sentidos, norma, estética, saúde, entre outros, dominantes e que se constituam para além da lógica do capital”. A partir dessa afirmação parece que uma educação que incentive o compartilhamento, a vida autogestionada, com a da Comuna, esteja num caminho de “descolonizar”. Ao mesmo tempo em que, por essas ações, muitas vezes parece também que se coloniza de outras maneiras. De formas sutis esse rompimento pode criar uma fronteira de certo e errado, bom e ruim, em que se supervaloriza um modo de vida e muitas vezes não se enxerga outras possibilidades.

Descolonizar seria possibilitar maneiras de a criança interrogar a sua própria infância. Porém, os adultos também carregam crenças, saberes, verdades sobre si e sobre o mundo. Seria possível “resistir” a uma ideia de infância enquanto a perspectiva de mundo do adulto é, a todo o momento, reforçada e supervalorizada? As crianças podem ser criadas e educadas para além dos conceitos ditos hegemônicos e do mundo do capital, mas será que não seria uma forma de “recolonização” que se opõe ao “senso comum” da educação das crianças? Não se estaria hierarquizando crianças educadas de maneira “alternativa” em relação às demais?

É possível perceber certas fronteiras e aproximações do que se entende por adulto e por ser criança na Comuna. Aqui, não se busca polarizar essas categorias, mas entendê-las que estão atuando em relação. Algumas práticas e materialidades evidenciam esses distanciamentos, como o hábito de tomar leite. As crianças da Comuna, independente da idade, recorrem à mamadeira e têm o hábito de tomar leite

diariamente. Esta característica – de tomar leite – faz, ainda, com que não haja uma separação muito explícita entre as idades e entre o tratamento com as crianças. Percebo, também, que os pratos das refeições são servidos de maneira igual, independente das idades.

Acredito que esses pontos, que podem parecer sutis, vão posicionando, a partir da prática e da materialidade, o que é ser criança e o que é ser adulto no campo, para além de marcadores quantitativos de idade. Ainda, enxergo que existem tentativas de romper com certas normas sociais sobre a infância, levando em consideração que os adultos carregam crenças, modos de pensar e agir e, portanto, de cuidar e educar. Essas linhas posicionam o “lugar da infância” na Comuna criando e inventando o que é ser criança naquele contexto.

### **3.6. Uma etnografia localizada: reflexões de uma pesquisadora-mãe em e sobre o campo**

Esta pesquisa trata-se de uma etnografia em uma comuna rural, a partir do lugar de uma pesquisadora-mãe. Acredito ser importante pontuar esse lugar, na medida em que isso me possibilita 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 vulnerabilidades, 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. Eventuais birras, fases do desenvolvimento, como o desfralde, rejeição à alimentação e, também, negociações estiveram presentes ao longo da pesquisa. 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 vulnerabilidade permitiu-me apresentar em campo demonstrando minhas especificidades, para além de uma “pesquisadora”. Ali, estava sendo mãe o tempo todo, mostrando minhas fragilidades, 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 Mel 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. 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.

Um atravessamento presente da maternidade no processo da pesquisa foi o desfralde da minha filha. Na primeira ida mais prolongada ao campo, em setembro de 2019, Mel estava com três anos e meio de idade e já não usava mais fraldas durante o dia. Já tínhamos começado a tirar a fralda noturna, já que, mesmo dormindo de fralda, ela sempre deixava “vazar” um pouco. Isso porque já não existiam fraldas comercializáveis do tamanho dela, que foi sempre uma criança grande. Porém, em nossa casa, tinha a prática de usar a capa de colchão. Portanto, se em algum momento vazasse urina, bastava acordar, tirar o lençol e a capa, colocar na máquina, estender, esperar secar e, enquanto isso, colocar outra capa no lugar.

Já na Comuna, não havia essa possibilidade. Caso o xixi vazasse, seria necessário deixar o colchão secando no dia seguinte, sem contar que teríamos que seguir a noite em um colchão molhado. Portanto, passei a colocar fralda nela novamente. Assim, percebo que a experiência da Comuna influenciou o processo de desfralde pelo qual estávamos passando. O que eu tentava fazer era ouvir quando ela fazia xixi ao longo da noite e trocar a fralda com ela dormindo, o que parece ter funcionado. Sim, a sensibilidade de escuta de uma mãe no meio da madrugada pode ser surpreendente!

Percebo que a nossa presença na Comuna tem especificidades, pois não temos os mesmos hábitos, como aqueles ligados à alimentação, ao modo de usar o banheiro, entre

outras práticas e rotinas do campo. Para Mel, era muito difícil urinar em “qualquer” lugar do campo sem se molhar, sendo necessário eu improvisar um jeito dela sentar - como em um balde. Em relação à alimentação, por mais que tenhamos hábitos que posso considerar “saudáveis”, também temos alguns específicos, como tomar iogurte e granola à noite e comer, frequentemente, algumas frutas. Lá, nem sempre foi possível convencê-la a comer o que era oferecido no almoço e no jantar, tampouco tínhamos acesso a alimentos mais industrializados e frutas específicas, que variam conforme a época do ano. Percebo que minha filha tinha no leite das vacas uma fonte de alimento e vitamina que pareceu saciá-la mais frequentemente que a comida.

Esse posicionamento de analisar como o lugar de pesquisadora-mãe se relacionou com o campo e o compôs, 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) e Puig de la Bellacasa (2017) de modo a elucidar as conexões das materialidades em diálogo com a ética e o método de fazer pesquisar.

### **3.6.1. Ética do fazer pesquisa, pensamento tentacular e *touching visions***

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 há uns quinze passos da casa, dobrar as roupas de cama, colocar o colchão na vertical atrás do baú, 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 minha rotina enquanto estivemos na Comuna Pachamama de maneira parecida do que ocorreria se estivesse em minha casa, ainda que com as especificidades do lugar. As

tarefas diárias, da “rotina”, a artesanaria do cotidiano falam, a uma só vez, do cuidado e dos modos de pesquisar.

Por mais que tenham coisas que façamos “sempre igual”, reflito sobre como eu, enquanto pesquisadora, estava atuando em relação às minhas tarefas diárias. Talvez, na minha casa, deixasse a louça um pouco para depois ou acumulasse roupa em um canto. Naquele espaço coletivo, procurei que a minha presença não fosse 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 – como uma refeição que deu errado ou um momento em que optei por descansar ao invés de ficar ao redor das crianças, que serão relatados em seguida. Contudo, se estamos pensando o cuidado enquanto prática que articula elementos heterogêneos e que imprime a essas articulações certas estabilidades contingentes (Mol, 2008), o fazer diário coloca em ação as infinitas possibilidades de o cuidado atuar e a sua capacidade de engajar coisas.

A partir dessa narrativa sobre o “cuidar do lugar”<sup>61</sup> (Metzger, 2014), é possível refletir sobre a ética do fazer pesquisa, uma vez que esse conceito se relaciona também com a ética de conviver e viver junto. Joanna Latimer e Maria Puig de la Bellacasa (2013) sugerem que existe uma ética que perpassa engajamentos diários de cuidado. As autoras dialogam a respeito das práticas diárias referentes às pesquisas bio-científicas, mas acredito que possamos 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 & Puig de la Bellacasa, 2013) estão focando em situações de agência de mudanças/ em movimento (*moving agency*), onde 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

---

<sup>61</sup> Será mais bem explicado no item 4.2, da terra e do solo.

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 um conjunto de engajamentos materiais que compõem a ética. Voltemos ao dia em que, supostamente, não havia participado de nenhuma atividade diretamente coletiva. Eu vinha me relacionando com um conjunto de objetos e práticas que compõem a Comuna Pachamama. Realizar as tarefas cotidianas e coletivas significa 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 & Puig de la Bellacasa, 2013). 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 tal, 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 e pesquisadora. Aqui, entendo essas identidades não enquanto “fixas”, mas como constitutivas dos sujeitos, por isso, entendo que o fazer pesquisa

também me constitui e me torna, ao longo desse processo, mais próxima da categoria “pesquisadora” do que quando iniciei essa empreitada.

Defendo que esta tese 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 “parentescos” (*make kin*). 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 relacionado academicamente neste processo. Por isso, entendo que esta tese, que se atém à categoria e à temática do cuidado, a partir da situacionalidade de uma pesquisadora-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<sup>62</sup>. Ao fazer essas conexões, estaríamos criando uma estratégia do Chthuluceno, conforme discutido no capítulo 2, para imaginar um mundo em que haja uma ecojustiça multiespécies, ou seja, onde essas relações, conexões, parentescos, ultrapassem a categoria humano e englobe tudo aquilo que alcançamos, tocamos, pensamos.

O corpo tentacular 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 construindo mundos juntos. Não somos seres individuais, e esses tentáculos estão vinculados a nós como uma extensão dos corpos.

---

<sup>62</sup> “My purpose is to make “kin” mean something other/more than entities tied by ancestry or genealogy” [Minha proposta é para fazer “kin” significar algo diferente/a mais do que entidades ligadas à ancestralidade ou genealogia] (Haraway, 2016, p.103). Haraway está sugerindo que as relações não sejam efeitos consanguíneos ou de parentesco. Inclusive, faz um “jogo” de palavras com “kin” e “kind” [gentil/ternura] e aponta que teriam muitos outros ecos de parentescos, sem, necessariamente, suporem vínculos de nascimento.

Nas palavras de Haraway (2016), os tentáculos “fazem ligações e separações; eles fazem cortes e nós; eles fazem a diferença; eles tecem caminhos e consequências, mas não determinismos; estão, ao mesmo tempo, abertos e amarrados de algumas maneiras e não de outras.”<sup>63</sup> (Haraway, 2016, p.31 – tradução livre). E para cultivar essas redes tentaculares, Haraway (2016) sugere o conceito de “**response-ability**” [habilidade de resposta], ou seja, a capacidade de agir, ao fazer coletivos, a criar essas conexões, ainda, enquanto uma “ecologia das práticas”<sup>64</sup>. Ressalta-se que enquanto prática Haraway (2016) se refere, nessa obra, ao pensar. De acordo com a autora, 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 “naturalcultural” 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 me remetem, 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 estou partindo de um lugar de pesquisadora-mãe, acredito que, ao dialogar com Haraway (2016) a respeito do pensamento tentacular, é possível propor essa metáfora de que, para uma pesquisa ser possível, é necessário nos vincularmos a diferentes apoios, com muitos braços, pernas ou tentáculos.

Ainda, em diálogo com Puig de la Bellacasa (2017), pontuo 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

---

<sup>63</sup> “The tentacular ones make attachments and detachments; they make cuts and knots; they make a difference; they weave paths and consequences but not determinisms; they are both open and knotted in some ways and not others” (Haraway, 2016, p.31).

<sup>64</sup> Conceito de Isabelle Stengers, que será retomado adiante.

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 dando sentido a políticas imperceptíveis nas práticas cotidianas, como nos sugere Puig de la Bellacasa (2017). Relembro momentos em que o toque esteve diretamente relacionado ao meu pesquisar, como quando as crianças “subiram” em mim em um momento que buscava descansar (descrito em 4.1.4), o toque em relação à prática do barrinho (descrito em 4.2.2), que se trata de moldar a terra argilosa coletada próxima da barragem, o toque nas plantas enquanto estava tirando inços da horta e lidando com as ardências das urtigas, o contato direto dos insetos com o meu corpo, carregar lenha, se banhar, entre outras cenas que serão relatadas em seguida.

Nesse sentido, esta pesquisa dialoga não apenas com a proposta de um método tentacular (Haraway, 2016), mas também 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 afeição inofensiva nem mesmo intrinsecamente boa ou agradável. Mais adiante, irei relatar uma cena em 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 a 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.

Recapitulando sobre a vivência no campo e a escrita da tese, percebo que o tempo em que estive na Comuna Pachamama me fez estar presente naquele espaço de maneira intensa. “Be truly present” [ser/estar verdadeiramente presente] (é um pré-requisito para ficar com o problema, adverte Haraway (2016, p.1). Para a autora, isso não significaria apenas estar presente em eventos devastadores ou apocalípticos, mas como criaturas entrelaçadas em configurações inacabadas, ou seja, estar verdadeiramente presente é atentar ao processo de construção de lugares, tempos, matérias, significados.

Os dias em que estive em campo me “desliguei” do exterior. Diminuí drasticamente o uso do celular e as relações com as pessoas “de fora”. O acesso à *internet* não era fácil, mesmo existindo em alguns pontos da Comuna, especialmente na casa roxa, onde fica o receptor de sinal. Além disso, pela rotina ser intensa e compartilhada, me restava pouquíssimo tempo para me lembrar de consultar o celular. Quando conseguia me isolar, aproveitava para escrever em meu diário de campo. Viver intensamente aquele cotidiano, um “thick present” [“presente denso”] (Haraway, 2016)<sup>65</sup>, inclusive, dava uma sensação de leveza, de ausência de preocupação com o exterior, o que contribuiu para a minha imersão no campo.

### **3.6.2. Situando a não neutralidade do campo**

Algo que percebi ao longo do processo de pesquisa e que resolvi, inclusive, comentar com os moradores da Comuna, foi em relação a alguns atravessamentos de gênero e sexualidade que, por um momento, geraram-me um desconforto e se transformaram num ponto reflexivo. Como relatado anteriormente, no histórico, a Comuna foi fundada por cinco homens e as duas mulheres que vivem lá foram ou são companheiras de algum homem morador da Comuna. Essa questão, de alguma forma,

---

<sup>65</sup> Haraway (2016, p.2) aposta no conceito de “thick present” para pensar o Chthuluceno. A palavra “Chthuluceno”, segundo ela, é um composto de duas raízes gregas (*khthôn* e *kainos*), sendo que “kainos” significa “agora”. Ela aponta que “kainos” é num sentido de “thick, ongoing presence”, presença espessa e contínua, com hifas (filamentos de células) infundindo todos os tipos de temporalidades e materialidades.

se expressou em alguns momentos e cenas, o que me levou a sentir que aquele era um lugar, majoritariamente, masculino. Percebo que essa “masculinidade fundadora” produziu efeitos e se expressa em alguns pontos.

Porém, essa não foi a minha primeira impressão. Lembro que uma das coisas que me chamou atenção, na primeira vez que estive na Comuna, foi que as crianças não tinham um marcador de gênero “forte” em sua estética, sendo que eu, inclusive, fiquei um tempo chamando de “ela” uma criança que era um menino. Porém, conhecendo mais intimamente o contexto e o local, fui percebendo que a questão de gênero circulava com características particulares, sem essa suposta “não binariedade” que eu havia, primeiramente, observado. Em outra visita, em 2018, uma menina da Comuna veio me mostrar seu violão que estava com vontade de levá-lo para uma das atividades que aconteceriam no encontro da Primavera Libertária. Elogiei o instrumento e percebi que ela havia ficado desconfortável. O violão era pequeno, específico para crianças, rosa e tinha o desenho das princesas da Disney. Imediatamente, sua mãe, que estava perto, comentou que ela não havia gostado do presente dado por sua avó paterna, pois, no momento em que recebeu, seu pai questionou o fato de ser um violão rosa para meninas, uma vez que eles buscariam desconstruir esses papéis de gênero cotidianamente. Por ver que seu pai discutindo com sua avó devido ao violão, a menina passou a não se sentir tão à vontade com ele.

Outro exemplo é em relação a não deixarem as crianças assistirem filmes de “princesas”, mas estimularem filmes de super-heróis. Compreendo que a justificativa para essa prática é que filmes de princesa salientam uma lógica de realeza, monarquia, riqueza, aos quais a Comuna se opõe. Ao mesmo tempo, ao estimular filmes que, socialmente, são compreendidos enquanto “de meninos”, aquilo que é tido como “de menina” acaba sendo mal visto pelas próprias crianças. Ou seja, se estimula o que é aventureiro, heróico, mas se renega aquilo que pode ser compreendido enquanto frágil ou delicado, o que é possível perceber nas brincadeiras, inclusive. Em geral, as crianças têm preferências por brincadeiras de guerra, com arminhas, de Tarzan, de se empurrar, de lutar, usando espadas, envolvendo contextos de batalha entre “bons” e “maus”.

Em um episódio, Marti, de então cinco anos, molhou sua calça e me pediu para pegar outra em seu armário para ele trocar. Abri o armário e encontrei uma calça rosa que parecia ser do seu tamanho, o que gerou uma reclamação por parte dele e um

pedido para que eu pegasse outra. Fiquei refletindo sobre essa questão, pois, ao mesmo tempo em que as crianças (meninos e meninas) têm cabelos compridos e, em princípio, se busca não haver, por parte dos moradores da Comuna, uma diferenciação em questões de gênero, percebo que a cor rosa causou um desconforto na criança, assim como outras coisas e comportamentos associadas ao “feminino”.

Em outro episódio, as crianças estavam em casa brincando de lutinha, quando, de repente, Maya ficou triste e comunicou que não queria apenas brincar de guerra, pois tinha vontade de dançar balé e de ter uma roupa de bailarina. Após esse assunto ser acionado, as crianças começaram a conversar sobre cores e todos falaram que não gostavam de rosa. Marti pergunta por que as pessoas da Comuna não gostavam de rosa, mas não obteve resposta.

Percebi, naquele momento, que as próprias crianças se questionaram sobre algumas práticas, não sei se pelo fato de eu estar lá e estimular alguns outros sentidos, como a dança ou outros atravessamentos estéticos. Senti que, no momento da cena, foi possível alguma reflexão por parte deles sobre gênero na Comuna. Acredito ser interessante esta análise, não como uma maneira de apontar que eles não estariam, supostamente, cumprindo aquilo que se propõem sobre diminuir as barreiras de gênero na infância, mas, para mostrar que, por uma lógica social de matriz heterocisnormativa, o supostamente “neutro”, acaba sendo, majoritariamente masculino.

Trazer esta reflexão às questões do campo serve para marcar que atua no local certa lógica heterocissexista, mesmo que aqui não seja a intenção apontar, comparar ou relacionar marcadores sociais ao longo da análise desta tese, eles estão atuando, inextricavelmente. Ao localizar a pesquisa no campo de estudos de gênero e feminismos, é necessário fazer esse apontamento para que não se olhe para esse local como supostamente “neutro”. Por isso, não só é necessário situar o lugar de pesquisadora, com características que me atravessam, mas também do campo, quando nos referimos às questões de sexualidade, raça e gênero.

Ainda, em relação aos atravessamentos de raça, percebo também como a branquitude opera na Comuna. Lá, o compartilhamento do cuidado acontece não como uma prática que perpassa gerações (como em comunidades indígenas e alguns quilombos), mas enquanto uma posição política que se opõe aquela a qual eles estiveram habituados em suas famílias brancas, algumas delas caracterizadas como “de

colonos<sup>66</sup>”. Existe, portanto, uma tentativa de rompimento de certas lógicas geracionais, sendo, também, as práticas e os ensinamentos com as crianças, ou seja, na infância, uma aposta desta quebra. Aqui, não estou tomando a branquitude (Bento, 2002), apenas em seu aspecto fenotípico, mas enquanto um lugar situado de relações, narrativas, privilégios, que se atravessam a questões raciais, simbólicas e materiais. Na Comuna, por mais que haja dificuldades atravessadas ao lugar social de ser um trabalhador rural, é perceptível que existe um diferencial e uma especificidade em relação a outros moradores do assentamento marcados pela negritude e pela pobreza que se atravessam a questões de raça e também sociais, tais quais profissões e contatos anteriores à vida rural, levando em consideração que alguns moradores da Comuna já frequentaram o ambiente universitário e já tiveram uma vida urbana anterior à vida rural.

Neste capítulo preocupei-me, portanto, em situar o que é a Comuna Pachamama, seu histórico, seus atravessamentos em relação aos marcadores sociais da diferença, considerando suas características marcantes e suas especificidades. Ainda, situei o meu lugar de pesquisadora-mãe que me possibilitou ter um olhar privilegiado no que se refere às práticas do cuidado. Também, enquanto um recurso metodológico, relacionei conceitos que se atravessam ao longo desta tese que dizem sobre uma etnografia e um fazer pesquisa que consideram as materialidades e suas interdependências, como serão apresentadas no próximo capítulo.

---

<sup>66</sup> Devido à colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul, no século XIX, o termo “cara de colono” pode se referir aos descendentes dessas duas nacionalidades, sendo pessoas brancas e, majoritariamente, loiras.

#### **CAPÍTULO 4. O cuidado enquanto prática articulatória das materialidades**

A vivência na Comuna Pachamama, somada à influência teórica das autoras e autores materialistas e os conceitos que se atravessam à ideia de ecologia, contribuíram para que eu olhasse intimamente para como os agentes humanos e não humanos estão performando o cuidado, assim como estão relacionados pelo cuidado enquanto uma prática articulatória. Desse modo, busquei ter um olhar sensível para a coletividade da Comuna, incluindo objetos, ferramentas, assim como “elementos” e enxergá-los como parte de uma ecologia que, para o cuidado acontecer, perpassa relações de interdependência de todos esses “entes” terrestres.

Para expor esse processo, dividi este capítulo em alguns “elementos”, para, então, contar cenas que vivenciei, presenciei, compartilhei e também ouvi. Compreendi enquanto protagonistas das cenas não apenas as pessoas que vivem na Comuna, mas todos esses atores que, como sugere Latour (2020), são “Terrestres” e que estão atuando/performando em tempo integral. Terrestre aqui é referenciado para não partir da ideia de “elementos da natureza”, enquanto uma suposta fixidez. Para deslocar a concepção de uma natureza fixa ou de uma anterioridade desses agentes, estou chamando de “elementos” aqueles que são construídos e ressignificados constantemente através da vida comunitária. Para o cuidado ser possível, não são apenas os humanos que cuidam das coisas, tampouco das crianças, mas os “Terrestres” também atuam com o cuidado – o fogo cuida, a água cuida, o solo cuida. Assim, a partir da compreensão de como esses atores se articulam, constantemente e relativamente, é possível pensar em uma rede de cuidado compartilhado, uma prática coletiva, um modo de vida que cria conexões inventivas (*inventive connection*) como uma prática de viver e morrer bem (Haraway, 2016, p.1), a todo o instante.

Essas conexões inventivas são a maneira de cumprir a tarefa de “make kin” [fazer parentes, criar parentescos inventivos], uma vez que o cuidado está atravessado a uma “prática especulativa daquilo que é possível” (Puig de la Bellacasa, 2017). O que é

vivido perpassa a uma lógica da tentativa e erro, tentativa e acerto, ou das constantes tentativas. Segundo moradores da Comuna, a suas vivências podem ser consideradas um “laboratório”. Quando me falaram isso, estavam referindo-se especificamente a prática da plantação, uma vez que a maior parte dos integrantes da comunidade não é oriunda do meio rural e tiveram que aprender fazendo (*doing*<sup>67</sup>) (Mol, 2008) as formas de “lida”<sup>68</sup> nesse ambiente, buscando, fundamentalmente através da coletividade e aproximação da terra, as maneiras de cultivar seu próprio alimento. Mas, ainda, eu ampliaria essa visão de “laboratório”, que eles mesmos trouxeram, para pensar não só a prática ligada ao solo, mas a prática da vida coletiva como um todo.

E o que seria essa prática coletiva “como um todo”? Aqui, elegi alguns elementos terrestres, algumas materialidades, que se relacionam, cotidianamente, com o coletivo. Tais quais: a água, o fogo, a madeira, a terra ou o solo e o lixo. Esses atores fazem parte de uma rede comunitária ou tentacular, que o cuidado com as crianças se atravessa, mas não se resume. Isso porque, para a Comuna existir, além de sua trajetória de conquista da terra, tudo foi construído, desde o princípio, por quem lá habita ou já habitou. Por isso, aparece também, articulado neste capítulo, o tempo cronológico interligando diversos elementos e práticas. As pessoas que vivem na Comuna tiveram que criar maneiras, a partir de suas vivências, para pensar suas sobrevivências, mantimentos e construções.

Não foi apenas o deslocamento territorial das pessoas que se apresentou como uma dificuldade nesse ambiente. Ou seja, mesmo aqueles que já haviam tido uma experiência rural anterior e deslocada do meio urbano não, necessariamente, saberiam como viver na Comuna Pachamama. Esse local requer uma especificidade. Segundo Jorge, morador da Comuna, aqueles que tiveram formação técnica, ou mesmo vivência campesina anterior, foram obrigados a rever seus conhecimentos, pois estavam frente a um lugar completamente singular aos que estavam acostumados a “romantizar”<sup>69</sup> quando se fala em viver da terra.

---

<sup>67</sup> Para Mol (2008), o momento em que as coisas passam a ter existência é chamado de “doing”.

<sup>68</sup> O termo “lida” é utilizado frequentemente pelas pessoas moradoras da Comuna. Significa um esforço, um empenho, um trabalho. Quando dizem “estou na lida”, significa dizer que estão trabalhando.

<sup>69</sup> Termo utilizado por Jorge para se referir a um suposto ideal da possibilidade de se alimentar e se manter financeiramente, exclusivamente, de alimentos envolvendo plantação e colheita.

O espaço da agrovila<sup>70</sup> foi eleito no início da comunidade por uma questão estratégica de segurança e sobrevivência: o lugar é cercado por todos os lados por densas florestas nativas e possui uma barragem grande o suficiente para abastecer de água a comunidade durante todo o ano. Essa é a parte positiva, pois tem água em abundância e um espaço completamente protegido dos agrotóxicos que cada vez mais tomam conta da região, além de visitas inesperadas e possíveis furtos. O aspecto negativo da agrovila (e somente da agrovila) é o solo. O solo da agrovila da Comuna Pachamama é constituído de matéria argilosa e lençóis de água salobra, o que dificulta a prática do plantio de lavouras e hortas naquele espaço e, também, impede de ter poço artesiano<sup>71</sup>.

Ou seja, não seria possível olhar para o cuidado com as crianças, sem considerar os meios básicos de sobrevivência, como tomar banho, beber água, se alimentar, morar. E aqui, não iremos enxergar essas ações enquanto “estruturas” fixas, mas enquanto práticas que estão constantemente sendo pensadas, reelaboradas e performadas. Acredito que essa análise descentraliza o agente “humano” e passa a colocar em evidência as condições materiais do cuidado - existe a especificidade do solo da Comuna, suas condições meteorológicas, suas construções. Como seria possível pensar no cuidado com as crianças, sem pensar como esses elementos se articulam? Para isso, irei trazer cenas, experiências, histórias, sejam elas acontecimentos cotidianos ou situações de imprevisibilidades, que dialogam com os mais diferentes atores para que possamos enxergá-los em conexão, a partir de uma ótica ecológica da prática do cuidado.

## **4.1. Da água**

### **4.1.1. Descrição de como ter acesso à água na Comuna**

Existem quatro formas de ter acesso direto à água na Comuna. Uma delas é através da barragem: A barragem é uma barreira artificial, feita em cursos de água para

---

<sup>70</sup> Agrovila é o espaço em que estão localizadas as casas das pessoas moradoras da Comuna, assim como a cozinha coletiva, a caixa d'água e a horta. Poderíamos entender enquanto a “estrutura” da comuna, considerando que além da agrovila é onde ficam as plantações de arroz e a área com as caixas de mel.

<sup>71</sup> Já tentaram escavar um poço artesiano na Comuna, porém, como resultado, tiveram duas brocas diamantadas quebradas e chuveiros queimados após a água passar pela resistência e acumular sais no aparelho, devido ao alto nível de salinidade.

a retenção de grandes quantidades de água. A sua utilização é, sobretudo, para o abastecimento de zonas residenciais, agrícolas e industriais. No caso da Comuna, a barragem que ali existe foi feita pela fazenda ao lado, sendo, portanto, o “limite” dessas duas áreas - seu uso compartilhado é consentido. A área da barragem é acessada em diversos contextos, como para buscar lenha ou terra, para ter acesso ao mato, para se banhar, para passear apenas, ou, eventualmente, para buscar algum animal perdido. A barragem, para além do seu uso funcional, é também um lugar de contemplação - inclusive, as festas e acampamentos da Primavera Libertária são feitos em seus arredores. É nela que se pode ver o nascer do sol e o nascer da lua cheia. Quando a lua nasce, a sua luz reflete na água, o que torna aquele momento e espaço espetacular. Tem, portanto, um caráter paisagístico, além de funcional.

Então, imagine que você está na cozinha coletiva da Comuna e queira ir para a barragem. Terá que cruzar a horta, que está atrás da cozinha e passar por uma cerca próxima de onde se tira o leite da vaca e encontrar a seguir uma lomba/descida. Ao descer a lomba, encontrará no meio dela uma cerca elétrica para os animais não ultrapassarem. Na primeira vez que estive na Comuna, na Primavera Libertária de 2017, a Mel encostou-se à cerca elétrica enquanto estava de mãos dadas comigo, e eu que levei o choque. Assim, acabei construindo certa repulsa dessa cerca e tentando evitar passar por ali. Para ultrapassá-la quando está ligada, basta levanta-la na parte que tem uma cobertura azul de plástico, uma mangueirinha que é isolante ao choque, se abaixar e passar por baixo.

Depois de ultrapassá-la, segue-se o caminho lomba abaixo. Ao terminar o caminho para baixo, encontrará uma pequena ponte de madeira que cruza uma vala, então, sobe-se, de novo, porém mais brevemente. Ao lado direito, no sentido da cozinha para a barragem, existe uma construção antiga que foi o primeiro espaço coletivo. Trata-se de três paredes de madeira com uma abertura. Ela foi feita com a parte arredondada dos troncos e não tem uma estrutura esteticamente muito “reta”. Tem, em seu centro, uma mesa de madeira e alguns bancos e prateleiras, também de madeira. Atualmente, esse espaço foi transformado em um lugar para a Ciranda das crianças, chamado de ateliê, porém é pouco utilizado, por ser perto da barragem, por ser frio, por não ter paredes, por ser mais difícil de manter as crianças “unidas” naquele espaço. Ao mesmo tempo, tem muitos brinquedos, alguns brinquedos quebrados e sucatas que ficam guardados em grandes sacos de arroz.

Depois de passar por esse espaço, deve-se cruzar outra cerca, para, então, chegar à barragem. Ao chegar, é possível ter uma visão de extensão de água horizontal, sendo possível enxergar onde ela começa e onde ela termina. Na frente, se enxerga a área da fazenda vizinha. Eventualmente, algumas pessoas aparecem ali e, frequentemente, o lugar é frequentado por vacas. É uma fazenda na qual trabalham peões, então não existe um contato direto com o proprietário. Neste lado da barragem, existem também alguns matos fechados, florestas, o que bloqueia a amplitude da vista para fazenda ao lado.

Quando estive na Comuna em junho de 2020 era um período de seca. Naquele momento, foi possível caminhar “dentro” da barragem, devido ao baixo nível d’água, e enxergar muito troncos que na época da cheia estavam submersos. A vista e a experiência que se tem na barragem, dependendo da quantidade de água, são totalmente diferentes. Senti como se estivesse caminhando em um museu a céu aberto e aqueles troncos para fora da água eram obras de arte, simbolizando diferentes animais ou peças abstratas. Aquela paisagem estava conversando com o momento presente.

Mas, a barragem não serve apenas para se banhar diretamente ou para irrigar plantações. Ela é a fonte de água para as torneiras e chuveiros de toda a Comuna. É a partir dela que se enchem as caixas d’água. Existe uma bomba que “puxa” a água da barragem para que seja possível tomar banho, lavar roupas, lavar a louça, irrigar a horta. Para essa bomba funcionar é necessária energia elétrica. A bomba é, portanto, um sistema elétrico e um sistema hidráulico. Trata-se de uma bomba submersa que deve ser manuseada de tempos em tempos para não afundar e estragar.

Como ela funciona? Uma cisterna que fica na parte inferior, vai transferir água através de um motor para um tanque na parte superior (caixa d’água). Primeiro, se tem uma tomada que está alimentando um disjuntor, depois um interruptor, que, ao ser acionado, vai transferir energia para a chave da bóia. O motor é acionado e começa a pegar a água que está na cisterna (inferior) e transferir para o tanque na etapa superior. Podemos entender que o motor “chupa” ou “puxa” a água. Importante ressaltar que não existe uma boia superior na caixa da água central da Comuna, então se o botão da bomba não é desligado, ele continua trabalhando até transbordar. Quando a água chega à caixa d’água central (a da cozinha coletiva), existe um desvio, em forma de uma alavanca, sendo necessário puxá-lo caso queira que a água vá para outra casa.

Para ligar e desligar a água da bomba deve-se descer até um poste de luz (perto da barragem), onde está o interruptor. Deve-se fazer, então, esse caminho relatado anteriormente, de descer a lomba, passar pela cerca elétrica, até chegar ao poste de luz e acionar o interruptor, pelo menos duas vezes por dia (uma vez para ligar e outra para desligar). Quando se vai à noite, em geral, necessita-se de uma lanterna para auxiliar a visão, a não ser que seja uma noite com a lua bem cheia ou bem estrelada, uma noite iluminada.

Em relação à água que vem da barragem, não existe um consenso na Comuna sobre o uso ser ou não para o consumo. Existem pessoas que não a utilizam tampouco para cozinhar, escovar os dentes ou beber, utilizam apenas para lavar – tomar banho, lavar a louça e roupa e regar as plantas. Já outras pessoas utilizam fervida para o consumo, como fazer comida, chimarrão, café. Para escovar os dentes, existem pessoas que utilizam diretamente da torneira, já outras preferem utilizar a água do poço com um copo. Um dos motivos pelos quais não seria indicado para o consumo, é porque a água que vem da barragem é “salobra” (água salobra é aquela que apresenta mais sais dissolvidos que a água doce e menos que a água do mar, é considerada um meio-termo entre a água salgada e a doce).

Essa questão entraria, portanto, nas outras formas de ter acesso à água na Comuna. Quando se refere água para o consumo, o principal meio é através do poço artesiano que existe na sede do assentamento<sup>72</sup>. Um poço fundo de pedra. Diferentemente dos poços mais “tradicionais”, não existe um balde com um cabo. Neste poço existe uma torneira com uma boia que mede o nível da água e puxa a água para cima, parecido com o sistema da bomba d’água. As pessoas do assentamento, então, devem ir até lá, preferencialmente de carro ou com algum outro transporte, para encher grandes galões azuis ou brancos, de, aproximadamente, dez litros.

---

<sup>72</sup> A sede do Assentamento Madre Terra fica a uma distância de, mais ou menos, uns 30 minutos de caminhada da Comuna Pachamama. A sede trata-se da casa do antigo proprietário da Fazenda Santa Rita. É uma casa grande que, atualmente, está ocupada por uma família que teve sua casa afetada pela chuva. Lá, eles têm um mercadinho que vende bebida alcoólica, como cerveja e vinho, salgadinhos, bolachas, fósforo, isqueiro, tabaco, entre outros produtos de “conveniência”. Essa família alojou um porco em uma das peças. Segundo a Lisi, esse porco é da família e as meninas da família tem um afeto por ele, pois quando eram crianças tratavam-no como um animal doméstico. Hoje em dia ele está bem grande e mais velho, e fica naquele espaço fechado comendo e fazendo suas necessidades. A casa tem uma varanda com um piso frio com uma cor terrosa, um piso que identifico como igual à casa do meu avô na minha infância.

Para servir água potável no dia a dia é necessário, portanto, levantar e virar aqueles galões, um tanto quanto pesados. Algumas vezes, fui servir um copo d'água e acabei virando um pouco para fora - ação que, inclusive, minha filha, Mel, chamou minha atenção, no sentido de perceber que eu estava servindo de maneira “errada”. Existe a possibilidade de, ao invés de servir diretamente um copo d'água, servir uma jarra um pouco maior que um copo, de dois litros, para ir tomando ao longo do dia. Percebi o quanto o fato da água não ter uma acessibilidade tão “simples” influencia o consumo. Quando é um pouco difícil servir, conseqüentemente, percebo que acabo por ingerir menos água. Percebo que deixar a água nos galões também dificulta a acessibilidade para as crianças tomarem quando desejam e acabam pedindo para os adultos servirem-lhes.

Outra forma de ter acesso à água é através do caminhão pipa, caso esteja em uma época de seca e o poço da sede não esteja dando conta das demandas do assentamento. Tem um refrigerador dentro do galpão que está armazenada a água do último caminhão pipa que visitou a Comuna que, devido a sua organização e ao racionamento, raramente é consumida. A quarta e última forma de coletar água que eu identifiquei foi através do armazenamento d'água da chuva, deixada em caixas a céu aberto que podem ser utilizadas para regar as plantas, por exemplo, ou alguma limpeza externa.

#### **4.1.2. “Intra-ação” e escolhas não individuais**

Em setembro de 2019, o período do campo que estivemos na Comuna, era uma época de cheia. Havia chovido intensamente antes de chegarmos e, enquanto estávamos lá, choveu novamente por vários dias. Antes de a chuva começar, tiveram dias bem abafados, o que despertou a possibilidade e interesse das crianças se banharem na barragem. Porém, devido ao elevado nível d'água e à correnteza, os adultos não permitiram que as crianças tomassem banho, o que leva à seguinte cena:

*Em uma tarde de sol, anterior à chuva de muitos dias, eu e o Jorge fomos para a barragem com as crianças para passear e curtir o dia. Ir até a barragem é um passeio que exige que tenham adultos juntos, pois além do perigo da água, para chegar até lá é um longo caminho que não se tem visibilidade para quem está na área da agrovila, além de passar pela cerca elétrica. A condição para o passeio seria que o banho não estava permitido, devido ao nível da água e o seu perigo. Depois de darmos a*

*justificativa do por que não seria possível se banhar, Amaru, de sete anos, tenta convencer do contrário. Ele argumenta que ele é da natureza e que a natureza não o vai o afogar, e ele afirma: “quem me fez, foi a natureza”. Ficamos em uma negociação constante tentando contrariar seu argumento.*

Esse debate levantado por Amaru nos ajuda a refletir sobre como a ideia de “natureza” é, comumente, estabelecida. Para ele, a natureza seria tudo uma coisa só – igualando-o com a água da barragem. Entendo que a perspectiva das materialidades ajuda-nos a desmistificar uma “igualdade” entre os agentes, compreendendo-os sempre em relação. Ou seja, não existe um agente “natureza” agindo em nome de uma entidade superior ou maior do que aqueles atores que, de fato, compõem a cena. Pensar ecologicamente não significaria igualar os agentes “Terrestres”, tampouco hierarquizá-los, mas refletir sobre como eles estão atuando, sendo as negociações e as escolhas, imbricadas ao cuidado, modos de performatividades possíveis. Bom, “eu sou a natureza, faço parte dela”, “quem me fez, foi a natureza”, a “natureza” age, nós enquanto humanos agimos, mas como pensar essa questão sem cair em uma “naturalização” do humano e, ainda, em uma “naturalização” do que é considerado “natureza”?

Ao dialogar com a proposta de Puig de la Bellacasa (2017) acerca das “questões de cuidado” (*matters of care*), é possível compreender que o debate sobre entrar ou não na água se estabelece enquanto uma “questão de cuidado” na qual estão em jogo diversos agentes: o vento, o nível da água, a temperatura, os amigos, os adultos, a água, a barragem. Ao negar que a criança entre na água, não se está partindo apenas de uma “questão de fato” (*matters of fact*, Latour, 2005), pois, por mais que possam existir evidências científicas e pesquisas que demonstrem os riscos de entrar em uma barragem com seu alto nível de água e correnteza, o que está atuando na ação de impedir Amaru de entrar na água é uma sensibilidade ligada a uma análise do contexto. O que se está cuidando, o que se está mantendo é, de fato, uma vida.

Para Mol (2008), a lógica do cuidado não inicia com processos individuais, mas sim, com processos coletivos, sendo a escolha constitutiva dessa lógica. Para a autora, a escolha não perpassa um livre-arbítrio, uma vez que se relaciona com as condições de possibilidades que perpassam os agentes não humanos. Essas condições de possibilidades criam as realidades possíveis, as ontologias, sempre no plural. Desse

modo, a escolha não está deslocada de um contexto, tampouco dependendo de uma lógica individual (Mol, 2008).

É importante enxergarmos os agentes humanos enquanto possíveis de escolher, a fim de contrapor uma noção que o sujeito seria “produto do meio”, apenas, sem levar em consideração as ontologias que estão atuando. Isso porque, esse “meio” nunca é uma coisa só. As possibilidades de relações são infinitas. Compreendo que a posição de um adulto em dizer “não” para a criança em um contexto como esse, não fala somente de uma moral de um bom ou mau cuidado, mas fala do que eu compreendo enquanto um princípio do cuidado: analisar a cena a partir do que a circunda e se posicionar frente às possibilidades que ela oferece.

Para Haraway (2011, 2016), essa possibilidade de escolher, é o que ela entende enquanto “**response-ability**” (se formos traduzir “response-ability” de maneira literal seria “resposta-habilidade”, o que significaria a habilidade/capacidade de responder ou de reagir a alguma situação. Ao mesmo tempo, a pronúncia de response-ability se aproxima de “responsibility”, que a tradução literal é responsabilidade). “Response-ability” se refere a uma sensibilidade ética e a capacidade de responder em conformidade (Weldemariam, 2020). Haraway (2016) define este conceito enquanto “cultivating collective knowing and doing” (p.34) [cultivar o saber e o fazer coletivos] e também enquanto “sympoiesis”<sup>73</sup> (*making-with/fazer-com*) (p. 58), enquanto uma resposta de “becoming-with” [tornar-se-com] de maneira que “o um e o outro” se fundem.

Ou seja, só existe a possibilidade de escolher quando os considerados “sujeitos e os objetos” se borram e agem mutuamente. Essa forma de compreender uma construção conjunta seria através do conceito trazido por Karen Barad (2003), de “intra-ação”. Nessa cena, ao invés de olharmos com uma suposta moralidade de ser, supostamente, certo ou errado se banhar na barragem, teríamos que inverter a lógica, e compreender que a barragem também se torna agente desse processo. Assim, a possibilidade da criança se banhar poderia significar também “a correnteza levar a criança”. Por isso, na

---

<sup>73</sup> Quando li o termo “sympoiesis” pela primeira vez, imaginei que Haraway (2016) estava fazendo referência direta a algum conceito da biologia. Mas não, é um termo próprio da autora, que significa que nada se faz sozinho, nada é realmente autopoietico ou auto-organizável: “Sympoiesis é uma palavra própria para sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos, situados. É uma palavra para “**worlding-with**” [fazer-mundos-com ou mundificar], em companhia. Sympoiesis envolve a autopoiese e generativamente, a desenrola e a estende.” (Haraway, 2016, p.58, tradução livre).

cena, a barragem, o vento e o nível da água atuam como parte da negociação e da escolha do adulto de proibir a criança de entrar na água.

A lógica de Karen Barad (2003, 2007), de realismo agencial, nos ajuda a visualizar essa ideia. Por mais que Barad tenha criado o conceito “intra” ou “inter” ação, ela parte de Haraway (2000) e suas ideias de conexões materiais e seus efeitos políticos que permitem reposicionar a materialidade das relações sociais em conjunto com as suas dimensões discursivas em termos de sua mútua constituição, conforme apontado por Pedro Tedesco (2020).

Para Barad (2003, 2007), “**inter-ação**” suporia um esquema conceitual em que as entidades, ao interagirem, mantêm certo grau de autonomia e independência no decurso de sua interação. Já “**intra-ação**” significa que as diferenças entre as entidades não partem de um polo exterior à relação, que a partir de dentro dessa relação se materializam as distinções entre as entidades, o que denota a inseparabilidade ontológica (Tedesco, 2020). A partir dessa lógica, é possível enxergar um fenômeno de forma que o sujeito e objeto se borram, em que os agentes que compõem a cena, sejam humanos ou não humanos, estão, o tempo todo, se relacionando. Se pensarmos, portanto, através da ideia de “intra-ação”, não existiria uma lógica de “causa” e “consequência”, uma vez que as “entidades” estão atuando constantemente, de maneira a formar uma dinâmica de causalidade na qual todos os componentes dos fenômenos se encontram enredados. A ideia de “intra-ação” aponta para a mútua constituição em termos materiais, discursivos, ontológicos e epistêmicos das entidades que informam o mundo (Tedesco, 2020).

Retomando, “sujeitos e os objetos” se borrarem é o que dá as condições de possibilidades para que se faça uma escolha. E escolhas como essas estão falando também que sujeito nos tornamos, a partir de situações que temos que pensar rápido, dar uma resposta coerente, convencer, negociar, através das imprevisibilidades constantes da criatividade do cuidado. Por isso, “quem nos tornamos” depende das ações e eventos que ocorrem em contextos onde os objetos estão emaranhados com os humanos e várias outras agências de mediação, o que dialoga com o conceito de Haraway (2016) de “becoming-with” (é possível “tornar-se” com da maneira que o um e o outro se fundem).

As crianças pensam com a sua própria maneira inventiva. Elas parecem criar uma possível solução a partir de um conflito – o de entrar ou não na água. Existe o pertencimento de ser criança e de criar possibilidades. Porém, é inegável que o argumento do Amaru foi perspicaz, se ele, afinal, é da natureza, como a natureza poderia estar “contra” ele? Esse argumento, inclusive, se liga a uma sagacidade de ter uma resposta na ponta da língua que desafia regras.

E essa agência da resposta, da sagacidade se relaciona com as interfaces corporais: a biologia, o humor, a cultura, e o contexto, que estão sempre envolvendo o fenômeno que conhecemos como nossos corpos. Como respondemos a um dia que não estamos nos sentindo fisicamente bem? Que estamos tristes, preocupadas, ansiosas? Essa noção do “humor” se atravessa a outra cena em um dia chuvoso que irei contar em seguida, no ponto 4.1.3. Ao invés de compreendermos as diferentes materialidades enquanto separadas interagindo, é necessário compreendê-las a partir da “intra-atividade”, em que algo só se torna o que é em relação. É um “co-mundo” que está sempre em um processo colaborativo e emergente, como sugere Astrida Neimanis (2016).

E aqui não me refiro apenas ao humor dos humanos. A água estar com mais ou menos correnteza, também podemos associar ao “humor” das coisas. O clima está relacionado ao humor, podemos interpretá-lo enquanto ventoso, chuvoso, quente, abafado, um clima de determinada época do ano que sempre estará conversando com o contexto. Percebo que o “humor” das coisas e o clima são agentes que estão articulados ao cuidado.

#### **4.1.3. Caráter inventivo da água**

Para isso, trago outra cena:

*Era uma tarde quente de sol. A Ciranda acontecia ao redor da casa vermelha. As crianças estavam fazendo esculturas de barrinho, que além do barro retirado próximo da barragem, envolve também mexer com água para alisar e unir as partes das esculturas. Ao longo da atividade, peguei copos de dentro da casa vermelha para servir água para as crianças, pois nós todos estávamos com sede. Os copos que estavam disponíveis para uso, naquele momento, são latas de molho de tomate ou de milho que, retira-se a tampa após o uso e amassa-se a serra (com um martelo) para dentro. A*

*água que servi nos copos estava em um galão azul referente à água potável do poço que se encontra na sede do assentamento. O redor da casa vermelha é composto por coisas, como, alguns brinquedos espalhados, panelas, além do balanço preso na árvore, mudas de plantas e do banheiro seco que tem o símbolo do “A na bola” desenhado com spray. No chão, ao redor da casa vermelha, havia uma arminha de água, deixada por alguma criança pouco tempo antes. Mel pega a arminha, que estava com água, e começa a atirar. Ela e Maya se empolgam na brincadeira, tiram suas roupas, ficam apenas de calcinha, pegam baldes e copos e seguem se molhando. Começam a fazer uma “poção mágica”, colocando diversas folhas dentro de uma panela grande de aço inoxidável e mexendo com uma colher de pau – já tinha água dentro dessa panela, provavelmente de uma chuva anterior. Até um momento que se molham por inteiras e, inclusive, sentam-se dentro da “poção mágica”, molhando todo o corpo. No final da tarde começam a sentir frio. Levo a nossa toalha laranja. Elas se secam e recolocam as roupas que haviam tirado.*

Nesta cena, podemos observar, como sugere Haraway (2016, p.13), “relational material-semiotic worldings” [mundificações materiais-semióticas relacionais] da água. Parceiros ontologicamente heterogêneos tornam-se quem e o que são nessa “mundificação”. Ou seja, “natureza”, “culturas”, sujeitos e objetos não preexistem em seus mundos entrelaçados. A cena só faz sentido porque existe o calor, a água disponível, ferramentas, que faz ser possível a água ser lançada uma a outra, colher de pau, plantas, estratégias para transformar a água da panela não apenas em água, mas em uma poção mágica e que, naquela situação, fez-se possível contar uma história.

Podemos perceber o caráter inventivo da água. A água vira brincadeira. A brincadeira, naquele momento, se torna possível em conjunto com o calor, com a arminha de brinquedo, com a água que estava na panela, com as folhas que viram magia. A água “parada” da chuva, que estava na panela, se transforma em movimento. Por mais que eu entenda que essa água é “da chuva”, antes de ser da chuva, ela já foi de outro lugar.

Astrida Neimanis (2016), teórica feminista que aposta na incorporação da água enquanto um elemento que liga os seres humanos ao mundo que os rodeia, sugere que no tempo e espaço *queer*, nós nunca podemos rastrear o gotejamento, definitivamente, de volta à “origem” da água. Uma vez que a materialidade “biológica”, ao entrar no

fluxo, essa noção de “origem” se perde. Com isso, percebemos que a ontologia e as materialidades coexistem. Por mais que tenha iniciado este capítulo contando como são as fontes de água na Comuna, mais importante do que pensar da onde ela “vem”, é necessário pensar como ela se transforma e o que ela produz em conjunto com diferentes objetos, clima e contextos.

Para Neimanis (2016), a maneira de ser responsável e responsivo aos outros exige de nós uma ética feminista, uma vez que a paisagem está em constante mudança de interação contínua, “intra-ação”, emergência e risco. A autora sugere o termo “bodies of water” [corpos de água], apontando que estão sempre, em algum nível, implicados, considerando que somos apanhados nas correntes uns dos outros: o corpo da nuvem na chuva, o corpo do mar, o corpo de um animal marítimo.

Essa reflexão proposta por Neimanis (2016) nos ajuda a enxergar a água enquanto um agente de cuidado. Considerando que o ser humano é quase 80% água e nosso planeta é “azul”, a água está sempre atuando, a todo instante. Ainda, a água flui nos corpos, entre as espécies, por materialidades, conectando-os. Podemos compreender os corpos enquanto interconectados pela água. Se eu bebo um copo d’água, essa é uma água compartilhada de um rio que mais pessoas têm ou tiveram acesso, que tocou em animais, em vegetações, em pedras, assim como sugere Krenak (2020) quando traz a ideia do bem-viver<sup>74</sup>.

Ainda, a água está relacionada às tecnologias e às ciências, uma vez que, se bebo um copo d’água em um contexto urbano, onde existe poluição nos rios, é porque houve um sistema de filtragem e tratamento desta água. Ou ainda, no contexto da Comuna, é

---

<sup>74</sup> Ailton Krenack nos convida para fazer uma experiência sensorial de fazer uma conexão por meio daquilo que é material, elementos da natureza que estão em nossos corpos. Para isso, ele apresenta a cosmovisão do “Bem Viver”, “Sumak Kawsai” em quechua. É diferente de um estado do bem-estar, apoiado na economia e na política, defendido na Europa. O bem-estar estaria apoiado na ideia de que a natureza existe para os seres humanos consumirem, sugere que os seres humanos estão separados da entidade “natureza” e que se poderia incidir sobre ela. O bem-viver seria um modo de estar no mundo que tem a ver com uma constelação de seres que compartilham “o ar com a gente, que bebem água com a gente, que pisam nessa terra junto com a gente”. A ideia do bem-viver entende que todos os seres vivos, incluindo os humanos, estão dentro de uma ecologia planetária, não sendo alguém que age de fora. Ao mesmo tempo em que se está dentro desse organismo podemos pensar junto com ele, o que Krenak (2020) entende enquanto uma troca, uma “dança cósmica”, seria, portanto, um equilíbrio do que podemos obter da natureza e o que podemos devolver. Krenak (2020) dialoga com o conceito de Gaia, entende a Terra ou Gaia enquanto um organismo em uma galáxia: “A vida é para além do Planeta Terra, mas para os humanos a Terra é a nossa ecologia! Esse maravilhoso organismo da Terra é a ecologia que existe em nós, no nosso corpo”. Conclui que pensar o bem-viver é dizer que “A gente não precisa ficar buscando uma vantagem em relação a nada, porque a vida é tão próspera que é suficiente para nós todos”.

porque existe uma tecnologia de “puxar” a água para que ela possa ser consumida. Ao mesmo tempo, para o uso humano, são necessários outros artefatos para que possamos nos relacionar com a água: caixa d’água, copos, vasilhas, jarras, chuveiro, balde, torneira, mangueira, bomba d’água. A água se atravessa à tecnologia e à materialidade, da mesma forma que o meu “eu” é situado com a água: a saliva, a lágrima, o suor, a urina. A água corre, a água se espalha.

A água mostra que os corpos nunca são completamente autônomos. Os corpos são sempre, como aponta Donna Haraway (2016), “natureculture”. Ao invés de pensarmos duas entidades separadas interagindo, elas “intra-atuam” (Barad, 2003, 2007), se tornam o que são apenas em relação. A água, portanto, não é apenas “natural”, nem a água que é ingerida, tampouco aquela que já está em nosso corpo, ela é também uma relação com o que contribui para sua existência em um determinado momento. A água, na Comuna, é também o poço, é a barragem, é a energia elétrica. Ingerir água é ingerir tudo isso. É ingerir o ambiente/um sistema numa relação de interdependência – a ecologia.

#### **4.1.4. Das imprevisibilidades à criatividade em dias chuvosos**

Outro evento que se relaciona com a água, e que foi muito presente nos dias em que estivemos na Comuna, foi a chuva. O que me leva para mais uma cena:

*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. Essa casa é a mais recente construção feita na comunidade. Parecem 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. Atrás da cozinha, se desce um degrau onde tem uma peça com piso frio, onde tem um depósito de alguns materiais de construção e uma porta que dá para o banheiro. No banheiro, existe um grande tonél com um assento de privada em cima, onde é o banheiro seco em que são depositadas as fezes. A*

*urina é feita na rua. Para o banho, tem um chuveiro elétrico em um box com cortina de plástico.*

*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 tinham 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, de então três anos. 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, se sente sufocada e chora. Sentindo-me esgotada pela situação, e, ainda, em meio à menstruação em 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, começam 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 na “pracinha”, se referindo a este 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.*

Mostrar uma cena como esta, dialogando com as autoras neomaterialistas, é visualizar o contexto para além das relações humanas. Ou seja, o que compõe a cena e o que faz dela possível são todos os agentes que nos cercavam naquele momento: a chuva, a casa, a tesoura, a cama, os brinquedos, o balanço. A composição desse cenário faz o cuidado ser possível naquele momento. E por cuidado, entende-se compartilhar esse momento de maneira ativa, tendo que lidar com situações, frustrações, negociações e inseguranças.

Haraway (2016) propõe como uma resposta a “eventos devastadores”, formar laços de parentescos (*kin*) inventivos. Ou seja, como, enquanto pesquisadora, me conectar com aquele momento presente para, de fato, habitar o problema, ao invés de,

supostamente ignorá-lo? Habitar o problema, para Haraway (2016), consiste em uma atenção para as nossas conexões com os outros em uma atenção para o presente, sendo esses “outros”, os agentes que compõem o momento, sejam eles humanos ou não. Essa atenção para o presente consta em ter um olhar sensível ao ser redor, como os não humanos presentes nesse cenário constituem a pesquisa? Como poderia ser feita uma relação apenas entre humanos sem considerar o que estava nos movimentando naquele local? Ao invés de dividir de forma estanque o que é reservado a humanos e a não humanos, estamos nos deparando com processos de composição. Podemos pensar no termo “relações” para me referir à mútua constituição entre pesquisadora, mãe, tempo, casa, objetos, que se encontram, incluindo aí o próprio fazer pesquisa e registrar momentos.

O cuidado não acontece sozinho, acontece a partir dessa “intra-ação” entre as coisas disponíveis naquele contexto. Um episódio que pareceu ser de dificuldade, de insatisfação, foi se transformando, e com o passar das horas a própria chuva e a falta de luz se ressignificaram. Na hora do banho, tivemos que reconfigurar as estratégias para que ele acontecesse. Então, esquentamos água na chaleira, e fomos colocando de pouco em pouco numa bacia grande de plástico que estava no banheiro para as crianças se banharem. À noite, velas foram acesas, para então, iluminar o ambiente por mais tempo e poder fazer uma janta acolhedora. A situação presente de desconforto ocasionou em realizar tarefas de cuidado: tomar banho, cozinhar a comida, acender velas e dormir cedo.

Quando se tem uma experiência etnográfica intensa, vivendo, de fato, na comunidade não está ao nosso controle a forma como as pessoas são educadas, alimentadas ou cuidadas. Eu, estando presente com a minha filha enquanto mãe, coloquei-me nesse lugar de aceitar o que aquela comunidade tinha a nos ensinar, mesmo não, necessariamente, concordando com toda e qualquer prática, como o corte do cabelo, o abraço muito apertado ou o momento em que não respeitaram meu descanso. Talvez, se fosse uma prática etnográfica na mesma cidade em que a pesquisadora vive, esse seria um dia em que poderia não ir a campo, mas, quando se está imerso, me entrego dentro das minhas fragilidades enquanto mulher, mãe e pesquisadora.

Dialogando com Mol (2008), podemos entender que a realidade produzida acontece a partir de uma ação – como a tesoura dentro da caixa de brinquedos, produziu

um comportamento que estava atravessado a uma moralidade sobre consentimento para as crianças. Isso nos ajuda a pensar de que forma se produz o cuidado com as “coisas”, como essas coisas produzem, portanto, as ações que se decorrem delas. Isso não significaria dizer que aquela tesoura não deveria estar ali, mas sim, entender que ela estar ali naquele momento produziu uma realidade possível. A preocupação aqui não seria pensar em “causa” e “consequência”, mas pensar como esses objetos produziram uma ação sem a necessidade de outras expressões, como a verbal. Desse modo, essas teorias nos ajudam a pensar como a agência dos objetos se atravessam as moralidades construídas, as noções de “bom” ou “mau” cuidado, e que não existiria uma anterioridade dessas noções, mas as próprias práticas as produzem, as evidenciam e as transformam.

É possível concluir a partir dessa cena em um dia chuvoso e suas reverberações, que a prática do cuidado compartilhado envolve técnicas e artefatos que produzem o cuidado em si, como fazer a janta, dar o banho de uma maneira específica, assim como é atravessado constantemente por emoções, momentos inesperados e fragilidades. Torna-se um desafio, portanto, se conectar com o presente: o que ronda a cena, quais objetos disponíveis ou indisponíveis? Quais as possibilidades reais de, assim como propõe Haraway (2016), habitar o problema, para fazer desse momento uma rede de possibilidades interdependentes para que o cuidado possa atuar de maneira recíproca?

\*

*No dia seguinte, já sem luz, a chuva começou e caiu quase ininterruptamente por cinco intermináveis dias. Tivemos, então, que reorganizar a vida sem luz e, praticamente, sem poder sair de dentro de casa ao longo desses dias. Soma-se a isso o fato de que sem luz a geladeira não funciona e, sem geladeira, as comidas começam a estragar. Nesse caso, havia carnes guardadas na geladeira esperando um momento especial, um churrasco, uma comemoração, que acabaram sendo preparadas nesse período. Eu ofereci-me para fazer um arroz com carne, mesmo estando acostumada a fazer em casa, apenas em pequena quantidade. O empreendimento não deu muito certo: coloquei mais arroz do que o necessário, a carne ficou dura, sobrou arroz e, no dia seguinte, azedou. Senti como se estivesse desperdiçando um bem que estava sendo guardado por algum tempo.*

Esta cena, que fala sobre o alimento, traz uma situação inesperada que, a partir do acontecimento de estar sem luz e chover intensamente, foi necessário fazer um planejamento, tomar uma iniciativa para que aquela carne fosse feita. Ela, particularmente, não deu muito certo. Acredito que esta cena fala também da minha relação de pesquisadora que, naquele momento, queria fazer algo que parecesse “bom” para as pessoas que ali estavam. Revendo a cena e neste momento, lembro-me também, que à noite, colocamos velas, fizemos um ambiente acolhedor para se alimentar. Portanto, mais do que a comida ficar boa ou ruim, essa cena fala também de um ambiente que foi construído: o momento da refeição em um dia de chuva e sem luz.

Ao fazer sua pesquisa em um abrigo para pessoas com demência, Mol (2015) comenta que mais importante que medir as vitaminas, as calorias e os valores nutricionais, é a prática do comer. A refeição enquanto um evento é um cuidado nutritivo. Isso cria sociabilidade e conforto. Ela cita algumas práticas ligadas a isso, como colocar uma toalha, comer em grupo, colocar as panelas à mesa ao invés de serem servidos os pratos separadamente na cozinha, uma luz suficiente e, quem sabe, uma música ambiente. Para ela, portanto, o valor nutricional é diferente do aconchego. O primeiro seria atribuído à comida, à substância, o segundo, atribuído à prática, ao comer.

Mol (2015) argumenta que nesta instituição em que ela realiza a pesquisa existem casos diferentes. Algumas pessoas não conseguem se alimentar sozinhas, precisando de ajuda para alguém levar a comida até a sua boca. Inclusive, podendo se esquecer de mastigar, tendo que ser lembrados. Com as crianças na Comuna, muitas vezes é necessário uma insistência. Elas comem juntas, em uma mesa na cozinha coletiva. A mesa tem uma base de ferro e uma tábua de madeira pesada em cima. Tem algumas cadeiras que compõem aquele espaço que são arrastadas para perto da mesa na hora da refeição. A preferência pelo uso das cadeiras é das crianças. Já que não tem para todos adultos, alguns comem sentados no sofá, com o prato no colo. As cadeiras são próximas de um modelo escolar, de ferro com uma base de madeira. Também tem uma cadeira que lembra uma cadeira de escritório, com a base acolchoada, que, por já estar bastante usada e gasta, tem o seu tecido rasgado podendo ver a sua espuma interna e tem, ainda, algumas cadeiras de plástico, que lembram cadeiras de bar. Também utilizamos para sentar outros objetos, tal qual um balde grande de tinta.

Em diferentes momentos, para as crianças terminarem a comida, foram feitas algumas brincadeiras, como: “quem falar um animal com a letra “A” come uma colherada!” ou pedir para criança fechar os olhos e tentar adivinhar o que está comendo. As crianças se empolgam com a brincadeira de adivinhação, o que contribui para algumas colheradas a mais. Como diz Mol (2015), corpos que comem e práticas de comer estão interligados e constroem um ao outro. Desse modo, entendo que na Comuna, mesmo em situações inesperadas em que a comida pode não ser saído como foi imaginado, os momentos de comer, ou seja, as práticas de comer, fazem os momentos coletivos existirem. A refeição é sempre coletiva, desde o modo que é feita ao momento em que todos se sentam e comem. Portanto, entendo que a comida, o alimento está atuando de maneira interdependente na ecologia do cuidado da Comuna.

Em uma pesquisa com crianças da pré-escola, Michalis Kontopodis (2012) em observações sobre como elas comem, sugere um entendimento relacional da agência, que, para ele, seria a habilidade de influenciar como uma coisa é feita. O autor compara colocar apenas um biscoito em um prato e oferecer às crianças ao ato de colocar vários biscoitos a disposição. O autor discute como as coisas, nesse caso a forma de apresentação da comida, produz o ato de comer, sendo que colocar à disposição um biscoito, naquele contexto, criou a ação de comer suficientemente apenas um. Desse modo, a realidade acontece a partir de uma ação – a bolacha servida e seu modo de apresentação contribuiu para um comportamento que estava atravessado a uma moralidade de valores calóricos para crianças daquela determinada idade. Isso nos ajuda a pensar de que forma se “faz” o cuidado com as “coisas”, como essas coisas produzem, portanto, as ações que se decorrem delas.

Aqui, foi possível perceber que a água percorre diferentes cenas na vivência na Comuna, desde planejamentos funcionais sobre como buscar água e ações habituais de se hidratar ou se banhar, até situações de imprevisibilidades as quais se associam a um “humor”: dias quentes, ventos, dias chuvosos, os quais percorreram diferentes agenciamentos em relação à água. Esse agente aparece fundamentalmente relacionado e articulado ao cuidado na Comuna em situações que nos acionam escolhas únicas, circunstanciais, criativas, negociáveis e imprevistas.

## 4.2. Da terra ou do solo

### 4.2.1. Práticas inventivas na horta e a relação “humano-solo”

Algo que eu ouvi muitas vezes na minha permanência na Comuna foi do quanto o local – o território – colaborou para a construção do coletivo. Enquanto local, eles se referem, principalmente, à floresta de mata nativa e à barragem, que ambos facilitam a permanência em um lugar remoto e de difícil acesso a recursos. Por outro lado, também ouvi a respeito do quanto o solo para se plantar nesse local era, e ainda é, difícil. No histórico da Comuna que citei anteriormente, inclusive, aparece um momento em que algumas pessoas foram trabalhar em colheitas fora da Comuna para poder se manter, pois não estavam conseguindo ter um rendimento financeiro daquele espaço.

O histórico da Comuna, levando em conta seu território, se atravessa a práticas de aprendizagem sobre como lidar com o solo. Solo, conforme aponta Isabela Noronha (2018), em diálogo com Puig de la Bellacasa (2014), cientificamente e materialmente falando, refere-se a uma camada da Terra derivada da decomposição de rochas e de restos de animais ou vegetais, composta por materiais inorgânicos e orgânicos, que pode ser tratada tanto pela sua composição química quanto enquanto uma teia de organismos vivos. Ainda, solo se refere a um objeto que demanda atenção, cuidado, preocupação para além dos círculos científicos, como de ativistas ambientalistas, agricultores ou jardineiros. Solo, ainda, é onde se pisa, onde se planta.

O solo também carrega, com ele, ancestralidade, vestígios, resíduos, história. E com isso, Puig de la Bellacasa (2014) sugere que pode existir uma “lacuna” em nosso entendimento sobre o solo, lacuna esta que ela sinaliza enquanto a possibilidade de compreendê-lo enquanto uma matéria viva, ou ainda, enquanto uma “unidade relacional e a teia biodiversa da qual nós humanos fazemos parte” (Noronha, 2018). Isso não significaria dizer que, cientificamente, o solo é interpretado como uma matéria inerte, mas que o foco não tem sido sua dimensão ética ou afetiva, tampouco relação entre a humanidade e as multiespécies.

Partindo da compreensão de que a ciência esteve pensando técnicas do uso e exploração do solo, como plantar mais em menos tempo ou como fazer com o que o solo converse com práticas econômicas exploratórias, também cabe à ciência pensar o solo como um instrumento que dialogue enquanto uma “questão de cuidado” (*matters of*

*care*). Por isso, o exercício científico que se faz aqui, de dialogar com o solo juntamente com suas experiências mais que humanas, busca dar conta desta “lacuna” da ciência do solo: a ciência do cuidado.

Tomar o solo enquanto uma “questão de cuidado” é levar em conta a temporalidade de produção e gênese do solo: desde a decomposição e reciclagem da matéria orgânica, a sua regeneração e sua capacidade de nutrir plantas, podendo ser interpretado como um filtro que converte matérias mortas em novas fontes de vida (Noronha, 2018). Ainda, é relacionar a interdependência entre “humano-solo”, compreendendo o solo enquanto uma materialidade que, de fato, cuida de processos vitais como a ciclagem de nutrientes e energia, ao mesmo tempo em que os humanos garantem a recuperação desse ciclo - o solo cuida do humano, assim como o humano cuida do solo. Para Puig de la Bellacasa (2014) seria necessário enxergar os humanos como membros da comunidade do solo, e não apenas enquanto consumidores ou beneficiários de um serviço. Com isso, é possível reformular a definição ecológica de solo vivo para afirmar que os humanos estão envolvidos na criação do solo, bem como se adaptam à vida dentro dele (Puig de la Bellacasa, 2014 como citado em Noronha, 2018).

Ao chegar a um território, a um lote de terra, não basta “apenas” colocar sementes na terra. É necessário plantar. Este ato está carregado de, além de um conhecimento, uma prática de tentativa e erro. É preciso conhecer o solo, identificar sua compactação, compreender como as raízes vão se espalhar. É necessário identificar a posição solar conforme a necessidade das plantas, assim como eleger qual a melhor época do ano/temperatura para plantar determinado alimento.

Tudo isso foi sendo considerado na tentativa de produzir uma horta coletiva, utilizada para consumo próprio, na Comuna Pachamama. O que eu pude observar: diferentes tipos de salada de alface, rúcula, couve, espinafre, temperos como salsinha, manjericão, cebolinha, chá de boldo, alimentos como beterraba, rabanete, cenoura, milho, diferentes tipos de moranga, pepino, maxixe, entre outras plantas alimentícias, além de dois girassóis lindamente plantados pelas crianças. A rega da horta é feita diariamente, pelo final da tarde, a não ser em dias de chuva.

O que eu consigo perceber em relação à localização da horta é que ela está numa posição solar em que a plantação de milho ajuda a cobrir o sol da manhã, pois está

“atrás” da horta – a oeste – protegida de um sol forte e também dos ventos. Posso falar da beleza da horta, ela é de fato, linda, cheirosa, com saladas verdes, trazendo uma sensação de praticidade para quem chega, uma vez que estão ali alimentos disponíveis para o consumo diário. Porém, nem sempre foi assim. Até chegar nesse resultado, levou tempo, aprendizagem, conhecimento, práticas, tentativas.

Entendo a horta coletiva da Comuna, como sugere Puig de la Bellacasa (2017), enquanto uma prática especulativa daquilo que é possível. Segundo Jorge, morador da Comuna, a horta foi um “laboratório” de experiência sobre lidar com o solo. Para escrever as próximas informações e reflexões, contei com a ajuda de Jorge através de um texto produzido por ele e enviado a mim, a respeito dos processos de plantar na agrovila da Comuna. Assim, os parágrafos que seguem são uma fusão do texto escrito por ele, com minhas palavras.

Como falado anteriormente, o solo da agrovila é constituído de matéria argilosa e lençóis de água salobra, o que dificulta a prática do plantio de lavouras e hortas naquele espaço. Isso fez com que as pessoas da Comuna buscassem encontrar soluções a partir da prática. Segundo Jorge, a solução encontrada para o plantio pode ser dividida em duas partes: a primeira, um plano de longo prazo, que implicou em “recuperar” o solo desgastado, e, a segunda, um plano de curto/médio prazo, que implicou em “impor” um solo novo.

“Recuperação”, assim entre aspas, por que, segundo Jorge, não se tem certeza se o solo foi recuperado ou “um novo solo foi criado”. O solo da agrovila não havia sido “danificado” por outras culturas, apenas faz parte de uma camada geológica diferente do resto do assentamento, sendo constituída por matérias como saibro, argila cinza e uma camada insignificante de terra e de areia. Aí que encontraram um empecilho: o terreno argiloso com péssima drenagem (cada buraco cavado é significado de uma poça d’água quando chove) resulta em um solo compactado, o que dificulta o crescimento de árvores e outras plantas que necessitam de proliferação da raiz. A solução para esse tipo de terreno, em termos de recuperação, foi o plantio de algumas plantas forrageiras, tais como o nabo, o guandú ou a crotalária, que além de nitrogenarem o solo, ainda criaram matéria orgânica importante para o crescimento em volume da terra apta ao plantio.

O uso de chiqueiros móveis também foi uma técnica utilizada na agrovila para fertilizar e descompactar o solo. A técnica basicamente consistiu em construir um

chiqueiro de madeira, pesado o bastante para o porco não mover/levantar e leve o bastante para uma ou duas pessoas trocarem de lugar em determinados períodos de tempo. O que resultou disso, é que o porco que vivia nesse ambiente ajudou a “lavar” a terra ao chafurdar, a fertilizar o solo ao fazer suas necessidades fisiológicas e até mesmo a plantar, pois da comida que lhe foi/é dada diariamente, ocasionalmente, sobra uma e outra semente que, ao ficar no solo, pode brotar e dar origem a mudas que foram posteriormente transplantadas. Importante ressaltar que a comida dada aos porcos são os restos que podem ser considerados “lixo orgânico” em alguns contextos. Aí também se refaz a lógica do que se entende por “lixo” ou por “sobra”, na medida em que esse agente está atuando em conjunto com o cuidado dessa terra.

Vemos que para a “recuperação” de um solo argiloso, foi/é necessário plantio de plantas forrageiras, o uso de chiqueiro móvel (que envolve madeira, pregos, martelos, serrotes), animais (como os porcos), além das sobras de comida depositadas nesse local (o “lixo” orgânico da cozinha coletiva). A partir de um conjunto de agentes foi criado um mecanismo/uma estratégia para recuperar o solo que parecia “não dar nada”.

Ainda, existe outra prática, que, segundo Jorge, pode ser chamada de “imposição” do solo, ou, ainda, “plantar em vasos”. Após avaliar que a terra da agrovila não era apta ao plantio por ser muito ácida e compacta, resolveram levar terra nova e fértil até aquele lugar. Durante meses, em diferentes momentos do ano, foi carregada terra coletada de outro lugar do assentamento, com a ajuda de um trator e um carroção de capacidade de cinco toneladas e, posteriormente, depositadas na agrovila. Inclusive, enquanto estive na Comuna, participei de dois momentos que envolveram buscar terra. Em um deles, tratamos de, com a pá, fazer grandes buracos e ir coletando a terra de uma parte do assentamento próxima do mato. Já em outra, participei de uma jornada para buscar terra de dentro do mato que divide o terreno com o vizinho. Lá, com as mãos, fomos enchendo sacos de arroz com terra, especialmente, retirada de debaixo de troncos que estavam em decomposição, evitando colocar muitas raízes junto. Essa prática contribui para acionar nutrientes ao solo, além de evitar o surgimento de ervas daninhas.

A terra coletada de fora da área do mato, então, foi transplantada para região da agrovila e, no contexto da construção da horta, foi colocada em covas de 30 cm de profundidade e 10m x 1,5m de largura para os canteiros da horta e em covas de 1,5m de profundidade e 1m x 1m de largura para plantio de árvores e cucurbitáceas como

abóbora, pepinos, maxixe, melancia, etc. Em resumo, aproveitaram o solo argiloso para criar grandes vasos onde depositaram terra “boa” e nutrida para plantar uma variedade enorme de alimentos.

Jorge aponta que essa prática de “plantar em vasos” é uma técnica fruto de uma longa reflexão sobre práticas desastrosas de tentar plantar diretamente no solo argiloso da agrovila. Para ele, a tentativa de produzir alimento nesse solo foi muito frustrante para os moradores da Comuna, justamente, devido à singularidade do terreno que se tornou um desafio, mesmo para aqueles que já tinham alguma experiência na zona rural e insistiam em tentativas que não estavam trazendo resultados efetivos. Jorge disse, com suas palavras que “ironicamente, quem trouxe consigo a vivência rural e/ou mesmo a técnica aprendida na escola agrícola ficou cego pelas suas convicções e jamais conseguiu produzir. Por outro lado, quem se abriu à possibilidade de analisar profundamente as características daquele ambiente e inovou na prática, aliando trabalho e estudo constante, forneceu alimentos orgânicos em abundância para todo seu grupo de trabalho e durante o ano inteiro. A solução foi criar o próprio ambiente e, para isso, foi utilizada uma manobra simples: “Plantar em vasos”.

Importante ressaltar que junto à terra que é trazida de outro ambiente de carroção vem também “de brinde” elementos, como sementes de diversos tipos e tempos diferentes de crescimento, o que Puig de la Bellacasa (2017) entende enquanto “Biota”: um solo vivo só pode existir com e através de uma comunidade multiespécies de biota que faz o solo, assim como contribui com a sua criação. Então, essa terra, trazida de outra localidade (de dentro do mato ou de outra parte do assentamento) para a horta, vem, junto dela, outros organismos vivos. Com isso, vem outro desafio constante: o da carpida, que na Comuna é feita sem a utilização de produtos que danificam o solo, como secantes. Ou seja, se tem a prática manual da carpida como base técnica para conseguir cultivar alimentos que não competirão com outras plantas nativas ou não.

As carpidas também exigem uma técnica e um conhecimento que diferem conforme qual alimento está se produzindo, isso porque as culturas produzidas possuem ciclos diferentes, podendo ser divididas em ciclos curtos, médios ou longos. As culturas de ciclo curto (rabanete, rúcula, alface) não sofrem tanto com as plantas que nascem em seu entorno, já as culturas de ciclo médio ou longo, como a cenoura, a cebola e a beterraba, necessitam de um cuidado maior e mais carpidas para que consigam se

desenvolver. “Carpir” tem um significado próximo de “capinar”, porém, acredito ser, também, um termo regional. Carpir trata-se, portanto, de limpar, com a ajuda de uma enxada, as ervas daninhas, os inços, de um terreno, de forma constante. É também “afofar” a terra.

Para exemplificar, irei apresentar a técnica desenvolvida pelas pessoas da Comuna para cultivo da cenoura, que mostra a relação com o solo e com o tempo das culturas: A cenoura é uma cultura de ciclo longo, ao colocar sua semente no solo, ela leva em torno de quatro a cinco meses para atingir a maturidade. Por ser uma semente que demora a germinar e a expor seus galhos para fora da terra (cerca de quinze dias), muitas sementes de outras plantas que já se encontravam na terra acabam crescendo antes e não deixam a cenoura se desenvolver. Segundo Jorge, ao observar o interior do mato onde coletavam terra preta para misturar a terra que usam para plantar, tiveram “uma grande sacada”: a terra do mato também possui muitas sementes, porém elas demoram muito para germinar devido ao ambiente escuro, úmido e abafado produzido pelas árvores que crescem ao seu entorno. Estava aí uma solução para a cultura da cenoura.

Fizeram então uma experiência, que tratou de cavar o canteiro a fim de produzir o grande vaso que receberia as cenouras, levando em consideração a profundidade que a cenoura necessita, por se tratar de uma raiz; colocaram na cova do canteiro uma carga alta de terra (não argilosa) trazida pelo carroção de outra parte do terreno da Comuna; posteriormente, colocaram uma camada fina de terra do mato; plantaram as sementes de cenoura na camada fina de terra do mato.

O resultado percebido com essa experiência foi: a camada alta de terra trazida de carroção possui sementes que não se desenvolveram, pois estavam abafadas com a terra do mato; a terra do mato possui sementes que não se desenvolveram, pois não estavam no mesmo ambiente escuro, úmido e abafado do qual vieram e, mesmo as que conseguiram se desenvolver, demoraram muito mais do que as sementes da cenoura que se encontrava num clima mais propício; a semente da cenoura cresceu sem (ou quase sem) concorrência, resultando uma colheita farta mais tarde.

Dialogando com Puig de la Bellacasa (2017), a respeito da relação “humano-solo”, a autora entende enquanto um terreno cativante para pensar necessidades materiais, intensidades afetivas e problemas ético-políticos em cuidado. Isso porque

Puig de la Bellacasa (2017) discorda da perspectiva de tomar o solo enquanto um recurso do ser humano. Por isso, ela aposta na ideia de relação que não apresentaria nenhuma “passividade”, uma vez que o solo, para ela, é um organismo vivo, “living soil”, assumindo que a composição de componentes presentes no solo tem interações constantes.

Existe, portanto, uma relacionalidade inerente à relação “humano-solo” – que o cuidador humano também depende da capacidade do solo de cuidar de processos vitais para a existência. É uma maneira de expor o solo como um mundo vivo, ao invés de enxergá-lo apenas como um receptáculo ou enquanto um insumo para a nutrição dos seres humanos. Essa questão resgata, inclusive, o debate em relação à dependência *versus* autonomia, como trazido por Tronto (1993)<sup>75</sup> e evidencia a interdependência de agentes humanos e não humanos em um contexto.

Essa relação interdependente com o solo também fala da temporalidade. Como Jorge apontou, existe o tempo das sementes brotarem, das raízes crescerem, tempos que não, necessariamente, falam de todos os organismos que compõem o solo em determinado instante, gerando diferentes experiências em relação ao tempo. Essa é uma crítica ecológica a uma temporalidade linear. A relação temporal focada em eficiência não respeitaria o tempo do solo. Cada componente tem o seu tempo, como sugere Metcalf e Van Dooren (2012) como citado em Puig de la Bellacasa (2017, p.176): “o bem-estar ecológico depende do alinhamento das dimensões temporais de muitos seres e das consequências da ruptura e do deslizamento entre os tempos”<sup>76</sup>. Por isso, é necessário vislumbrar o pertencimento temporal entre humanos e não humanos que estão em relação – o tempo relacionado ao período do ano, à necessidade de comer, ao crescimento das plantas, ao trabalho na terra para prepará-la para plantar.

Puig de la Bellacasa (2017) aposta em uma prática que considera mais horizontal na relação “humano-solo”, que é a Permacultura. Na Comuna, por mais que não exista uma nomenclatura específica para falar de suas práticas, eles flertam com os conceitos e ideias da permacultura e da agroecologia, o que é demonstrado neste relato acima em relação à plantação das cenouras. Para Puig de la Bellacasa (2017) a ética da

---

<sup>75</sup> Ver debate no Capítulo 1.

<sup>76</sup> “ecological well-being depends on aligning the temporal dimensions of many beings, and the consequences of disruption and slippage between times” (Metcalf & Van Dooren, 2012 como citado em Puig de la Bellacasa, 2017, p.176)

Permacultura é uma tentativa de descentralizar a subjetividade da ética humana, não considerando os humanos como mestres ou mesmo como protetores, mas sim como participantes da teia de seres vivos da Terra. Por isso, a autora compreende que a ética da Permacultura é uma ética do cuidado, sendo um exemplo de um caminho alternativo na política de viver com cuidado em mundos mais do que humanos:

“As práticas de permacultura são ações éticas que se comprometem com a vida pessoal comum e a subsistência como parte de um esforço coletivo que inclui não humanos. Eles descentram a agência humana sem negar sua especificidade. Promovem obrigações éticas que não partem nem visam normas morais, mas se articulam como necessidades existenciais e concretas. Essa ética nasce de restrições materiais e relacionalidades situadas em formação com outras pessoas, seres vivos e "recursos" da terra.” (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 145, tradução livre)<sup>77</sup>

Por isso, a autora aponta que a prática ética da Permacultura não seria algo escrito em um livro de como trabalhar ou algo que seguiria um padrão, mas como ideias que são capazes de serem transformadas em ações a partir de um envolvimento contínuo – por isso, permanente, com ações pessoais e coletivas que transforma, gradualmente, a maneira como sentimos, pensamos, engajamos.

Para uma prática como a da Comuna Pachamama ser possível é necessário um coletivo, e quando se fala em coletivo não se fala apenas dos agentes humanos. As plantas que foram cultivadas, os animais que aparecem na cena (como o porco que mexe na terra, mas também animais que não enxergamos, como minhoca e outros insetos), os recursos energéticos da terra, como o ar e a água. Todos esses elementos dependem um do outro – interdependem – para a sua sobrevivência. Em todos os níveis de subsistência humana, dependemos deles - e, nesses contextos específicos – como o da horta coletiva da Comuna Pachamama – os elementos não humanos também são considerados como dependentes de nós.

Puig de la Bellacasa (2014) considera importante não demonstrar o caráter produtivo das práticas de cuidado, mas sim valorizá-las pela importância de dedicar atenção às experiências, práticas e conhecimentos que são excluídas da lógica produtivista. Desse modo, pensar com cuidado, tomar o cuidado enquanto uma prática

---

<sup>77</sup> “Permaculture practices are ethical doings that engage with ordinary personal living and subsistence as part of a collective effort that includes nonhumans. They decenter human agency without denying its specificity. They promote ethical obligations that do not start from, nor aim at, moral norms but are articulated as existential and concrete necessities. These ethics are born out of material constraints and situated relationalities in the making with other people, living beings, and earth’s “resources.”” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.145)

se opõe a uma lógica exploradora e, segundo Puig de la Bellacasa (2014), “podem ser considerados como uma espécie de resistência”.

#### **4.2.2. O “barrinho” enquanto uma prática de “fazer-com”**

Algo que podemos perceber, com o relato de experiência sobre plantar na Comuna Pachamama, é que não existe um “único” solo. Em uma mesma região, o solo pode ter diferentes significados e composições. O solo é onde pisamos, onde se constroem as casas, também onde se planta, e, ainda, também pode ser utilizado para fazer obras artísticas, como a prática do “barrinho”.

O “barrinho” trata-se de fazer esculturas com um barro que é coletado próximo da barragem. Por ele ser argiloso, fica fácil de manusear e de brincar. As crianças fazem, com ele, diferentes objetos. Particpei diversas vezes desses momentos durante a Ciranda, acompanhados pelo Jorge, que é o grande incentivador da prática do “barrinho”. Ele é artista plástico e realiza esculturas magistralmente. Nesses momentos, sentei ao redor das crianças para moldar também alguns objetos, como uma xícara e uma sereia. Meus objetos são construídos de uma maneira similar às das crianças, sem uma habilidade “técnica”, apenas expressando algo que vem em mente naquele momento. Enquanto faço a xícara, lembro-me de uma xícara de argila que havia construído quando eu era criança. Já a sereia, faço por ser um ser mágico que a minha filha, Mel, gosta muito e, por esse motivo, faço com o objetivo de ela se sentir bem naquele espaço. Apesar de não ter dado muito certo meu empreendimento, pois se quebrou em vários pedaços em pouco tempo, acredito que, mais do que a “estética” da obra, o que estão conversando são os elementos que compõem as cenas e o que eles são capazes, em conjunto, de produzir.

A atividade do “barrinho” costuma acontecer próxima à casa vermelha, embaixo das árvores. Ali, costuma ter uma “mesinha” já montada, com tijolos e uma tábua de madeira. Para sentar ao redor, existe uma cadeira de praia de criança (de alumínio branco com um tecido sintético), duas cadeiras de plásticos (como as de bar) e outros pedaços de madeira e tijolos que eventualmente são utilizados para as crianças sentarem.

Em um momento da Ciranda, ao redor da casa vermelha, Maya fez um “portavelas” com o “barrinho”, que se tratava de uma base plana redonda com um furinho no

meio alguns centímetros mais alto que a base, ela diz que iria dar de presente para sua mãe. Posteriormente, sua mãe se aproxima do espaço da Ciranda e, ao receber o presente, conta sobre um dia que sua casa pegou fogo. Estava sem luz elétrica e havia deixado uma vela acesa em cima de um recipiente de plástico. Colocou Maya para dormir e adormeceu ao lado dela. Quando acordou, estava pegando fogo no local. As casas são de madeiras, então o fogo pode-se alastrar muito facilmente. Por sorte, acordaram com o barulho e o calor e conseguiram apagar antes de alguém se machucar e de haver uma perda matéria significativa.

Fiquei pensando sobre como Maya transmitiu uma vontade e uma necessidade de cuidar e de se preocupar com o fator “onde se põe as velas” em sua casa e fez, com o “barrinho”, naquele espaço coletivo em que estávamos construindo juntos, seu “portavelas”.

Laura Trafi-Prats (2019), em seu texto “Thinking childhood art with care in a Ecology of Practices”, fala a respeito de como a arte pode ser uma força que viaja transversalmente através de diferenças temporalidade, territórios e linguagens, recompondo materialidade, relacionando com o conceito de Isabelle Stengers<sup>78</sup> (2005) de “experimental togetherness among practices” [união experimental entre práticas]. Esse conceito se refere àquilo que dificilmente se faria sozinho, ou que fazer junto cria outra experiência, outra prática. Trafi-Prats (2020) relaciona com o conceito de Stengers (2005), uma vez que entende que essa “união experimental” ou “experimentalizar juntos”, pode possibilitar encontros com situações inesperadas, o que abre perguntas sobre como cuidar, conhecer e estar junto. Desse modo, cuidar dos filhos e das crianças não se trata apenas de manutenção, mas de “devires mútuos nas ecologias das práticas”, o que possibilita que toda prática seja pensada de maneira relevante e situada no enfrentamento que uma situação exige. “Experimental togetherness” pressupõe, portanto, uma atenção situada, constante e curiosa na relação.

Ainda mais quando falamos em infância e contextos de cuidado. Isso porque adultos e crianças experienciam atividades juntos, tendo oportunidade de estarem

---

<sup>78</sup> Isabelle Stengers, filósofa, vem fazendo em sua obra reflexões a respeito dos recursos do planeta, em conjunto de uma crítica ao capitalismo. A partir da relação de humanos e agentes mais que humanos, Stengers (2005) propõe um conceito que chama “ecologia das práticas” (ecology of practices), o que considera uma forma de definir que nenhuma prática seja igual à outra, da mesma forma que nenhuma espécie viva é igual a outra. A ideia de ecologia das práticas, de Stengers (2005), explicita que não estamos sozinhos no mundo e que as divergências não competem apenas aos mundos humanos. O objetivo seria compreender a agência política também das coisas.

atentos, de nutrir e de cuidar, desenvolvendo, como sugere Trafi-Prats (2019a) “ecologias virtuais” (atualizações constantes de maneiras de aprender – “virtual ecology”, Guattari, 1995) para existir e para criar. Ainda, nas palavras de Trafi-Prats (2020): “Isso pode envolver a visão de oportunidades para cultivar práticas curiosas, colocar novas questões para o mundo, desenvolver uma união experimental em situações empíricas que exigem resposta, envolver-se em relações ricas com materiais que não são explorados e, ainda, envolve processos de crescimento e movimentação”.

Trafi-Prats (2020) relaciona a experiência de fazer arte com as crianças enquanto uma prática de “Sympoiesis” (Haraway, 2016). Sympoiesis é um modo de fazer com os outros, o que enfatiza a natureza coletiva do processo de viver e morrer. Para Haraway (2016) nada é auto-organizável, tudo é construído em conjunto (make-with):

“Sympoiesis é uma palavra simples; significa “fazer-com”. Nada se faz por si próprio; nada é realmente autopoietico ou auto-organizado... Sympoiesis é uma palavra própria para sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos, situados. É uma palavra para “mundificar-com”, em companhia. Sympoiesis envolve a autopoiese e generativamente se desdobra e se estende” (Haraway, 2016, p.58 – tradução livre)<sup>79</sup>

“Sympoieses”<sup>80</sup> é possível compreender, ainda, enquanto uma tecnologia para aprender a capacidade de estar presente em um processo inacabado. Embora nosso impulso seja fugir de um problema que encontramos, Haraway (2016) recomenda que, para resolvê-lo é necessário permanecer com ele. Para a autora, fazer arranjos sympoiéticos são também “*ecological assemblages*”, em espanhol “ensamblajes ecológicos”, (conjuntos/montagens ecológicos). Importante ressaltar que nem toda “sympoiesis” é amigável. Haraway (2016) chega a citar o exemplo de histórias da produção e consumo do estrogênio sintético diethylstilbesterol extraído da urina de éguas grávidas que podem ter efeitos terríveis corporais para humanos e não humanos. Cada situação é útil em certa maneira, para certas coisas.

Ainda, para Trafi-Prats (2019), “sympoiesis” pode ser entendida enquanto uma abertura para uma relacionalidade ecológica inspirada por uma visão feminista de cuidado e “response-ability”, o que desperta práticas de curiosidade, assim como um

---

<sup>79</sup> “Sympoiesis is a simple word; it means “making-with.” Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing ... Sympoiesis is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding-with, in company. Sympoiesis enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it.” (Haraway, 2016, p.58)

<sup>80</sup> Haraway (2016) sugere outro sinônimo de “Sympoieses”: “Holobiontes”, que vem da “teoria do holobionte”, que significa um agrupamento de um hospedeiro e de muitas outras espécies que vivem nele ou em torno dele, que juntos formam uma unidade ecológica distinta.

sentido de reciprocidade. Para Haraway (2016), a arte está enredada nas questões contínuas da vida, como um processo de “fazer-com” (make-with). Através da arte se criam plataformas para se enredar com o outro de maneiras diversas, apaixonadas, corporais e significativas. Trafi-Prats (2019), ainda complementa que a arte pode cultivar a capacidade de responder/reagir (respond) e formar vínculos ativos e plurais em uma ecologia afetiva que interrompe a separação entre o cuidado e os demais modos de vida na cidade, contexto em que ela está realizando a sua pesquisa e pensando a arte.

Podemos pensar no momento de sentar junto para “fazer barrinho” enquanto uma atividade que envolve um “fazer-com”. Para Haraway (2016) o fazer-com (make-with) é a mesma coisa que tornar-se-com ou compor-com o Terrestre (fazendo referência ao Latour (2005), que sugere um novo agente diferente de Gaia ou de “natureza”). Compreendendo o “fazer-com” enquanto uma maneira que “o um e o outro” se fundem, de modo sympoiético, podemos compreender que a arte, neste caso, fazer “barrinho”, é um modo de se conectar com o presente e produzir, não só a arte material, mas também sujeitos.

Ou seja, fazer algo é a maneira que nos tornamos, sempre em conjunto com os demais agentes que compõem a cena. Nesta cena, temos os adultos criando – Jorge sendo um artista, o momento do barrinho também é uma forma de expressar sua arte, desenvolver peças, criar. Também temos as crianças, em um mesmo momento, se inspirando, assim como inspirando uns aos outros. Temos a relação com o barro, de fato, que foi coletado de uma parte da terra da Comuna Pachamama. Assim como precisamos de água para contornar as peças, uma mesa de madeira para apoiar as obras e bancos para sentar. Temos, portanto, um momento que o foco, por mais que seja um espaço com as crianças, o da Ciranda, perpassam elementos que atuam com o cuidado, assim como conforta, de alguma forma, o adulto, que pode expressar-se, ao mesmo tempo em que “cuida”, criando mundo compostos.

Percebo que Maya expressou no “barrinho” um acontecimento que havia tido com sua família que, provavelmente, a sensibilizou. Ali, ela pode dialogar com o momento presente – com o “barrinho” – o seu desejo do fato do incêndio em sua casa não acontecer novamente. Podemos pensar que o momento de fazer “barrinho”, de fazer arte, de criar, tornou-se um momento de cuidado em que a prática compartilhada deu atenção e deu a possibilidade de contar-se uma história. Desse modo, o barrinho fala

também do cuidado pelas relações que ali se produzem e contribuem para o seu mantimento.

O momento do “barrinho” torna-se um espaço-tempo onde se encontra possibilidades de redirecionar e reproblematicar, como sugere Trafi-Prats (2019), entendendo a obra de arte enquanto um agente para criar novos mundos. A relação da pessoa-arte, criança-arte, possibilitou colocar em “matéria”, desse modo, em forma, um objeto a qual desejava e expressava enquanto um modo de cuidado. A invenção, a experimentação material, o “making-with” (Haraway, 2016), somados ao momento presente, podemos compreender que estão atuando enquanto práticas de cuidado.

O contato com a arte possibilita criar mundos, trazer a forma, trazer para a presença um objeto (um “porta-velas”) que desejava ter tido no passado. Pensar com Haraway (2016) significa não individualizar a experiência de fazer a arte, não sendo possível supor que algo se faz sozinho, como uma autocriação. Mas sim, identifica a relação do humano com o fogo, com a sua casa, com outros humanos, com o barrinho, que estão embarçadamente ligados em práticas tentaculares que expressam modo de cuidado. Nesta cena, portanto, possibilitar um espaço de arte que, nele, se construiu um “porta-velas” é um cuidado com a criança, é cuidar da terra, pois é tocar nela e a transformá-la, é cuidar de sua família, cuidar de sua mãe, cuidar de sua casa, criando, portanto, conexões sympoieticas de cuidado.

O toque em relação ao “barrinho” o transforma. É na relação direta da mão com a substância/elemento/materialidade/agente/ente. E ali, todos estão tocando no “barrinho”, os adultos e as crianças. Não é uma atividade em que se demanda que o outro faça e que o adulto fica apenas “olhando”. Ali, todos estão, de algum modo, tocando e participando, em conjunto, construindo essa experiência coletiva de cuidado. Ainda, do mesmo modo que tocam, também são tocados. Como sugere Puig de la Bellacasa (2017), o toque e o tato, dentro do universo sensorial, é metáfora que melhor expõe e explora as ambivalências quando se fala em cuidado, uma vez que quando se toca, sempre se é tocado, sendo, portanto, um envolvimento de proximidade, reciprocidade e reversibilidade.

Para Puig de la Bellacasa (2017), isso não significaria dizer que a reciprocidade do cuidado é bilateral, a rede do cuidado não seria mantida por indivíduos que dão e que recebem de volta, mas por uma força de toque disseminada coletivamente. Podemos

pensar que as experiências coletivas, ao envolver o toque, propõem outras formas de sentir, o que expressa uma resistência em considerar os corpos apenas como objetos visíveis. A autora, ainda, ao trazer a noção de “touching vision”, que objetiva compreender o cuidado em conjunto com a ciência e a pesquisa, sugere que enquanto cientista, não caberia a pesquisadora apenas “olhar” ou “observar”. Cabe, também, tocar e ser tocado, no sentido material – de experienciar, mas também no sentido metafórico – de se sentir comovido com a experiência.

“Pensamos, portanto tocamos”<sup>81</sup> (Puig de la Bellacasa, 2017, p.19, tradução livre), enxergando o toque enquanto um exercício de cuidado que tem as potencialidades de criação, de especulação, envolvendo a ética, o afeto e engajamentos práticos com o cuidado. Quando a autora fala esta frase, está propondo outras formas de ver e sentir. Essa prática resiste em considerar os corpos como apenas objetos visíveis. Ou seja, é diferente sentar do lado de uma criança e olhar ela fazer um trabalho com algum material do que, de fato, sentar ao lado e “fazer-com”. Para Puig de la Bellacasa (2017) apenas “ver” não permite que se experiencie por completo alguma ação, tampouco gera a mesma proximidade do que o toque.

#### **4.2.3. Sobre “aterrar”: solo e pertencimento**

Ainda, além de pensar a terra enquanto solo, onde se planta ou enquanto um elemento que se pode tornar arte, podemos também compreender que na terra é onde nós pisamos, construímos, cuidamos e vamos desenvolvendo um pertencimento cotidiano, do mesmo modo que a terra nos fornece possibilidades de habitar. É importante não confundir “solo” com a ideia de “local”, pois, como sugere Latour (2020), o solo não é a mesma coisa que “local”, isso porque do “solo se herda materialidade, heterogeneidade, espessura, poeira, o húmus, a sucessão de camadas, os estratos, a surpreendente complexidade, a necessidade de acompanhamento diligente e de um cuidado minucioso”. Já local, poderia significar algum *habitat* específico, diferente de Local (com letra maiúscula) que significaria uma invenção moderna que se polariza ao Global – polarização próxima de “arcaico contra o futuro” (Latour, 2020).

Aqui, podemos pensar que o “solo” ou a “terra” também contribuem com a ideia de “local”, e que esses pontos estão articulados, mas não se opõem. Isso porque, para construir as casas ou espaços coletivos, como o “puxadinho” da cozinha, o qual está

---

<sup>81</sup> “We think, therefore we touch” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.19)

presente na cena seguinte, foi necessário buscar, de fato, terra para colocar naquele espaço e criar um ambiente específico a partir de uma necessidade coletiva: local para estocar arroz.

*Numa manhã de sol, o Felipe me chamou para ajudar num “mutirãozinho” de construção do puxadinho da cozinha. Esse puxadinho servirá para guardar sacos de arroz. A estrutura de madeira já estava pronta, o que estavam fazendo, naquele momento, era colocar terra que haviam pegado de outro lugar para fazer o piso do puxadinho. Quando cheguei, vi que havia terra em cima da caçamba do carroção e que estavam, com a pá, colocando terra no carrinho de mão e levando-o até o puxadinho. Ao chegar ao puxadinho, bastava derrubar a terra no local para outras pessoas irem espalhando e compactando. Dali, fiquei com a tarefa de quebrar os pedaços de terra empedrados com a enxada e ir espalhando pelo chão. Percebo que um movimento meio afoito faz com que a enxada bata no meu pé, sem machucar. Estava vestindo botas, enquanto percebo que as pessoas que vivem na comuna estavam utilizando chinelo de dedo ao meu redor.*

Esta cena me leva a refletir sobre a relação de alguns termos: solo, local, terra, moradia e, também, território. A terra, que é retirada de um solo, é colocada em um local (que é moradia) dentro de um território. Aqui, portanto, mesmo entendendo que esses termos podem ter significado diferentes, também vou procurar não opor ou polarizar essas nomenclaturas, mas compreender como estão se relacionando a todo o momento e se conectando com uma lógica da ecologia do cuidado da Comuna Pachamama.

Em uma passagem Heidegger, citada por Joanna Latimer e Rolland Munro (2009), é possível percebermos a relação entre moradia e cuidado. O filósofo aponta:

“a maneira como nós, humanos, estamos na terra é “buan”, morada... Esta palavra “bauen”, no entanto, também significa, ao mesmo tempo, valorizar, proteger, preservar e cuidar, lavrar o solo e cultivar a videira. Tal construção apenas cuida... Construir como habitação, isto é, como estar na terra, porém, permanece para o homem a experiência cotidiana daquilo que é desde o início “habitual” - nós habitamos...”<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> “...the manner in which we humans are on the earth, is buan, dwelling... This word bauen, however, also means at the same time to cherish, to protect, to preserve and to care for, to till the soil and cultivate the vine. Such building only takes care... Building as dwelling, that is, as being on the earth, however, remains for man’s everyday experience that which is from the outset “habitual” – we inhabit it...” (Heidegger, 1978, p. 349)

Heidegger (1978) mostra que o sentido de morar, se aproxima do de proteger e de cuidar. A palavra “dwelling”, aqui traduzida enquanto “habitação”, pode ser entendida, segundo Latimer e Munro (2009), enquanto uma arte que guarda afetos de suas experiências. Os autores apontam que essa é uma preocupação alinhada com os aspectos do movimento ecológico moderno, assim como o manifesto de Latour para que as sociologias pensem sobre o planeta. Ou seja, pensar sobre viver e estar em casa no mundo, dialoga com o pensamento contemporâneo da ecologia.

Heidegger (1978), ainda diferencia “lugar” e “espaço”. Isso fica mais claro quando ele argumenta que uma ponte muda a paisagem e cria um local (*locale*). O local, portanto, perpassa aquilo que foi construído nele, não num sentido de “opor” a ideia de uma natureza intocável, mas de pensar essas construções carregam tempo, cuidado e relações. Latimer e Munro (2009) falam a respeito do cuidado do jardim, uma prática que não, necessariamente, vai tornar aquilo algo duradouro, tampouco traz uma sensação de posse, mas os autores defendem que o exercício cotidiano de manutenção daquele local, vai criando uma identificação e, com isso, o pertencimento.

Ainda, a ideia de construir e pensar, para Heidegger (1978), são indispensáveis na prática de morar, e, conseqüentemente, na de cuidar. À medida que se constrói e se dedica a algo, está-se pensando naquilo e disponibilizando tempo naqueles objetos. Essa disponibilidade material, que envolve tempo, pensamento, além do trabalho braçal e ferramentas materiais, constrói o pertencimento e, conseqüentemente, a moradia. Podemos interpretar que Heidegger já estava sugerindo as aproximações entre prática, moradia, pertencimento, o que será feito também por Stengers (2005).

Stengers (2005) relaciona o pertencimento com as práticas, relacionando a ideia de tecnologia do pertencimento à ecologia. Segundo a autora, para pertencer é necessário ter conhecimento sobre esse pertencimento, o que reflete na possibilidade de agir. Stengers (2005) difere pertencimento de “causa”. A autora acredita ser possível fazer a manipulação de uma “causa” (inclusive cita Hitler e os meios de comunicação), já, não, do pertencimento, uma vez que este último não permitiria convencer ou manipular alguém sobre alguma estratégia política ou ecológica. O pertencimento, portanto, se faz na relação com o que envolve, sem mascarar uma estratégia ou uma opinião.

Aqui, compreendo que ela faz essa diferenciação, uma vez que “causa” estaria mais conectado a um ideal, algo que pode ser inalcançável. Já a prática é constante, e nessa ontologia, a da realidade, que se cria o pertencimento. Para pertencer, portanto precisa ter, como Stenger (2005) sugere, conhecimento sobre esse pertencimento, por isso, é necessário entender onde e com quem se está relacionando. Segundo Burø (2020), o pertencimento ecológico é tanto uma questão de cuidar eticamente do bem-estar de algum lugar, quanto de saber como usá-lo. Em termos ecológicos, todos os membros contribuem com algo para o funcionamento cotidiano da ecologia porque sabem como viver nela, assim, o pertencimento é o reconhecimento de viver em um determinado lugar.

Para Puig de la Bellacasa (2017), a ética que inclui os não humanos se relaciona com a forma que cultivamos melhor nosso pertencimento a uma forma de comunidade viva que vai além da nossa existência. Ser pertencente a essa comunidade viva, trata-se de maneiras de viver que não sejam excepcionalistas ou paternalistas. Ou seja, o pertencimento que perpassa uma ética descentrada dos humanos abre caminhos para pensar a consciência e a interdependência, sem hierarquizar algum território ou alguma prática, mas enxergando-os enquanto necessários para o acontecimento do coletivo.

Jonathan Metzger (2014), autor do campo dos estudos urbanos e práticas do planejamento, 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” [“cuidar do lugar”] 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. O autor define que o “cuidar do lugar” vai depender de algumas perguntas, como, o que pode ser feito aqui? O que pode se tornar aqui? E por qual preço? Desse modo, pensar o lugar, mais do que sobre o que ele é, é o 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.

O autor também argumenta que “cuidar do lugar” vai depender de um apego territorial que se baseia nas associações com as coisas que estão geograficamente

próximas e relacionadas: “se você se preocupa com a questão x, também deve ceder sobre as questões y e z”. O que significa abrir espaço para solidariedade em que os interesses do lugar são os interesses próprios – o que produz a ideia de “identidade territorial”. O que definiria a ideia de “identidade territorial” seriam as preocupações compartilhadas previstas e promulgadas com base na proximidade de um espaço. Essa lógica de território permite o bem-estar de um lugar específico, em certa medida, inscrevendo-se em uma determinada coletividade territorializada (Metzger, 2014).

Metzger (2014) entende que pensar o planejamento a partir de uma ótica de cuidado contribui para reconhecer e identificar as ecologias humanas e não humanas para transformar o cuidado em um projeto social coletivo. Desse modo, “cuidar do lugar” fala de uma perspectiva atenta, focada e situada de se sensibilizar. O planejamento pode funcionar, portanto, como uma prática de trabalho que gera vínculos territoriais através de um aprendizado coafetado. Por isso, sugere um planejamento ecológico, que seria um modo de criar métodos para gerar um cuidado coletivo com o lugar, entendendo-o enquanto uma entidade mais do que humana.

Isso torna o planejamento coletivo e o cuidado com o lugar uma “questão de cuidado” (Puig de la Bellacasa, 2017), criando um forte senso de se sentir afetado e comprometido. Ainda, esse cuidado vai depender de ferramentas, habilidades e tecnologias não sendo possível realizá-lo “sozinho”. Essa perspectiva nos ajuda a compreender o território não enquanto uma propriedade, uma vez que, para ele existir, dependem de planejamentos coletivos constantes, por isso, cotidiano, manutenção, criatividade e invenções.

E sobre planejamento, podemos pensar no que se planeja construir – para além do projeto político – ou seja, o que se materializa em casas, puxadinhos, banheiros, galpão, armários, móveis, cerca, além da horta e das plantações. Essas construções materiais, portanto, contribuem para essa sensação de “identidade territorial”, uma vez que envolve o tempo, a invenção, a técnica, o corpo, o cuidado. Na Comuna Pachamama cada casa, cada detalhe, cada plantação, cada prego martelado, cada fiação elétrica, cada cano, tudo foi feito e segue sendo feito por quem vive ou já viveu lá.

Importante ressaltar que a relação de identidade territorial ou de pertencimento não pode ser confundida com a de “propriedade”. Legalmente, o Assentamento Madre Terra “pertence” à União, que fornece direito de usufruir dos lotes (usucapião) para

quem vive lá. Mais do que pensar em direitos legais, a relação que vai se estabelecendo sobre onde se pisa, planta e constrói vai além de legislações, o que torna inegável pensar nas conexões intensas que se comunicam com as construções materiais, tempo, relações e planejamentos.

Essa questão de pertencimento, em relação a um local, leva a um debate contemporâneo que perpassa questões de migrações, assim como as defesas dos territórios indígenas. Esse debate cria um paradoxo de vincular-se a um solo e, ao mesmo tempo “mundializar-se” (*worlding*) (Haraway, 2016, Latour, 2020): “Por um lado a preferência pelo local, o apego ao solo, a insistência num pertencimento às tradições, a atenção a terra” (Latour, 2020), por outro lado, “o “solo” não pode ser apropriado, pertencemos ao solo, mas o solo não pertence a ninguém” (Latour, 2020).

Latour (2020) entende que a ideia de “pertencimento” tem sofrido metamorfose, sendo um sintoma contemporâneo à crise migratória. Existem duas esferas, portanto, desta análise, uma delas de defender a sua terra, como os indígenas têm tentado fazer historicamente, desde que o Brasil foi invadido, e seguem sofrendo consequências dessa invasão. Por outro lado, existem as pessoas que saem de seus territórios para buscar novas oportunidades, tendo em vista que enfrentam guerras civis e situações de extrema pobreza. Por isso, o paradoxo de vincular-se ao solo e “mundializar-se”. Latour (2013) defende, portanto, que as coisas não são “Locais” ou “Globais”, mas que são frutos de conexões que se criam na prática ou no cotidiano.

Importante diferenciar o que significa “mundializar” (Haraway, 2016) de “globalizar”. Como aponta Latour (2020), globalizar designa a ideia de uma única visão, provinciana, proposta por algumas pessoas, representando alguns interesses, limitadas a padrões e formulários – o que se impôs a todos e a toda parte – o que gera uma confusão se devemos lutar contra ela ou abraçá-la. Desse modo, ao invés de globalizar significar “multiplicar”, significaria, de fato “reduzir”, quanto mais se globaliza, mais se limita.

Por isso, à ideia contrária de globalização, pode-se sim pensar que é importante “conservar, manter, garantir o pertencimento a uma terra, a um lugar, a um solo, a uma comunidade, a um espaço, a um meio, a um modo de vida, a uma profissão, a uma habilidade” (Latour, 2020), considerando que isso também mantém nossas diferenças e

pontos de vistas, ao mesmo tempo em que se pode pensar em multiplicar todos esses pontos. Multiplicar e conservar, nesse sentido, não seriam opostos.

Isso, porque, “mundificar-se” para Haraway (2016) se aproxima do jogo de viver e morrer bem a partir das relações que se constroem, sejam elas humanas ou não. Mundificar-se nunca seria impor um modo de vida a outra população e, sim, viver conforme aquilo que dialoga com a possibilidade das multiespécies florescendo na terra. A partir desse ponto de vista, o paradoxo, de alguma forma, se resolve. Pois, o “pertencimento” na terra vale se as espécies em questão estão florescendo, estão satisfeitas, estão se relacionando como querem e com quem querem. E isso, evidentemente, não significaria oprimir, roubar, submeter corpos, diferentemente do que fez e ainda faz o colonialismo e a globalização.

Ainda, “mundificar” significa que as formas de viver no mundo estão enredadas. Então de pouco valeria um olhar individual de alguém florescendo, sem considerar toda ecologia que está conectada nesse florescimento. Isto é, mundializar-se, agir e pensar ecologicamente, leva em consideração as interdependências.

O que de fato, importa, portanto, é que na arte de viver e morrer esteja incluído o respeito do maior número de pertencimentos ao mundo. Latour (2020) aponta que todos os pertencimentos estão sofrendo metamorfoses e que isso levaria a questão de como encontrar um solo habitável, considerando que não sabemos para onde ir, nem como viver, nem com quem coabitar: “Como encontrar um lugar? Como nos orientar?”.

Percebo que as pessoas moradoras da Comuna, para além do projeto político e da “causa” política que defendem, elas têm uma relação íntima com o espaço e com o território e que, dificilmente, conseguem se imaginar vivendo em outro lugar. Ao mesmo tempo, não é apenas o “lugar” enquanto espaço geográfico, uma vez que, como apontou Felipe, morador da Comuna, em uma de nossas conversas, eles pouco conseguem confiar nas demais pessoas do Assentamento. A relação de confiança existe, especificamente, dentro da Comuna. Saindo dela, o mesmo não acontece.

Enxergo que a relação de troca e de confiança que acontece dentro da Comuna parece ser uma tentativa de coabitar. Essa relação de encontro, portanto, não é “imediate”, mas se constrói com a prática constante e cotidiana de cuidado. Podem existir momentos que esse coabitar e compartilhar sejam produtivos, e em outros, não.

Não existiria uma frequência e um caminho linear dessas relações. Por isso, pertencer pode significar cuidar de um lugar, mas também ser cuidado, no sentido de se sentir acolhido, reconhecido e enquanto parte de um cotidiano de práticas.

Latour (2020), quando fala em “aterrar”, está debatendo a repolitização da ecologia. Para o autor, aterrar implica ser capaz de reconhecer os seres dos quais dependemos, o que implica selecionar, traçar os territórios que nos conectam a alguns seres, mas nunca a todos. Poderia aproximar o conceito de “aterrar” de Latour (2020), a ideia de “make kin” de Haraway (2016), uma vez que ela propõe se vincular com alguns parentescos, e que isso formaria uma “rede” ecológica entre agentes humanos e não humanos, criando implicações afetivas. Aterrar, portanto, seria identificar quais desses seres que dependemos para nossa sobrevivência.

O que é necessário, portanto, para “aterrar”, é mapear uma rede que trace um terreno de vida, certa “delimitação territorial”. Latour (2020) aponta que, para definir um “território”, além de pensar do que o “Terrestre” depende para sobreviver, deve-se pensar quais os outros Terrestres que se encontram sob a mesma dependência, o que podemos entender enquanto o conceito de interdependência, tão caro às teorias do cuidado:

“definir um terreno de vida, para um Terrestre, consiste em listar aquilo que ele precisa para sua subsistência, e, conseqüentemente, aquilo que ele está pronto para defender, com a sua própria vida se for possível. Isso vale tanto para um lobo quanto para uma bactéria, tanto para uma empresa, quanto para uma floresta, tanto para uma divindade quanto para uma família” (Latour, 2020)

“Aterrar” fala também sobre quem você aceita conviver. Qual conjunto de seres animados é indispensável para a sobrevivência de um Terrestre? Aterrar pressupõe aterrar em algum lugar. Não sei se poderia dizer que as pessoas da Comuna estão “aterradas”, de fato, talvez este seja um conceito de uma busca. Penso que lá, sim, se aceita conviver, por mais que existam diferenças. Ao mesmo tempo, foi uma escolha sair da cidade e segue sendo uma escolha para aqueles que seguem vivendo lá. Criam-se relações de confiança, de esperar algo dos outros, assim como sentir que a sua presença tem um impacto cotidiano.

Mas, de fato, mesmo que isso aconteça, o problema ainda segue. Como aponta Latour (2020) em diálogo com Haraway (2016), “ou bem negamos a existência do problema ou então tentamos aterrar”. Portanto, acredito que o que se aproxima de

aterrar é, de fato, ficar com o problema (*stay with the trouble*). E, para fazer isso, como sugere Haraway (2016) é necessário “make kin”, fazer os parentescos, criar as ligações, fazer os laços.

Entendo que a cena que me levou a essa reflexão faz uma provocação: de eu colocar terra em um puxadinho para, posteriormente, ser o chão. Chão esse que faz parte de uma construção, ao mesmo tempo em que identifiquei uma diferença entre eu e as pessoas moradoras da Comuna: o calçado que eu usava – a forma que pisávamos.

Quando percebi essa “diferença” entre eu estar usando calçados fechados e os demais estarem de chinelo, comentei com o Felipe que uma vez ele havia “tirado onda” comigo por eu ser da cidade<sup>83</sup>. Ele falou que não costuma tirar onda por alguém ser da cidade, uma vez que ele também é. A conversa foi levando a uma direção sobre o que “identificava” pessoas da Comuna. Ele disse que, por ter “cara de colono”<sup>84</sup>, tinha uma estética que o aproximava da zona rural. Comentei que essa característica racial, de ser branco, por mais que esteja associado ao “colono”, se diferenciava da maioria das pessoas do assentamento, que parecem, em sua maioria, pessoas não brancas<sup>85</sup>. Ele disse, portanto, que a maioria dessas pessoas as quais eu me referia vieram da periferia de Porto Alegre e região metropolitana, e carregam consigo um histórico racial miscigenado entre brancos, negros e indígenas. Depois dessa conversa e de finalizar o trabalho de colocar a terra no “puxadinho”, nos deslocamos para a Casa do Mel, onde Felipe iria colocar o mel nos potinhos plásticos para, posteriormente, vender. O acompanhei neste trabalho, observando-o. Enquanto isso, ele compartilhou comigo sobre os roubos dentro do assentamento e da falta de cuidado que as pessoas costumam ter com as coisas e suas conservações. Como se perde enxada, como se estraga equipamento. Contou que uma vez havia ratos na Casa do Mel que estragaram um equipamento e o motivo foi porque deixaram grãos armazenados de maneira errônea lá

---

<sup>83</sup> Ajudei o Macuco a levantar uma tora de madeira, a qual seria colocada a alguns longos passos de distância. Fomos caminhando, eu levando a tora no ombro do meu lado direito. Levamos até um momento que senti que estava pesado demais para carregar e soltamos. Em breve apareceu o Felipe se oferecendo para carregar e falei que eu poderia continuar levando. Ele disse: “lá em Porto Alegre tu não levanta tora assim”. Minha resposta foi: levanto a Mel. E levamos, portanto, até o local que iria ser posicionada. (cena retirada do meu projeto de pesquisa, que faz referência a minha visita na Comuna em julho de 2018)

<sup>84</sup> Devido à colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul, no século XIX, o termo “cara de colono” pode se referir aos descendentes dessas duas nacionalidades, sendo pessoas brancas e, majoritariamente, loiras.

<sup>85</sup> Aqui me referi às pessoas do Assentamento Madre Terra. Conheci alguns moradores/assentados no futebol coletivo do final de semana, onde pessoas de todo assentamento se encontram na sede. Não me referia, especificamente, às pessoas da Comuna que, naquele momento, eram todas brancas.

dentro. Relatou sobre a cultura de “política de vizinhança” em que uma pessoa passa a perna na outra dentro do Assentamento, não sendo possível confiar uns nos outros. Mostrou-me uma peça, que deveria ser anexo ao trator, que ganharam em um edital, no valor de sete mil reais, e que, logo que a peça chegou, um vizinho pediu emprestado e estragou no mesmo dia. Ela tem a cor vermelha e a chamam de “elefante vermelho”, uma vez que está no chão, ao ar livre e para ser arrumada custaria em torno de três mil reais.

Essa conversa rompe com uma romantização de unidade ou de igualdade em um Assentamento. Por mais que possa haver interesses em comum, é inegável perceber que há disputas. Brigas são constantes, porque uma vaca comeu a plantação de uma pessoa, alguém deixou um cachorro solto que comeu um objeto de plástico para as abelhas, os gatos que entram nas casas e tentam roubar comida, os objetos perdidos, os objetos estragados, as coisas emprestadas, sem contar ameaças reais com armas e facões.

Por isso, acredito que a ideia do “pertencimento” não deve ser romantizada, supondo que, para pertencer a algum lugar, fosse necessária uma vivência em perfeita harmonia. Perguntaria, ainda, se essa harmonia é, de algum modo, possível. Por isso, arrisco dizer que na prática do pertencimento se atravessam características sutis, tal qual o calçado que se escolhe colocar nos pés quando se utiliza a pá e a enxada, planejamentos coletivos, atividades cotidianas, compartilhamentos de momentos, de trabalhos e de cuidados.

### **4.3. Do fogo e da madeira**

#### **4.3.1. Buscar lenha e o uso das ferramentas**

Para fazer fogo ou cozinhar na Comuna Pachamama identifiquei quatro maneiras: fogo de chão, fogão a gás, forno elétrico e fogão a lenha. Logo no primeiro dia que cheguei à Comuna, deparei-me com o processo de buscar lenha:

*Cheguei à Comuna no dia 23 de setembro de 2019, dia em que se inicia a Primavera. Para fazer uma celebração, era necessário buscar lenha para a fogueira que aconteceria em seguida. “O vizinho”<sup>86</sup>, fazenda onde está localizada a barragem, teve*

---

<sup>86</sup> As pessoas que trabalham para o dono da fazenda são os responsáveis por tais ações, quando se fala “o vizinho”, referem-se aos peões.

*que cortar algumas árvores para abrir o caminho para chegar perto da barragem e, nessa região, portanto, existe muita lenha - madeira seca que foi cortada. Como existe em grande quantidade, lá era um lugar certo e de referência para buscar lenha quando se precisava. Para isso, organizou-se um grupo responsável, o qual eu estava inclusa, com mais quatro pessoas.*

*Antes disso, levei a Mel até a casa da Lizi, onde seria a Ciranda daquela tarde. Haviam me pedido para quando chegasse lá, perguntar se alguém tinha conhecimento do facão. O facão é coletivo, mas não estava nesta casa. Seguiram procurando e, depois de encontrado, foi afiado e levado junto com dois machados. Quando procuravam, falaram-me sobre a responsabilidade dos objetos coletivos. Às vezes, quem pega uma ferramenta coletiva não a leva de volta para o lugar onde estava, podendo se perder pelo campo ou em alguma das casas.*

*Fizemos uma caminhada até a barragem, quando chegamos fomos costeando a barragem pela direita, até chegar ao outro lado dela. Lá havia inúmeras árvores derrubadas. Começaram então, com o facão e com o machado, a cortar pedaços de lenha para levar. Nesse momento, fiquei observando e não mexi nas ferramentas, até porque eram apenas três: um facão e dois machados. Pegamos os tacos de madeira, consegui segurar três. Fui levando os pedaços inicialmente nos ombros e depois segurei com as duas mãos como se tivesse carregando um filho. Eu estava vestindo um blusão de lã e um lenço com uma linha fina no pescoço e percebo que começa a puxar fio das minhas roupas. Penso que estava com roupas não apropriadas para essa missão, ou que não me passou pela cabeça essa possibilidade.*

*Fizemos a caminhada de volta segurando as toras até a divisa da barragem com a cerca. Vi todos jogando as toras por cima da cerca e faço o mesmo. Depois que jogamos as lenhas pela cerca, Jurno pegou a serra elétrica para partir a lenha em pequenos pedaços. Perguntou se eu queria serrar, mas no momento não me atrevi. Daia foi colocando as toras já cortadas no carrinho de mão e o levou para cima, em direção à cozinha coletiva. Peguei mais dois pedaços que não couberam no carrinho e levei na mão.*

A partir desta cena, pude pensar o que foi necessário para buscar lenha, além dos nossos corpos que se movimentaram até o local, o facão, o machado, a serra elétrica para cortar os pedaços, o carrinho de mão para o transporte, além das roupas

apropriadas (ou não) para carregar os utensílios. Esse ato de buscar lenha fala também da força, difícil dizer quanto pesa cada pedaço de madeira levado, mas talvez, aproximadamente, uns 15 quilos. Por mais que eu não tenha o hábito e o costume de carregar lenhas em meu cotidiano, costumo brincar que o fato de eu conseguir carregar peso está relacionado a eu carregar constantemente minha filha no colo, além de praticar exercícios envolvendo levantamento de peso em minha rotina. Portanto, não sinto ser uma tarefa difícil para meu corpo, apesar de exigir força e coordenação para caminhar com o peso nos ombros e no colo.

Quando falamos em fogo, falamos em energia e em qual a fonte de energia será utilizada para esquentar ou fazer uma comida. Utilizar a lenha é também utilizar a energia do corpo. Portanto, para acender uma fogueira à noite é necessário um planejamento coletivo de busca daquele “recurso”. Portanto, o momento coletivo não se dá apenas ao redor do fogo, mas como se planeja, se busca, se carrega, se corta a lenha, para que o momento aconteça (*caring for place*, Metzger, 2014, como explicado no ponto anterior, sobre a terra e o solo). Ainda, o auxílio de quais materiais será necessário para que se possa realizar tal tarefa? Lá, algumas das ferramentas também são coletivas, utilizadas por todos, passadas de mão em mão.

O uso da ferramenta exige uma técnica. Ao mesmo tempo, a ferramenta não é um meio “geral”, uma vez que seu objetivo pode ser particular, como sugere Stengers (2005, p.185, tradução livre): “uma ferramenta pode ser passada de mão em mão, mas cada vez o gesto de pegá-la será particular”<sup>87</sup>. As possibilidades de justificativa de uso das ferramentas podem ser infinitas<sup>88</sup>, ao mesmo tempo em que carregam consigo uma preciosidade técnica que, ao serem utilizadas de “qualquer” forma, podem apresentar perigo, dores, cansaço. Somando, portanto, a ferramenta com a forma do seu uso e, ainda, com o objeto que se relaciona, é possível chegar a ações precisas ou não.

Por isso, o uso da ferramenta se articula com outra perspectiva que está sempre embutida em uma prática: a da temporalidade. Uma vez que esses movimentos são aprendidos, aperfeiçoados, eles levam tempo e experiência.

---

<sup>87</sup> “A tool can be passed from hand to hand, but each time the gesture of taking it in hand will be a particular one” (Stengers, 2005, p.185)

<sup>88</sup> Como o exemplo que acontece em frente à casa vermelha da Comuna Pachamama: a maneira que encontraram para a porta de madeira não abrir, foi apoiando uma enxada em diagonal, fazendo peso sobre a porta. Desse modo, enxergo que a enxada, neste local, diariamente, tem a função de “peso de porta”, mesmo que, eventualmente, seja utilizada para afazeres de sua “especificidade”.

Então, “a pessoa que corta a lenha”, não fala apenas dos agentes “pessoa”, “ferramenta” e “lenha”, mas também fala da temporalidade que está embutida na prática de cortar. E isso não significaria dizer que há uma anterioridade do sujeito, mas sim, que durante a ação de cortar, está-se somando diferentes agentes e produzindo outros. Em uma próxima vez de buscar e cortar lenha, dentro dessa prática já estará embutido uma temporalidade e uma experiência que modifica o ato de cortar, ao mesmo tempo em que no ato de cortar produz os agentes, seja o sujeito que corta ou a lenha propriamente. Assim, a pessoa que corta lenha, ao ter contato com a ferramenta, já não é mais a mesma pessoa.

A ideia de tempo para Puig de la Bellacasa (2017) desafia um ideal de um tempo linear e produtivo, uma vez que a autora entende o tempo enquanto algo que é feito, que é o resultado de práticas e que está inscrito em nossas corporalidades. O tempo atua também enquanto um agente (Das, 2007 como citado em Fietz, 2020) nas relações e age sobre o modo que se manuseia uma ferramenta. Os agentes, portanto, perpassam outros significados que não só aqueles propriamente “materiais” em que “se toca”, uma vez que a autora (Puig de la Bellacasa, 2017) compreende o tempo enquanto também uma materialidade, mesmo que subjetiva.

Tempo, para Puig de la Bellacasa (2017), é aquilo que fazemos através das práticas cotidianas, deslocado de uma lógica de produtividade e futuridade. Desse modo, o tempo utilizado para buscar as lenhas, carregá-las e cortá-las cria outro tempo: o da fogueira à noite. O que está em jogo nessas relações de tempo é não pensá-las enquanto uma lógica de eficiência, mas de quais passos ecológicos são percorridos para um tempo ser construído.

Como aponta Helena Fietz (2020), muitas vezes cuidar depende de “estar ali, a espera de que algo aconteça, de que se seja solicitado, do que pode vir a acontecer ou não”, o que transforma o cuidado em dispor do seu tempo, ou como sugere Puig de la Bellacasa (2017) – fazer tempo (*making time*). Voltando ao equinócio da Primavera, o momento da fogueira, instante que foi criado através de um tempo feito, um tempo dedicado.

Cito na cena do meu percurso para buscar lenha, junto às pessoas da Comuna, que não me atrevi a mexer nas ferramentas – facão e serra elétrica. Primeiro, por não haver nenhuma ferramenta em minha mão ou em minha direção, tampouco alguém

tenha se oferecido para me ensinar para que eu exercesse a prática. Acredito que em nenhum momento que estive na Comuna fiz uso dessas duas ferramentas. As que eu mais utilizei; além daquelas às quais estou habituada no cotidiano como panela, pratos, talheres, copos; foram pás e enxadas, em momentos que cavei buraco, plantei ou carreguei terra. Segundo, por eu também não ter me oferecido naquele momento a utilizar a ferramenta, e ter me contentado que a contribuição “material” de minha ida nesse percurso fosse meu próprio corpo carregando lenha.

Confesso que a possibilidade de lidar com a serra elétrica ou com o facão me soa um tanto quanto ansiogênico. Fico pensando sobre as outras ferramentas que citei anteriormente que não me assustam: as ferramentas da cozinha, pá ou enxada. Essas duas últimas, por mais que não utilize no meu dia a dia, carrego uma memória de infância de ver o meu avô utilizando. Sinto que o movimento corporal do uso da pá e da enxada tem um registro afetivo, que me fazem dominar, mesmo que de maneira “amadora”, esses objetos.

Retomar a ideia de ciborgue da Haraway (2009), quando falamos e pensamos sobre os seres humanos, as ferramentas e as tecnologias parece propício. Isso porque, Haraway (2009), em manifesto ciborgue, fala do “ciborgue” ser um híbrido entre máquina e organismo, realidade e ficção. Para a autora, ao olharmos para o humano em conjunto com as tecnologias e com as ferramentas, já se perde a noção do que seria, supostamente, real e natural, do que seria imaginativo e construído. As nossas mentes e corpos vão se modificando conforme a relação com esses agentes (ferramentas e tecnologias), o que produz nossa subjetividade e a noção de sujeito, sempre em conjunto com tais agentes. Para refletir a respeito da ideia da temporalidade em relação ao uso das ferramentas, em diálogo com Haraway (2009), sugiro o seguinte termo que faz luz a essa fusão: “humano-ferramenta”. O modo de se mexer, dobrar as pernas, inclinar o corpo, movimentar os braços de um “humano-ferramenta” fala de uma temporalidade construída, de muitas histórias, envolvimento, corporalidades e práticas.

Quando Mol (2008, p.50) fala dos instrumentos e tecnologia, os identifica enquanto “meio para os fins”. Para a autora, quanto mais eficazes forem esses meios, melhor. Porém, nada é garantido. As tecnologias podem ter efeitos inesperados e indisciplinados, uma vez que “as coisas são tão imprevisíveis quanto às pessoas”<sup>89</sup>. As

---

<sup>89</sup> “It assumes that things are just as unpredictable as people” (Mol, 2008, p.50)

tecnologias não são apenas instrumentos, carregam uma técnica de aprender a “domá-las”, uma vez que são persistentemente selvagens: “fique de olho em suas ferramentas, adapte-as às suas necessidades ou adapte-se às delas. As tecnologias não se sujeitam ao que desejamos que façam, mas interferem em quem somos”<sup>90</sup> (Mol, 2008, p.50, tradução livre).

#### **4.3.2. A agência do fogo: entre destruição e regeneração**

Agora, vamos pensar na madeira enquanto “recurso”. A lenha que estava do outro lado da barragem era uma madeira “descartada” pela fazenda ao lado. As árvores foram cortadas para abrir um caminho na estrada, pois existe um mato fechado logo em frente à barragem e, muitas vezes, os peões da fazenda se deslocam para aquela região de carroção ou trator.

Uma madeira, aparentemente, “descartada”, pode ser utilizada para fazer fogo, gerar energia e criar um momento coletivo de celebração. Quando Puig de la Bellacasa (2017) fala do solo, ela sugere que se desconstrua a ideia de reduzir o solo enquanto um “recurso” do ser humano, para que se possa enxergar a relação entre “quem” e “o que” cuida. Inclusive, as práticas de permacultura contribuem para pensar a relação do solo enquanto uma prática ecológica mais horizontal, tendo o solo enquanto um organismo vivo.

Com a madeira, é possível fazer esse mesmo paralelo? De que modo a madeira é “viva”, uma vez que ela foi cortada? E sim, acredito ser possível pensar a madeira enquanto um organismo vivo mesmo após ter sido cortada, que, ecologicamente, se relaciona com a prática de cuidado. Essa reflexão, inclusive, leva a uma história que ocorreu recentemente na Comuna Pachamama.

Num período posterior a minha ida a campo, houve um incêndio próximo da saída da Comuna devido à explosão do motor da moto de um dos moradores. Ele teve a sua roupa um pouco queimada, mas não se feriu, conseguiu se distanciar da moto antes da explosão. Quando a moto pegou fogo, rapidamente se alastrou na vegetação (neste momento, vegetação de, especialmente, mato baixo, capim). Os outros moradores da Comuna foram chamados e, prontamente, foram ajudar a apagar o fogo levando água e cobertores. Quando o fogo chegou próximo ao mato de vegetação fechada, as árvores

---

<sup>90</sup> “Keep a close eye on your tools, adapt them to your needs, or adapt yourself to theirs. Technologies do not subject themselves to what we wish them to do, but interfere with who we are” (Mol, 2008, p.50)

funcionaram como um “escudo” e o fogo foi se apagando – muito provavelmente devido à umidade da mata. Portanto, a parte que foi mais afetada pelo fogo foi de um terreno com capim baixo e não com muitas árvores.

Neste local, perto da entrada da Comuna, haviam sido plantados diversos eucaliptos em uma linha horizontal – inclusive eu havia participado da plantação de alguns deles - com o objetivo de criar uma barreira vegetal para “esconder” e proteger a área. Esses eucaliptos plantados foram queimados nesse incêndio e, posteriormente, rebrotaram. Ao invés de eles crescerem “alto para cima”, cresceram de forma mais baixa e com uma copa mais “larga”, fazendo que a função de esconder a área fosse feita de maneira mais efetiva do que estava antes. Ainda, na área queimada foi plantada aveia para aproveitar o nível de carbono do solo. A própria Comuna considera que o incêndio trouxe resultados benéficos.

As cinzas são uma excelente fonte de adubo, um adubo natural rico em potássio que contribui para o enriquecimento do solo e crescimento das suas culturas, uma vez que reduzem sua acidez. Aqui, ao invés de enxergar o fogo como “morte”, estou propondo pensá-lo enquanto relacional em uma lógica ecológica de cuidado, para que se descentralize a ideia de que o uso da madeira funciona enquanto um “recurso” apenas para o ser humano, mas é, também, um elemento, um parentesco (*kin*) na ecologia do cuidado. A cinza, ainda, das fogueiras, é comumente depositada entre a terra da horta, que se conecta, portanto, com o solo, com as plantações, com os alimentos, com as refeições, com os animais, com as pessoas.

Embora a madeira continue sendo um modo de extração de valor para o consumo humano, podemos também considerá-la um “mundo vivo”. Não significa que a madeira, após ser extraída, passaria a ser uma “natureza morta”. A questão aqui, portanto, não é partir de uma moral se o humano pode ou não pode “extrair” madeira ou outro “recurso” da natureza, mas sim, pensar como os elementos podem ter diferentes abordagens que irão se relacionar com a prática do cuidado.

O fogo foi historicamente analisado pela Antropologia, como por Levi-Strauss, como uma maneira de polarizar a natureza da cultura, fazendo uma comparação entre o alimento cru e o cozido. Desse modo, podemos enxergar o fogo enquanto uma tecnologia. Essa reflexão de Levi-Strauss, em 1964, fez sentido para não tomar o fogo apenas como um meio de subsistência, mas também enquanto sua relação para o

desenvolvimento cultural. Aqui, se não formos pensar nessas categorias de maneira separada, podemos enxergar o fogo, portanto, associado a outros elementos que se constituem enquanto agentes do cuidado. O fogo é também natureza e cultura, ele faz parte dos rituais, faz com que a comida possa ser feita, esquenta, queima, destrói e regenera em união com os agentes que compõem suas cenas.

A madeira também tem a função na construção das casas, de móveis, e também de arte. Logo que eu cheguei à Comuna, deparei-me, na cozinha, com uma cobra esculpida de madeira, de uma série de obras chamadas “cobrança”, feitas pelo morador da Comuna, Jorge. Essa série é composta por esculturas e desenhos, e tem como contexto as cobranças sociais constantes. A escolha de viver na Comuna, um lugar remoto, gera também cobranças sociais daqueles que estão longe. Viver na Comuna pode significar também se afastar de pessoas, de relações, de outros parentescos – se faz alguns e se desfazem outros.

A madeira carrega, ainda, um grande simbolismo de “matéria”, utilizada para a construção de casas, móveis, artes, postes, cercas. Quando falamos em materialidade, estamos nos referindo à palavra em inglês “matters”. Segundo Haraway (2016), as palavras “madeira” em português e “matter” em inglês parecem ter uma etimologia em comum, do latim “materia”. Pensar matéria como madeira, segundo Haraway (2016), a lembra do romance de Ursula Le Guin, “The Word for World is Forest” (Floresta é o nome do mundo), “publicado em 1969 como uma resposta ficcional da autora para a Guerra do Vietnã e o desmatamento das florestas. Para isso, Le Guin (2020) cria o planeta *Athshe*, que é uma verdadeira floresta tropical onde há relação biocêntrica entre humanos e não humanos e igualdade de gênero.” (Pilger da Silva, 2019), o que dialoga com a proposta de Haraway (2016) de pensarmos e inventarmos histórias para evidenciar e dialogar conflitos materiais e reais<sup>91</sup>.

Em relação ao fogo, da mesma forma que podemos entendê-lo enquanto uma celebração, um ritual de união que é tradicional entre os povos, um elemento que serve para cozinhar, para esquentar, o fogo também pode estar atravessado à ideia de destruição. Destruição essa que não, necessariamente, significaria morte.

---

<sup>91</sup> “mas agora os homens estavam ali para pôr fim à escuridão e transformar o emaranhado de árvores em tábuas bem serradas que, na Terra, eram mais valiosas do que ouro. Literalmente. Porque o ouro podia ser extraído da água do mar ou do solo abaixo do gelo da Antártica, mas a madeira, não. Madeira só vinha de árvores. E era um luxo realmente necessário na Terra. Por isso, as florestas alienígenas se tornavam madeira.” (Le Gui, 2020, p.15)

Donna Haraway (2016), ao falar do fogo, fala que estava escrevendo o seu livro em meio à histórica seca de vários anos da Califórnia e à explosiva temporada de incêndios de 2015. Porém, afirma que nem sempre os incêndios estão conectados a efeitos, necessariamente, nocivos. Conta de um incêndio provocado deliberadamente em junho de 2009 por Sustainable Resource Alberta, perto do Saskatchewan River Crossing na Icefields Parkway, a fim de conter a propagação de besouros-do-pinheiro (*mountain pine beetle*), para criar uma barreira contra incêndios futuros e para aumentar a biodiversidade:

“A esperança é que esse fogo atue como um aliado para o ressurgimento. A disseminação devastadora do besouro-do-pinheiro no oeste da América do Norte é um capítulo importante das mudanças climáticas no Antropoceno. O mesmo ocorre com “megadroughts”<sup>92</sup> previstos e as temporadas extremas e prolongadas de incêndios. O fogo no oeste norte-americano tem uma história complicada de várias espécies; o fogo é um elemento essencial para o contínuo, assim como um agente da dupla morte, a morte do contínuo. A semiótica material do fogo em nossos tempos está em jogo.” (Haraway, 2016, p. 44, tradução livre).<sup>93</sup>

Haraway (2016) sugere, de maneira irônica, que, ao invés do “símbolo” do Antropoceno ser as florestas pegando fogo, poderia ser o homem queimando: “Perhaps, instead of the fiery forest, the icon for the Anthropocene should be Burning Man!”, fazendo referência ao “Burning Man!”, um festival anual de arte e anarquismo realizado no deserto em Nevada desde 1990 e em São Francisco de 1986 a 1990. As origens do evento estão ligadas às celebrações do solstício de verão dos artistas de São Francisco: “O evento é descrito como um experimento em comunidade, arte, autoexpressão radical e autoconfiança radical”, com o tempo esse festival se tornando mais comercial.

O Antropoceno está atravessado à noção contemporânea de superaquecimento global, mudanças de temperatura, derretimento das geleiras, altas temperaturas ocasionando incêndios. Haraway (2016) cita a proposta de Warner em dizer que o nosso paradigma econômico é uma ameaça à estabilidade ecológica – o capitalismo gerando essa crise ecológica. Porém, Haraway (2016) salienta que o autor não faz isso de

---

<sup>92</sup> “Megarrough” é uma seca prolongada que dura duas décadas ou mais. “Megarroughs” anteriores foram associados a condições persistentes de vários anos de La Niña. O termo “megadrought” é geralmente usado para descrever a duração de uma seca, e não sua intensidade aguda.

<sup>93</sup> “The hope is that this fire acts as an ally for resurgence. The devastating spread of the pine beetle across the North American West is a major chapter of climate change in the Anthropocene. So too are the predicted megadroughts and the extreme and extended fire seasons. Fire in the North American West has a complicated multispecies history; fire is an essential element for ongoing, as well as an agent of double death, the killing of ongoingness. The material semiotics of fire in our times are at stake.” (Haraway, 2016, p. 44)

maneira estimulante, o que dá margem para que essa questão siga sendo pensada, de forma a não polarizar a economia da ecologia, mas pensar de maneira articulada e pensar suas nuances. Parece muito simplista dizer que o capitalismo, apenas, é o que gera a crise ecológica. Talvez, pensando junto com Haraway (2016), a partir da ideia de Chthuluceno, seja mais fácil não atribuir ao Antropoceno, tampouco ao Capitaloceno essas altas temperaturas e, conseqüentemente, os incêndios.

Fiz esse exercício de refletir sobre diversos significados e relações que podem ser atribuídos ao fogo e à madeira. Pensá-los enquanto produtores de uma ecologia e não, necessariamente, enquanto sinônimo de algo destrutivo, apenas, ou de puramente um “recurso”, é reconhecer que existe agência nessas materialidades, sejam elas subjetivas ou de fato, práticas. Ao pensar no fogo e na madeira como agentes no cuidado, lembro-me da primeira noite, em que havíamos recém chegado, que a fogueira foi feita e não fui celebrar por estar me sentindo cansada e, também, por decidir ficar registrando os acontecimentos do dia em meu diário de campo. Porém, neste mesmo instante, minha filha Mel foi, junto com a sua amiga, Maya. E estavam lá junto ao fogo e junto à madeira. Em um ambiente coletivo, em que o fogo e a madeira estavam atuando para que elas ficassem ali, ao redor, sendo cuidadas e se sentindo atraídas.

#### **4.4. Do lixo**

##### **4.4.1. O lixo e a resignificação das possibilidades do “jogar fora”**

*Eu estava na cozinha coletiva preparando um suco de limão, enquanto as crianças estavam na casinha que foi feita para a porca perto da casa rosa. A casa da porca é feita com pedaços de madeira, com o chão, três paredes e teto, de aproximadamente uns três metros quadrados. Os pedaços são tortos e irregulares, muito provavelmente sendo madeiras aproveitadas de alguma outra construção, o que também deixa em evidência alguns pregos soltos. Havia dois edredons ocupando o espaço do “chão” para proteger dos pregos e também das felpas. Havia nessa mesma casa uma caixinha de som incompleta, só com a parte da frente e com alguns botões. Quando cheguei para levar o suco de limão, as crianças brincavam que aquele pedaço era o rádio de ouvir música. Logo que cheguei, perguntaram: “que música tu quer?”.*

*Mel apertou em algum botão e simulou que estava falando como no microfone do YouTube, e disse: “música do Aladdin”.*

Macuco, que mora na casa rosa junto com Lizi e Maya, tem grandes habilidades de mexer com eletrônicos. Ele tira peças de um objeto e coloca em outro. Em um momento que estive na casa deles, ele estava consertando a parte da frente do trator com peças que havia retirado de outro lugar. Ele me contou que já conseguiu consertar controle de videogame, computador e se diverte abrindo eletrônicos e testando as partes internas. Ao redor da casa deles é possível perceber “coisas” que não, necessariamente, são descartes, mas que estão lá, e que podem ser utilizadas de diversas formas, como a parte da frente da caixa de som que as crianças estavam brincando.

Em um momento que estávamos saindo de carro para ir à sede do assentamento, assistir ao jogo de futebol do domingo, Macuco “atropela” um brinquedo que estava no chão e reclama que as crianças esquecem, eventualmente, objetos ao redor da casa e que é necessário cuidar para que isso não aconteça, uma vez que não seria a primeira vez que o carro passa por cima de algo e quebra. Quando essa cena acontece, olho ao redor e vejo que o pátio é tomado de coisas, algumas quebradas, brinquedos e ferramentas: “um caminho de coisas perigosas”, como falou Jorge em outro dia. Vejo o quanto essas “coisas espalhadas” e “coisas quebradas” podem ser paradoxais, uma vez que, em meio àquilo que poderia ser considerado lixo, também tem plantas e flores roxas brotando, ao mesmo tempo em que esse suposto “lixo” pode ser utilizado para criar novos objetos e materiais inventivos nas brincadeiras entre as crianças.

Esse acontecimento me leva a refletir sobre o que é considerado “lixo”. Num espaço como a Comuna Pachamama não existe a possibilidade de apenas colocar o lixo para fora. Não existe um serviço de coleta que vá lá, de tempos em tempos, recolher. Então, cabe às pessoas definirem o que se faz com aquilo que, supostamente, se descartaria. Talvez, se criem outros significados para as coisas, uma vez que elas podem ser reutilizadas, reaproveitadas de diferentes maneiras. Um pedaço de caixa de som quebrado em que, as outras peças, provavelmente, já foram reutilizadas, vira brinquedo para as crianças, latas de alumínio de molho ou de milho, viram copos, placas e fios de metais viram esculturas.

Uma das maneiras de eliminar o lixo na Comuna é queimando, o que gera uma controvérsia, uma vez que é inegável que a fumaça do lixo libera uma toxicidade.

Legalmente, inclusive, existe uma lei que proíbe a queimada de lixo na zona rural. Porém, aqui, não cabe olhar para isso enquanto uma “denúncia” ecológica, mas sim, compreender como o lixo atua nesse contexto. É evidente que eles buscam reutilizar e aproveitar cada material, seja pelo difícil acesso, mas também pelo difícil descarte. O que é “lixo”, propriamente, se ressignifica. O “lixo” atua como um “recurso”, e, também, como um agente de cuidado, que está dentro das relações de interdependência, assim como outros agentes “Terrestres” ou “da natureza”.

O lixo costuma ser caracterizado como “seco” e “orgânico”. Talvez algo que se aproxima de uma divisão de “natural” e “artificial” do lixo. Se formos desconstruir esse binarismo entre “natural” e “artificial”, poderíamos repensar essa categorização e analisar que, o que é considerado um “lixo” seco, nada mais é que a própria natureza que habita naquele espaço. Peças, materiais, garrafas, por vezes estão à disposição da mesma forma que está uma planta. Materiais esses que podem ser utilizados para montar outra peça, fazer um brinquedo, fazer uma obra de arte.

Em relação ao lixo do banheiro - papel higiênico, fraldas e absorventes - não se enquadraria em uma divisão de “seco” e “orgânico”, em geral, está associado ao lixo “úmido”, o que na vida urbana costuma ser misturado ao orgânico. Já na Comuna, este lixo “úmido” costuma ser enterrado. O papel higiênico é enterrado junto com o material (fezes) depositado no banheiro seco - já fraldas e absorventes, basta ir colocando em um saquinho plástico para depois enterrar em qualquer buraco feito. Lembro-me inclusive, que o Felipe havia me contado que o fato das fraldas absorverem água tornava interessante enterrá-las próximas de onde plantaria árvores, pois deixava aquela terra mais úmida.

O lixo também é uma questão política que envolve agentes humanos e não humanos, assim como as práticas de coleta de lixo e conhecimento técnico e científico sobre formas de descarte e reciclagem. Não há dúvidas de que, quando se fala em lixo na Comuna, deve-se pensar na falta de política de coleta na zona rural, que deveria, publicamente, se responsabilizar por tal. Como isso não acontece, o lixo se “individualiza” e as pessoas ou a comunidade assumem a sua responsabilidade.

Isso demonstra como a interdependência não fala apenas de agentes locais, mas também de uma macro-política, concomitante. Desse modo, o lixo explicita que políticas exteriores a um espaço comunitário devem agir em conjunto para que ela se

sustente. Existe o discurso da liberdade individual do lixo, mas deve ser entendido enquanto uma prática que perpassa políticas públicas. Por isso, ao invés de compreender certos objetos de forma naturalizada, ritualizada ou globalizada (o lixo deve ser descartado de “tal” forma em qualquer lugar do mundo), é necessário atrair atenção para transformar o lixo em uma “questão de interesse” (Latour, 2005), enquanto um problema (issue), que deve ser debatido e, conseqüentemente, enquanto uma “questão de cuidado” (Puig de la Bellacasa, 2017).

Transformar objetos e, conseqüentemente, o lixo, em questões políticas dialoga com a proposta de Latour (2007) para que, ao invés de pensarmos determinado assunto individualmente, possamos enxergar como a política gira em torno de tais questões. Ou seja, o lixo não deve ser visto enquanto um objeto individualmente político, o que poderia criar uma lógica de consumo, tal qual *slogans* como “consume menos lixo” ou “lixo zero”. Compreendê-lo enquanto uma “questão de interesse” seria levar em conta que os produtos que consumimos, como bebidas, grãos, molhos, alimentos perecíveis, já vêm embalados em plásticos, por exemplo, não havendo uma política pública que recolha propriamente, que recicle, e que se pense no lixo, de fato, enquanto algo introjetado na política, e não ao contrário.

Política essa que gira em torno de controvérsias, que perpassa questões de ciência e de tecnologia, ao mesmo tempo em que exemplifica que a interdependência e a ecologia vão além do território. Para a sobrevivência e para pensar o cuidado, precisa-se mais do que uma prática “auto-sustentável”. Desse modo, a questão do lixo torna-se uma questão cosmopolítica. Ou seja, que fala da política e fala além dela. Cosmopolítica, termo cunhado por Stengers (2018), que significaria que as relações (sempre parciais) entre as práticas, à medida que divergem, devem ser celebradas como um “evento cósmico”, que os humanos são pertencentes, mas não feito pelos humanos. O termo cosmopolítica de Stengers (2018) seria uma ecologia política que foi adicionada em questão a todos os entes envolvidos, ou seja, uma ecologia política complexificada, pensada, discutida.

Haraway (2016, p.12) entende que Stengers parte de um espírito do anarquismo feminista comunitário para afirmar que as decisões devem ocorrer na presença daqueles que arcarão com suas conseqüências. Para Haraway (2016), é isso é o que Stengers entende por cosmopolítica. A cosmopolítica é aquilo que é feito de modo a compreender

a prática, prática essa que envolve agentes humanos e não humanos. Haraway (2016, p.98) ainda aponta que o senso de cosmopolítica de Stengers a dá coragem. Haraway considera as decisões e as transformações são tão urgentes em nossos tempos para aprender como se tornar menos “mortal”, mais “response-able” [capazes de agir], mais capazes de se surpreender, entre outras habilidades que ela considera necessárias para que possamos nos tornar mais sensitivos e inventivos para o lugar que vivemos se tornar harmonioso.

Por isso, é possível fazer a articulação com o cuidado, uma vez que o cuidado se torna também um experimento para pensar um mundo onde as pessoas fazem escolhas em conjunto da forma que irão encarar suas consequências. O cuidado, sendo uma linha do pensamento feminista contemporâneo, é uma forma de vislumbrar essa sonhada harmonia. Não teria como pensar em política sem pensar em cuidado, tampouco pensar em cuidado sem pensar em política. Tronto (2015), já vem contribuindo com essa reflexão quando traz a ideia de “democracia do cuidado”, que seria uma forma de democratizar as tarefas de cuidado para que ninguém se sinta sobrecarregado ao longo da vida. Acredito que, pensar com Stengers (2005, 2018), a ideia de cosmopolítica, seria somar os agentes não humanos em uma inventiva possibilidade harmônica de conviver com o cuidado em nossos tempos.

Compreendo que pensar com o lixo enquanto agente do cuidado trata-se de algo ecológico, algo social e, ainda, do que é lixo em si. Isso porque a prática que acontece com o lixo depende de algumas negociações. Mesmo que se compreenda que queimar o lixo não seria a “melhor” alternativa, na Comuna entende-se que um bom momento para fazer isso é depois chuva, uma vez que, ao colocar fogo, queima-se apenas o meio da fogueira, enquanto ao redor segue úmido, não correndo o risco de queimar o seu entorno ou do fogo se espalhar. Ainda, o lixo pode ser utilizado para contribuir para a queima da madeira, uma vez que ao colocar plástico, o fogo “pega” rapidamente, prática que os vi utilizando ao acender o fogão a lenha.

A questão do lixo leva a uma provocação do que é considerado “inutilizável” ou “morto”. Colin Hoag, Filippo Bertoni e Nils Bubandt (2018) apontam sobre a heterogeneidade do lixo, devido seus significados, históricas e consequências, indo além da divisão categórica sobre o que é descartado ou indesejado. Os autores entendem o lixo enquanto uma categoria simbólica que atravessa as questões econômicas e

ecológicas. Sugerem que os estudos sobre lixo devem se centrar não, necessariamente, sobre o impacto ou sobre o “significado” para humanos e não humanos, mas sobre também as vidas posteriores e aos resíduos, exercício que é possível à medida que o suposto “lixo” segue sendo agente dentre as relações ecológicas.

Importante ressaltar que quando se queima ou quando se enterra o lixo, diferentes agentes microscópicos estão agindo na deterioração deste lixo. Ainda, temos o lixo considerado “orgânico” que serve como alimentação dos porcos e que, conseqüentemente, brotam novas mudas de plantas (como explicado no item da terra ou do solo). Esse “lixo” é utilizado como matéria da horta que opera e atua em conjunto com a terra, o solo e seus nutrientes.

Essa prática, de colocar o “Lixo” orgânico de volta a terra, pode ser entendido também enquanto compostagem (*composting*), o que Puig de la Bellacasa (2017) considera um exemplo de um fazer ético. A autora diferencia o que seria uma “questão de fato” para uma “questão de cuidado”, uma vez que entende que se preocupar com o lixo não dependeria de uma moralidade de um “certo” e “errado”. “Cuidar” do lixo é também fazer com que ele se torne comida novamente - cuidando do humano e de outros agentes, tais quais animais e microorganismos da terra.

Acredito ser interessante “fechar” este capítulo analítico trazendo a questão do lixo, pois evidencia diversos agentes na ecologia do cuidado: o lixo deve ser queimado (fogo) em dias úmidos (água), ou enterrado (solo). O lixo, ainda, problematiza a questão de como as ecologias, na verdade, acontecem no plural, uma vez que existem trânsitos, fronteiras, borramentos e atravessamentos. Quando falamos em “ecologia”, não podemos pensar em um sistema fechado que não se atravessa a outros contextos. O lixo vem de algum lugar, assim como deveria, politicamente, ter para onde ir.

### **Pistas epistemológicas: ecologia do cuidado**

O termo “ecologia do cuidado” surgiu a partir da inspiração de outros trabalhos que tem dialogado com teorias contemporâneas, tomando a ideia de “ecologia” enquanto uma análise de arranjos interdependentes, como ecologia da atenção (Caliman, César & Kastrup, 2020.), ecologia da cultura (Burø, 2020) em conjunto com os conceitos teóricos que contribuíram para as reflexões, como ecologia das práticas (Stengers, 2017), ecologia política (Latour, 2004), cuidado ecológico (Puig de la Bellacasa, 2017). Aqui, entendo que não “inventei” esse conceito, mas sim, localizei a partir de uma análise situada em conjunto com as teorias que me levaram a refletir sobre a capacidade de tomá-lo enquanto uma pista epistemológica para dialogar com o “cuidado” questionando algumas lógicas feministas, tal qual a de “economia do cuidado”, levando em consideração os colonialismos e as normativas imbricados nesta perspectiva. Neste sentido, a proposta é partir de uma perspectiva feminista que leve em conta a agência de atores humanos e não humanos que, em relação, fazem o cuidado ser possível em um contexto, sem reproduzir uma lógica dual de trabalho doméstico/reprodutivo *versus* trabalho público/produtivo.

Acredito que acionar o conceito de “ecologia do cuidado” é também fazer uma virada epistemológica dentro das teorias de cuidado, já que é tão recorrente vermos a palavra “economia” associada ao cuidado, referindo-se a uma corrente de pensamento preocupada em visibilizar as dimensões de gênero e a dinâmica econômica e suas implicações para a vida das mulheres (Enríquez, 2015). Para a autora Carolina Enríquez (2015), um dos principais temas da economia do cuidado ou da economia feminista trata-se da recuperação de um debate que existe há muito tempo no feminismo: o do trabalho doméstico, que, em diálogo com a teoria marxista, se argumenta sobre a necessidade de visibilizar o papel do trabalho não remunerado no processo de acumulação capitalista e nas implicações de exploração das mulheres.

Essa corrente de pensamento tem origem em reflexões dialéticas e marxistas que pensam os papéis dos homens e das mulheres baseados em uma lógica binária, monogâmica e de família nuclear. Sem levar em consideração, ou colocando em segundo plano, a reflexão referente à raça e à classe. Essa corrente parte da ideia de “divisão sexual do trabalho” – termo cunhado nos anos 70, na França, quando autoras feministas marxistas questionaram que o “trabalho doméstico” fazia parte do capitalismo em que dividia as pessoas em duas classes: a dos maridos, a classe privilegiada; e as esposas, subordinadas. Valeria Esquivel (2011) reconhece que para incorporar o trabalho doméstico em conceituações de origem marxista se realizou, entretanto, à custa de deixar fora da análise as configurações familiares que não correspondiam ao arquétipo de homem provedor/mulher cuidadora, ponto importante de reflexão nesta tese.

Defendo que o termo “divisão sexual do trabalho” carrega perspectivas colonialistas e binárias em relação ao gênero, partindo do pressuposto de sexo enquanto uma materialidade fixa e imutável (Dell’Aglia & Machado, 2020). Ou seja, a economia feminista é compreendida a partir de uma lógica por vezes, binária, que tende a enxergar, exclusivamente, o trabalho do homem e da mulher, sem levar em consideração questões sociais mais complexas – e aqui por mais “complexas” podemos entender enquanto toda e qualquer realidade que não se aplicaria a uma lógica de uma família de uma mulher com vagina, homem com pênis e filhos, ou seja, parte de uma lógica hetero-cis-normativa e, ainda, colonizadora, uma vez que analisa esses papéis a partir de um entendimento de uma família branca e europeia.

Aqui, não se trata de invalidar essa teoria ou considerar que não é importante o diálogo a respeito da economia feminista ou da economia do cuidado, mas, sim, refletir sobre como podemos enxergar o fenômeno do cuidado de modo a não excluir corpos que fogem de um suposto padrão para ir além da discussão da estrutura das horas de trabalho doméstico e horas de trabalho fora de casa – debates recorrentes nos estudos feministas desde a década de 60. Se estamos, portanto, questionando essa lógica do cuidado em conjunto da “divisão sexual do trabalho” e das horas trabalhadas, pensar portanto a “ecologia” me parece um caminho interessante de compreender o campo do cuidado enquanto dialoga-se com as perspectivas pós-estruturalistas e neomaterialistas.

Ao pesquisar o termo “ecologia do cuidado” encontrei, no Brasil, apenas três trabalhos que tomam esse conceito como central em suas análises. Sendo, um deles, sobre “ecologia do cuidado em saúde”, que fala a respeito de como as pessoas se movem/são encaminhadas dentro de um sistema de saúde após apresentarem uma doença, inspirados por estudos que apresentam de forma gráfica esses deslocamentos (Alves, 2018). Ainda, duas teses de um mesmo grupo de pesquisa que trabalha com a ideia de “ecologia do desenvolvimento”, com inspiração da teoria ecológica de Bronfenbrenner. Um deles traz o termo “ecologia do cuidado em abrigo” (Cavalcante, 2008) que se refere às práticas de institucionalização de crianças, e, ainda, outro trabalho traz a ideia de “ecologia do cuidado em instituições de longa permanência de idosos” para pensar a relação bidirecional existente entre a figura do idoso e de seu cuidador, entre outros agentes que interagem com o contexto institucional (Brito, 2019).

Em inglês, existe um livro chamado “The Ecology of Care: Medicine, Agriculture, Money, and the Quiet Power of Human and Microbial Communities”, de Didi Pershouse<sup>94</sup>, uma médica que se dedica a uma escrita com inspiração autobiográfica que vai relacionando, em sua história, medicina, economia, agricultura, saúde do solo, pensando em estratégias ecológicas e sustentáveis para contribuir na saúde das pessoas e para o sistema de saúde pública. Os estudos científicos que levam a categoria “Ecology of care”, estão também ligados à área da saúde, seguidos de nomes como “ecology of health care” ou “ecology of medical care”, tomando a ideia de ecologia enquanto um mapa (White, Williams, & Greenberg, 1996) do sistema de saúde.

Ainda em diálogo do cuidado em saúde, voltando para o Brasil, Cíntia Engel (2020), ao relacionar o cuidado, os estudos feministas e a temática de terapias medicamentosas, cita Veena Das e Ranendra Das (2006) e Veena Das (2015) propondo o termo de “ecologia do cuidado” ao se referir “ao contexto e infraestrutura local de cuidado e com a lida intensa com a vizinhança, o lugar e suas relações com políticas globais de saúde” (Engel, 2020) e incluindo, ainda, a relação com os químicos que se relacionam com os ambientes. A ecologia do cuidado contribuiria para “conhecer as dinâmicas, historicidades e formas de interconexão das terapias, prescrições, acessos, lidas e escolhas pelas substâncias e pelos modos de abordar determinados sintomas”

---

<sup>94</sup> Disponível em: <https://www.didipershouse.com/>.

(Engel, 2020), estendendo para a compreensão das moléculas e seus cuidados, constituições e interações.

Cintia Engel e Helena Fietz (2021) sugerem, ao apontar que o campo de estudos de cuidado é interdisciplinar, que isso leva ao uso de diferentes termos que compõem aproximações quando se fala em cuidado, tais quais: ecologias, infraestruturas, agregações, arranjos, emaranhados de cuidado. Aqui, acredito que essas nomenclaturas estão atravessadas a quais fontes teóricas nos apoiamos e compreendo, ainda, que fazer o uso teórico do conceito de “ecologia” significaria mais que uma escolha, mas sim uma afirmação de um campo e perspectiva de conhecimento que leva em consideração, profundamente, a interdependência existente dos atores humanos e não humanos e sua agência.

Importante diferenciar e localizar o conceito de “ecologia” que estou partindo. Como apresentado anteriormente nesta tese, existem teorias ecológicas (como a teoria da Psicologia Ecológica e a Teoria dos Sistemas Ecológicos do Desenvolvimento Humano) que partem de uma perspectiva que busca separar a pessoa do ambiente, e mesmo que enxergue suas inter-relações e reciprocidades, a análise sempre é feita com uma lógica bidirecional. E aqui, para além de outros pontos que unem as teorias, temos algo que é importante de ressaltar: a concepção de sujeito. Aqui, podemos entender que essas teorias partem de uma ideia de indivíduo que está em relação com o ambiente, ou seja, por mais que exista essa separação, o ambiente continua existindo, independente da existência do ser humano. Assim, esse ambiente é, portanto, “fixo” – a escola, a família, a igreja, por exemplo. Porém, esses “lugares” sem as pessoas, seriam lugares? O que busco defender, é que não existiria essa “separação”, uma vez que a pessoa não estando presente, o ambiente já é outro, além de todos os componentes materiais que compõem as cenas e que fazem determinado contexto ser possível.

O caminho que considero possível para pensar a proposta de “ecologia do cuidado” seria a partir da costura das teorias do cuidado, das teorias feministas, bem como de teorias materialistas, enxergando o cuidado enquanto uma prática relacional que envolve a agência de humanos e não humanos. Por isso, enxergo “ecologia do cuidado” enquanto uma pista epistemológica que busca dar conta das pesquisas em cuidado, assim como refletir sobre as suas práticas, de forma que possamos dialogar com as teorias contemporâneas e propor novos mundos.

Tomar a “ecologia do cuidado” enquanto uma pista/proposta epistemológica é uma forma de analisar o cuidado de modo que não se separe o “contexto” de sua prática. Nesta perspectiva, não existe a pretensão polarizar “ambiente *versus* pessoa”, mas pensar que ambos se dão e se constroem a partir da prática cotidiana e relacional do cuidado. Portanto, “ecologia do cuidado” significaria compreender o cuidado enquanto práticas interdependentes, que todos agentes que estão atuando, sejam eles humanos ou não, enquanto modificam e constroem o mundo.

Aqui, a “ecologia do cuidado” emergiu após a inserção do campo e funcionou como uma costura possível para apresentar uma pesquisa feminista localizada que se propôs etnografar as práticas de cuidado em uma comuna rural. Porém, é importante ressaltar que estou defendendo ser possível pensar a “ecologia do cuidado” em diferentes contextos, sejam eles rurais ou urbanos, comunitários ou familiares. A grande questão aqui é compreender que as práticas de cuidado se atravessam a construção do que entendemos por “local” e que o cuidado nunca existirá independente desta relação. Por isso, a “ecologia do cuidado” permite analisar de maneira interdependente o contexto em questão.

Ainda que os diferentes contextos não pressuponham uma lógica “autossuficiente”, eles sempre estão em relação com outros cruzamentos. O que é a Comuna Pachamama e como o cuidado atua neste local falam também de relações e atravessamentos a outras ecologias, tais quais envolvimentos e históricos pessoais e políticos, relações familiares sanguíneas e não sanguíneas, trânsitos de ir e vir, vizinhanças, sempre levando em consideração as materialidades e objetos atravessados nestes territórios e ambientes, além do contexto social e político.

Por isso, observar o que nos circunda, quais são os objetos, como eles foram feitos, que história eles carregam, como eles atuam, o que eles nos despertam, como o movemos, como os modificamos, como eles nos modificam, como elas nos movem, como, em conjunto, cuidamos e somos cuidados faz parte da proposta de “ecologia do cuidado”. Como sugere Haraway (2016), é necessário ter um olhar profundo sobre o “aqui e o agora” com o que temos. A partir de um olhar para uma realidade material do que nos circunda é possível pensar em mundos possíveis, com diferentes práticas de trabalho e diferentes habilidades disciplinares. Ou seja, só é possível “criar mundos” à medida que estamos atentos ao presente verdadeiramente, sem idealizar, tampouco

romantizar as práticas, mas pensá-las que elas estão em constante movimento, uma vez elas nunca estão “dadas” de modo supostamente “perfeito”. O presente está sempre em transformação.

É necessário olhar ao nosso redor. Presenciar as cenas ao longo do meu percurso na Comuna Pachamama, vivenciando, de fato, aquele espaço, possibilitou fazer uma análise de mundos possíveis. Como podemos enxergar o cuidado não o centralizando em uma figura materna? Como cuidar a partir de outras estratégias que não seja, apenas, a centrada numa família nuclear? Como considerar o contexto, para além das relações dos humanos enquanto práticas do cuidado? Como que as materialidades estão atuando para o cuidado ser possível? Como, enquanto pesquisa feminista, podemos olhar para o cuidado de maneira a descentralizar o lugar da maternidade, da mulher e, ainda, do sujeito humano?

As diferentes cenas que relato ao longo da tese nos levaram para possíveis respostas, mesmo que elas não sejam definitivas. A partir da compreensão do modo de vida comunitário, desde como foi feito um mecanismo para poder se banhar, como é possível se hidratar, como a chuva atua no cotidiano, como o se molhar num dia quente pode ser um ato de prazer e alegria, mas, também, uma atividade que pode apresentar um perigo, como quando a barragem estava cheia. Como que uma “mesma” materialidade – como a água, pode possibilitar diferentes experiências coletivas, assim como exigem diferentes organizações para torná-la viável dentro de uma comunidade.

Observar e refletir junto com os moradores da Comuna a respeito do solo e da terra, nos mostra que não existe uma fixidez, e que ele pode ser transformado. O solo não é algo fixo, uma vez que podem transportá-lo, vitamina-lo, recriá-lo, sendo uma matéria que dá origem a muitas outras, da mesma forma que é onde outras matérias são depositadas - como o “lixo”. O solo é uma metáfora que expõe de maneira evidente a ideia de ecologia e cuidado, uma vez que a partir dele se criam diferentes possibilidades de ciclo em constante transformação. Não é à toa que Puig de la Bellacasa (2017) investe nas reflexões sobre a relação humano-solo e Haraway (2016) a respeito do adubo e do húmus. A terra é a vida e a morte simultaneamente.

Felipe, morador da Comuna, em uma de nossas conversas, falou que a Comuna só existe devido ao território. A ideia de território também nos leva a olhar para como a prática do cuidado vai criando, junto com o local onde pisam, constroem e plantam,

uma noção de pertencimento, mesmo que não seja definitiva. A ideia de viver junto dialoga com a proposta de Haraway (2016) de “make kin”, uma vez que para viver em um solo, é necessário se vincular e fazer escolhas sobre quem e aquilo que é vital em um espaço – as relações de interdependência multiespécies.

Também foi explorada a agência do fogo, que assim como a terra, pode expressar uma metáfora de vida e de morte, uma vez que o fogo, ao mesmo tempo em que pode destruir, ele também esquenta, cozinha, une, podendo também ser agente de vitaminas para o solo. O fogo está agindo, em conjunto com a madeira, enquanto um agente diário do cuidado. Fogo esse que serve para fazer comida, para esquentar o leite. O leite que é tirado da vaca que se alimenta do pasto que nasce da terra. Para tirar o leite, se utiliza um mecanismo que envolve uma série de ferramentas, madeiras, construções, além da tecnologia da cerca elétrica. Vemos, portanto, os diferentes agentes se conectando mutuamente.

Finalizo o capítulo analítico refletindo sobre como o lixo atua na Comuna, que se ressignifica a forma como interpretamos aquilo que deveria ser jogado fora e de que forma. O lixo aqui atua, ainda, como uma analogia para pensarmos que a interdependência e as ecologias não acontecem de maneira “isolada”. Uma comunidade na contemporaneidade quase nunca é autossuficiente por si só, precisa-se também de relações sociais e políticas que se atravessam ao seu cotidiano, ampliando assim a noção de “ecologia” para “ecologias”, no plural, ou seja, movimentos, trânsitos e fronteiras que se esbarram.

Por mais que a divisão do capítulo analítico tenha se dado em agentes, atores ou “elementos”, fica evidente que quando se fala de uma “coisa” se fala também de outra. As materialidades nunca existem sozinhas, vão depender de técnicas, tecnologias e outros objetos para que uma ação aconteça. Como a água, que para chegar às casas depende de uma instalação elétrica; a madeira, que para ser cortada precisa de uma motosserra, da mesma forma que em dias de chuva, a falta da energia elétrica esbarrou nas dinâmicas de cuidado. Pode parecer algo tão “primitivo” falar em materialidades, tais quais água, madeira, fogo, terra, ao mesmo tempo em que as diferentes tecnologias estão constantemente atravessadas, conectando materialidades e construindo agentes.

A proposição ontológica fundamental da ecologia, além de pensar que o individual está embutido em seu ambiente, é “eliminar” a ideia de individual. Apenas a

partir da investigação – tal qual uma etnografia, que envolve a vivência, a experiência, pode revelar essas conexões. Ou seja, minha proposta aqui, mais do que mostrar pontos de “conexão” entre o “organismo” e o “ambiente”, foi, sempre, em todas as cenas, enxergá-los como entrelaçados. E só seria possível dar visibilidade a essas relações interdependentes a partir de uma experiência profunda e inteira neste contexto.

Um desafio que percebo desta pesquisa foi descrever como os diferentes modos de atuação do cuidado estão condicionados pela ecologia sem explicar seu desenvolvimento a uma conexão necessária com o ambiente. Ou seja, não busquei aqui fazer uma relação “causa e efeito” das materialidades, mas sim, observa-las de maneira entrelaçada. A Comuna existe como ela é, ela não é “dependente” do ambiente, mas o ambiente se refaz a todo instante porque ela existe. A relação é ecológica, pois se modifica e se reconstrói a todo instante, não havendo uma suposta “anterioridade” material.

Pensar sobre o agenciamento das ecologias possibilita que enxerguemos, de fato, enquanto uma dinâmica complexa que se modifica, se transforma, produz sujeitos, produz materialidades, produz cuidado. Nesse “sistema”, ou em arranjos conectados, nem tudo que acontece é conforme o esperado, portanto, a complexidade, o caos e a imprevisibilidade são inerentes à ecologia. A ecologia fala também de criar possibilidades de agir conforme aquilo que não se conhece, as flutuações, a criatividade. Compreendemos a ecologia enquanto fundamentalmente imprevisível.

A partir dessas diferentes reflexões, como poderíamos conceituar “cuidado” em uma lógica da “ecologia do cuidado”? Cuidado é, portanto, uma atividade/uma prática constante e cotidiana que inclui tudo que fazemos para manter, continuar e reparar nosso mundo para que possamos viver nele tão bem quanto possível. Esse “nosso mundo” inclui os agentes humanos e não humanos, de maneira a estarem entrelaçados nessa complexa rede de interdependências, em uma ecologia. Ainda, o cuidado também é “tornar-se-com” (*becoming-with*, Haraway, 2016). Ou seja, a partir do cuidado, tomando-o enquanto um processo sempre inacabado, é possível se reinventar, tornar outro, criar, imaginar, sendo a imprevisibilidade constituinte desta prática, carregando consigo uma agência de transformação.

Também como conceito atravessador dessa lógica, em diálogo com a Haraway (2016), temos as conexões inventivas, o “make kin” [faça “parentes”]. Pensar a ecologia

do cuidado significa olhar para quais “kin” estamos escolhendo enquanto pesquisadoras/es. Ou seja, quais invenções conectivas estamos articulando com o ponto central da análise, nesse caso, com o cuidado? A/o pesquisador/a, de fato, faz escolhas, nunca é possível olhar para tudo o tempo todo. Dialogar a partir da lógica da “ecologia” possibilita mostrar que essas escolhas estão sempre conectadas, e que ao traçar “um agente”, está-se falando com muitos outros que estão ali, se entrelaçando. E quando cuidamos, o mesmo acontece. É necessário se vincular àquilo que está ao nosso alcance, pois dar conta de “tudo” é uma impossibilidade que pode ser frustrante.

Deleuze e Guattari já propunham a ideia de rizoma como uma forma de enxergar de maneira conectiva além da figura hierárquica de uma árvore, assim como sugere Stengers (2017). A ideia de rizoma conecta “práticas, preocupações e modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem que nenhum deles fosse privilegiado e todos fossem passíveis de se conectar uns com os outros”. Para Stengers (2017) o rizoma é uma figura de anarquia ecológica, uma vez que ele é composto por conexões, acontecimentos, ligações que podem ser produzidas em quaisquer partes de um rizoma.

Compreendo que Haraway (2016), ao propor a ideia de tentáculos, traz algo parecido. Os tentáculos, ao contrário do rizoma, pressupõem um centro, um centro esse que fará inúmeras conexões. Podemos pensar que esse “centro” não seria um objeto ou uma categoria humana específica, mas sim, um centro analítico. Quando falo em “ecologia do cuidado” estou tomando o **“cuidado” enquanto esse centro analítico**, que irá se conectar, de maneira “anárquica” a diferentes materialidades, formando, assim, a ecologia. Com essa estratégia epistemológica, torna-se possível descentralizar o sujeito da análise, enquanto todos agentes estão atuando simultaneamente.

Por isso, ao invés de tomar a categoria de gênero ou de mulher como foco, parto do “cuidado” enquanto centro da análise, para, a partir dele, criar braços, ou ainda, tentáculos, interdependentes, que se conectam formando a ecologia do cuidado. Acredito que essa perspectiva contribui para que, quando falarmos em “cuidado”, não o associarmos, diretamente, à maternidade. Isso não significaria dizer que a categoria de “ser mulher” não siga se sobrecarregando com as tarefas do cuidado cotidianamente, muito pelo contrário. Porém, devemos perceber que, enquanto cientistas, estamos produzindo mundos, portanto, mais do que afirmar “as mulheres cuidam”, temos que

devemos propor “que mundo queremos em relação ao cuidado”. Desse modo, dialogo com Haraway (2016) e Puig de la Bellacasa (2017) com a proposta da especulação e da invenção. A pesquisa feminista não deve apenas centrar-se em dados e afirmações numéricas, mas também ser agente de transformação.

Assim, a pesquisa, o que é escrito aqui, também atua enquanto um agente que está produzindo mundos, bem como todas as demais materialidades que se conectam com o cuidado. A mudança, além de ser estrutural, ela também atua “um jardim por vez”, como sugere Puig de la Bellacasa (2017), ao compreender que sentir-se bem torna-se crucial para a transformação:

“Mas sim, estar nos campos e na floresta, fazendo esse trabalho com o solo, com a água e com as plantas, aprendendo sobre padrões de trabalho mais-que-humanos e como promover a abundância, imaginando que podemos realmente mudar alguma coisa, um jardim por vez. Tudo parece muito bom. A sensação afetiva que permaneceu comigo por muito tempo após esse treinamento foi uma sensação de renovação da esperança e alegria coletivas em face de um mundo assustador e muitas vezes deprimente. Sentir-se ansioso e exausto não precisava ser a única maneira de cuidar. Esse clima (mood) - além de me sentir bem e pensar que estava tudo bem - tornou-se crucial para uma transformação de minhas relações. Três ecologias precisam se apoiar e alimentar umas às outras: psique, coletivos e Terra” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.158, tradução livre)<sup>95</sup>

Por isso perguntaria, é possível sentir-se bem cuidando? Qual linha tênue que temos entre enxergarmos o cuidado enquanto um trabalho que pressupõe uma sobrecarga e criar estratégias materiais para que o cuidado seja distribuído de maneira mais equilibrada? Enxergar o cuidado de maneira que não reproduza uma lógica de exaustão, é também enxergar possibilidades reais e políticas do que pode ser feito. Isso não significaria invisibilizar as hierarquias, os modos de opressão que se atravessam ao cotidiano do cuidado em diferentes contextos, mas significa propor estratégias para que o cuidado possa ser atuado também de uma forma prazerosa.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> “But yes, being in the fields and woods, doing this work with the soil, the water, and plants, learning about more than human working patterns and how to foster abundance, envisioning that we might actually change something, one garden at a time. It all feels really good. The affective feel that remained with me for a long time after this training was a sense of renewal of collective hope and joy in the face of a frightening and often depressing world. Feeling burnout, anxiety, and exhaustion didn’t need to be the only way to care. This mood— beyond feeling good and thinking that was OK— became crucial to a transformation of my en- gagements. Three ecologies need to support and feed each other: psyche, collectives, and Earth” (Puig de la Bellacasa, 2017, p.158).

<sup>96</sup> Valeria Llobet e Nara Milanich (2014), em uma pesquisa a respeito dos programas sociais da Argentina, mostram diferentes matizes das mulheres que recebem o benefício e como se relacionam, a partir dele, com seus filhos e com a comunidade. A partir da análise, as autoras mostram como as políticas mudam, reforçam e dão forma às relações sociais da família e da comunidade, identificando um potencial para oportunidades e criações de redes e afinidades. Num nível microssocial, portanto, a

Quando Haraway (2016) cria a “Communities of Compost” [comunidades do adubo/composto], está propondo uma possibilidade de viver um mundo com parcerias multiespécies em uma terra que parecesse inabitável. Ela chama isso de arte de viver em lugares danificados, a partir de alianças e colaborações. Se estivermos falando da Comuna, ela só existe porque existem as alianças e colaborações para fazer daquele espaço, um espaço de política/arte/convivência/produção. Por mais que possam existir contradições e dificuldades relativas à vivência diária, existe, primordialmente, um esforço para construir e fazer aquela comunidade existir.

E quando digo “construir” refiro-me tanto no sentido material, casas, estruturas, plantações, quanto no sentido da proposta política. Por mais que haja uma história da Comuna, como foi tratada nesta tese, a anterioridade da Comuna não define o que ela “é”, mas sim, o lugar que ela parte para que haja possibilidades de se tornar. A Comuna existe em um constante processo, um cotidiano, imprevisibilidades que criam, todos os dias, o que a Comuna pode ser.

Recapitulando, para tomar a “ecologia do cuidado” enquanto pistas epistemológicas e analíticas de pesquisa devemos enxergá-la enquanto uma ferramenta a explorar processos, mais do que enquanto algo explicativo. Ou seja, essa estratégia propõe esmiuçar, adentrar a elementos talvez não tão trabalhados no campo, inclusive, da Psicologia Social, levando em conta, portanto, a interdependência entre os agentes humanos e não humanos. Como que eles atuam no cotidiano e como são tomados por imprevisibilidades é a maneira que estou apostando para analisar o cuidado de maneira ética e feminista.

---

presença dos filhos facilita a suas famílias o acesso a recursos, representam fonte de capital social, simbólico e afetivo, tornando as relações de gênero e a infância mutuamente constitutivas, assim como a maternidade.

## **Possíveis conclusões**

Esta tese tratou das práticas de cuidado na Comuna Pachamama, localizada em um assentamento na zona rural do estado do Rio Grande do Sul. A experiência em campo, somadas às vivências externas ao período na comunidade, tal qual minha vivência de ser mãe e, inclusive, ser mãe na pandemia, permitiu traçar conexões e atravessamentos que me levaram a enxergar as práticas de cuidado relacionadas por uma ecologia, ou, ainda, ecologias. Ao longo do processo reflexivo e resgate das cenas, pude analisar a categoria de cuidado em uma perspectiva feminista para além de uma suposta “obviedade” teórica de tomar exclusivamente às questões de gênero enquanto provocadoras.

Enquanto cuidado, esta tese o compreendeu enquanto, fundamentalmente, uma prática articulatória que está relacionada a funções, construções, tarefas, atividades, empreendimentos, que dependem de aparatos, sejam humanos ou não humanos. Essas práticas diárias podem falar de uma rotina, de um cotidiano, que, de maneira imbricada, requerem situações de imprevisibilidades, criatividade e invenções e, a partir dele que mantemos, reparamos, modificamos e transformamos o mundo.

Observar o cuidado a partir dessa lógica levou-me a uma possibilidade enquanto pesquisadora e também enquanto mãe/cuidadora: o cuidado depende de analisarmos as cenas e o que nos circunda e da habilidade de nos posicionarmos frente às possibilidades que elas oferecem. O que está ao meu alcance? Até onde posso ir? O que está fazendo a cena? Como o cuidado está atuando? Como estou me relacionando com ele? E aqui estamos dialogando com Haraway (2016) no sentido de habitar o problema, assim como com Mol (2008) em relação às condições de possibilidades que criam realidades possíveis. Neste sentido, a capacidade de reagir e de responder a determinadas situações seria a forma que o cuidado se recria.

Como, por exemplo, uma criança, a partir do contato com a terra, provocou um cuidado com a sua casa? Como um momento de chuva e sem luz possibilitou um refazer

de hábitos? Como aquilo que parece ser descartado se ressignifica e cria novas possibilidades? Como o fogo aciona um momento de atenção e acolhimento? Enxergar as relações de modo interdependente e ecológico possibilitou fazer conexões entre os atores que estavam presentes nas cenas e perceber que os lugares de “cuidador” e “cuidado” se borram mutuamente e, constantemente, se refazem. Essa ecologia fala também de um “mapeamento” que contribui para pensarmos em respostas e possibilidades de agir conforme as imprevisibilidades do caminho. Os registros e as reflexões posteriores sobre esses registros falam que aqueles momentos não acabam ali, eles continuam sendo possíveis, continuam produzindo mundos.

Se iniciei esta tese falando do momento da experiência da escrita e das dificuldades que se atravessaram em período de pandemia, em que a prática do cuidado se transformou, agora, no processo de finalização, olho pra trás e vejo que mesmo aqueles momentos que pareciam ser penosos, construíram essas reflexões. Os caminhos percorridos para que eu pudesse pensar na “ecologia do cuidado”, ao invés de, fundamentalmente, o cuidado “compartilhado”, só foram possíveis porque vivenciei o cuidado de diversas formas, “coletivo”, “individual”, “urbano”, “rural” e vi aproximações entre tais práticas. Isso porque, para além de tomar essas categorias enquanto uma suposta identificação do contexto, percebi que o cuidado atua de maneira intensa, criativa, cotidiana, imprevisível, onde quer que ele esteja.

A experiência na Comuna possibilitou deslocar-me, conviver com o inesperado, lidar com a imprevisibilidade, ter uma experiência profunda e sensível, ao mesmo tempo em que vivi intimamente. Nos últimos dias que estive lá, senti como se eu fosse pertencente e acostumada com aquele contexto e suas demandas, ficando, inclusive, triste por ir embora. Essa vivência cotidiana possibilitou enxergar brechas e brilhos mesmo em um contexto que exige trabalho rotineiro e constante. Por isso, acredito que a experiência de viver na Comuna, somada ao processo de escrever a tese e, também, refletir sobre ela, serviu para que pudesse vislumbrar o cuidado e suas possibilidades de sentir prazer que, de modo relacional, permite um debate necessário dentre os dilemas que encaramos em nossa contemporaneidade, especialmente quando falamos em feminismos.

Nunca deixaremos de cuidar e sermos cuidadas, essas relações estão presentes em todos instantes de nossas vidas, sejam com crianças ou outros agentes. Como que

nós, enquanto feministas, pretendemos que essa questão deixe de ser sinônimo de um fardo, propondo possibilidades de práticas outras? Compreendo que existe uma linha tênue entre a romantização da maternidade e do cuidado e percebê-los enquanto potências políticas. Por isso, enxergo esta tese enquanto uma ferramenta, para além de análise, de proposição, uma vez que estou sugerindo que possamos construir, como pesquisadoras, mães, cuidadoras, pessoas envolvidas com o feminismo e com políticas sociais, alguns respiros e escapes do cotidiano de cuidar.

Acredito que uma experiência como esta pode inspirar outras ideias e propostas, para que se pense o cuidado para além de contextos considerados “normativos” e, ainda, para que se inventem diferentes possibilidades de convivências que preconize e centralize o cuidado para que, a partir dele, possa-se reconfigurar todo o seu entorno. Talvez, enquanto uma prática especulativa daquilo que seja (im)possível, sugiro tomar o cuidado enquanto centro e que, junto dele, consigamos construir diferentes filiações que possibilitem respiros, descansos e modos não hierárquicos de ser no mundo.

## Referências

- Abramowicz, Anete & Rodrigues, Tatiane Consentino (2014). Descolonizando as pesquisas com crianças e três obstáculos. *Educ. Soc.*, Campinas, 35(127), 461-474.
- Alaimo, Stacy (2008). Ecofeminism without Nature? *International Feminist Journal of Politics*, 10(3), 299-304. <https://doi.org/10.1080/14616740802185551>
- Alves, Demian de Oliveira (2018). *Uso de serviços de saúde em São Paulo: ecologia do cuidado em saúde*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública). Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/D.6.2018.tde-28112018-111728.
- Barad, Karen (2003). Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/345321>
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press: Durham & London.
- Barker, Roger Garlock (1968). *Ecological psychology*. Stanford: Stanford University Press.
- Barker, Roger Garlock, & Schoggen, Phil. (1973). *Qualities of community life: methods of measuring environment and behavior applied to an American and an English town*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Barker, Roger Garlock, & Wright, Herbert F. (1954). *Midwest and its children. The psychological ecology of an American town*. New York: Evanston.
- Baum, Carlos; Maraschin, Cleci, & Markuart, Erika Neres (2019). Política ontológica como abordagem para as relações intercientíficas. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 9(2), 8-30. <http://dx.doi.org/10.26864/pcs.v9.n2.1>
- Becker, Howard (1996). A escola de Chicago. *Mana*, 2(2), 177-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200008>
- Bento, Maria Aparecida da Silva (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In Iray Corone, & Maria Aparecida Silva Bento (Eds.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Biehl, Janet (2019). Bookchin's libertarian municipalism. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais*, 26, 63-78.

Bookchin, Murray. (2010). *Ecologia social e outros ensaios* (Organização e revisão Mauro José Cavalcanti). Rio de Janeiro: Achiamé.

Borsatto, Ricardo Serra & Carmo, Maristela Simões do (2013). A construção do discurso agroecológico no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 51(4), 645-660. <https://doi.org/10.1590/S0103-20032013000400002>

Bourdieu, Pierre (1992). *The rules of art: genesis and structure of the literary field*. (Translated by S. Emanuel. Stanford), CA: Stanford University Press.

Brito, Jeisiane Lima (2019). *Ecologia do cuidado: instituições de longa permanência para idosos como nicho de desenvolvimento*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento). Universidade Federal do Pará, Pará.

Bronfenbrenner, Urie (1996). *A ecologia do desenvolvimento humano: experimentos naturais e planejados*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Brum, Eliane (2021). *Congresso decide extinguir a Amazônia*, 24 de junho de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-06-24/congresso-decide-extinguir-a-amazonia.html>. Acesso em 26 de junho de 2021.

Burgin, Mark (2017). Principles of general ecology. *Proceedings*, 1, 148. DOI:10.3390/IS4SI-2017-03996

Burø, Thomas (2020). *Land of light: assembling the ecology of culture in Odsherred 2000-2018*. Copenhagen Business School [Phd]. PhD Series No. 21.2020

Caliman, Luciana Vieira; César, Janaína Mariano, & Kastrup, Virgínia (2020). Práticas de cuidado e cultivo da atenção com crianças. *Revista Educação, Artes e Inclusão*, 16(4), 166-195.

Carneiro, Clarisse & Bindé, Pitágoras José (1997). A psicologia ecológica e o estudo dos acontecimentos da vida diária. *Dossiê Psicologia Ambiental Estudos de Psicologia*, 2(2), 277-285.

Cavalcante, Lília Iêda Chaves (2008). *Ecologia do Cuidado: Interações entre a criança, o ambiente, os adultos e seus pares em instituição de abrigo*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento), Universidade Federal do Pará, Pará.

Cavalcanti, Ildney (2019). Do ciborgue às espécies companheiras: leituras de ficções de Jeanette Winterson e Karen Joy Fowler. *Revista Graphos*, 20(2), 102-120.

Chiodi, Vitor (2017). Fazendo nós: fazer-com no Antropoceno. *ClimaCom [online]*, 4(9), Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7288>.

Clastres, Pierre (2003). *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

Conty, Arianne Françoise (2018). The politics of nature: new materialist responses to the anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 35(7-8), 73-96.

Cunha, Miguel Pina (1999). Ecologia organizacional: implicações para a gestão e algumas pistas para a superação de seu caráter anti-management. *Revista de Administração de Empresas*, 39(4), 21-28. <https://doi.org/10.1590/S0034-75901999000400003>

Dalmaz, Dayane Santos Silva, & Scarmocin, Daiane. (2012). *A ciranda infantil do movimento sem terra no Brasil: formação política na infância*. In I Seminário Internacional e I Fórum de Educação do Campo da Região Sul do RS: Campo e Cidade em busca de Caminhos Comuns, Pelotas, RS.

Das, Veena (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena (2015). *Affliction: health, disease, poverty*. New York: Fordham University Press.

Das, Veena, & Das, Ranendra (2006). Pharmaceuticals in urban ecologies the register of the local. In Petryna, Adriana; Lakoff, Andrew; & Kleinman, Arthur (Eds.), *Global pharmaceuticals: ethics, markets, practices* (pp. 171-205). North Carolina: Duke University Press.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

Dell’Aglia, Daniela Dalbosco & Machado, Paula Sandrine (2020). Cuidado, branquitude e interdependência. *Revista Inter-Legere*, 3(28), c20892.

Diaz, Verónica Araiza (2020). El pensamiento crítico de Donna Haraway: Complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica. *Península*, 15(2), 147-164.

Duarte, Nayara Nantes (2017). *A luta pela terra no Brasil: A relação entre o MST e os governos FHC e Lula*. Monografia (Curso de Graduação em Ciência Política), Universidade de Brasília, Brasília.

Duarte, Rachel (2011). Dissidência no MST aponta mudanças na luta pela terra no Brasil. *Sul21*, Disponível em: <https://www.sul21.com.br/noticias/2011/11/dissidencia-no-mst-pode-ser-opportunidade-de-renovacao/>

Engel, Cíntia Liara (2020). *Partilha e cuidado das demências: entre interações medicamentosas e rotinas*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.

Engel, Cíntia, & Fietz, Helena. (2021). Por que pensar interdisciplinaridade com cuidado? *CTS em Foco*, 3, 117-121.

Enríquez, Carolina Rodríguez (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*, 256, 30-44.

Epele, María (2012). Sobre o cuidado de outros em contextos de pobreza, uso de drogas e marginalização. *Mana*, 18(2), 247-268.

Epele, María (2012). Sobre o cuidado de outros em contextos de pobreza, uso de drogas e marginalização. *Mana*, 18(2), 247-268.

Esquivel, Valéria (2011). La economía del cuidado: un recorrido conceptual. In Sanchis, Norma (Ed.), Aportes al debate del desarrollo em América Latina: una perspectiva feminista (pp. 20-30). Buenos Aires: Red Género y Comercio. Disponível em: <http://www.generoycomercio.org/areas/capacitacion/Aportes-al-debate.pdf>.

Fietz, Helena Moura (2020). *Construindo futuros, provocando o presente: Cuidado familiar, moradias assistidas e temporalidades na gestão cotidiana da deficiência intelectual no Brasil*. Tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul.

Foster, John Bellamy (2015). Marxismo e ecologia: fontes comuns de uma grande transição. *Lutas Sociais*, 19(35), 80-97.

Freyre, Gilberto (2006a). *Casa grande & senzala*. 51ª edição. São Paulo: Ed. Global.

Freyre, Gilberto (2006b). *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. 6ª edição. São Paulo: Ed. Global.

Gaard, Greta (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*, 12(1), 114–137. doi:10.1111/j.1527-2001.1997.tb00174.x

García, Paola Bolados, & Cuevas, Alejandra Sánchez (2017) Una ecología política feminista en construcción: El caso de las "Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-977>

Gilligan, Carol (1982). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goffman, Erving (1983). The interaction order. *American Sociological Review*, 48, 1-17.

Guattari, Félix (1990). *As três ecologias*. (Trad. Maria Cristina F. Bittencourt). Campinas: Papirus.

Guattari, Felix (1995). *Chaosmosis: na ethico-aesthetic paradigm*. Sidney: Australia. Power Publications.

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: Kunzru, Hari, Donna Haraway, & Tadeu Tomaz (Orgs.), *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano* (pp. 33-118). Belo Horizonte: Autêntica.

Haraway, Donna (2011). A Partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*, 17(35), 27-64.

Haraway, Donna (2014). *Anthropocene, Capitolocene, Chthulucene: Staying with the Trouble*. Aula ministrada pela Donna Haraway at University of California, Santa Cruz. Disponível em: <https://vimeo.com/97663518>.

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

Hawley, Amos H. (1944). Ecology and human ecology. *Social Forces*, 22(4), 398-405.

Heidegger, Martin (1978). Building Dwelling Thinking. In David Farrel Krell (Ed. and trans.), *Basic Writings* (pp. 319-339). New York: Harper & Row.

Herzogenrath, Bernd (2009). Nature| Geophilosophy| Machinics| Ecosophy. In Herzogenrath B. (Eds), *Deleuze| Guattari & Ecology*. (pp.1-22). Publisher: Palgrave Macmillan.

Hoag, Colin; Bertoni, Filippo; & Bubandt, Nils (2018). Wasteland ecologies: undomestication and multispecies gains on an anthropocene dumping ground. *Journal of Ethnobiology*, 38(1), 88-104. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-38.1.088>

Hustak, Carla, & Myers, Natasha (2012). Involutionary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *Differences*, 23(3), 74-118. doi:10.1215/10407391-1892907

Kittay, Eva Feder (1995). Taking dependency seriously: social cooperation, the family medical leave act, and gender equality considered in light of the social organization of dependency work. *Hypatia*, 10, 8-26.

Kittay, Eva Feder (1999). *Love's labor: essays on women, equality, and dependency*. New York: Routledge.

Krenak, Ailton (2020). *Caminhos para a cultura do bem-viver*. Disponível em <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>

Kropotkin, Piotr (2007). *Os princípios anarquistas e outros ensaios*. São Paulo: Hedra.

Kropotkin, Piotr (2021). *Apoio mútuo - um fator de evolução*. São Paulo: Editora Terra Livre.

Latimer, Joanna, & Munro, Rolland (2009). Keeping & dwelling: relational extension, the idea of home, and otherness. *Space and Culture*, 12(3), 317-331. <https://doi.org/10.1177/1206331209337565>

Latimer, Joanna & de la Bellacasa, Maria Puig (2013). Re-thinking the ethical: everyday shifts of care in biogerontology. In Priaulx N. & Wrigley (Eds.), *Ethics, Law and Society* (pp.153-174). Publisher: Ashgate. doi:10.4324/9781315094342-11

Latour, Bruno (2004). *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.

Latour, Bruno (2004). Why has critique run out of steam? from matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno (2007). Turning around politics: A note on Gerard de Vries' paper. *Social Studies of Science*, 37(5), 811-820.

Latour, Bruno (2013). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

Latour, Bruno (2020). *Onde aterrizar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Latour, Bruno, & Facing Gaia (2017). *Eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge, UK; Malden, MA: Wiley.

Le Guin, Ursula (2020). *A floresta é o nome do mundo*. (Trad. Heci Regina Candiani). Editora Morro Branco.

Lima, Denise Maria de Oliveira (2010). *Campo do poder, segundo Pierre Bourdieu*. *Cógitó*, 11, 14-19.

Lima, Tânia Stolze, & Goldman, Marcio (2003). Prefácio. In Pierre Clastres (Ed.), *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

Liu, Sida, & Mustafa Emirbayer (2016). Field and ecology. *Sociological Theory*, 34(1), 62-79.

llobet, Valeria, & Milanich, Nara (2014). La maternidad y las mujeres de sectores populares em las transferencias condicionadas de ingresos. Un aporte al debate sobre el cuidado y las relaciones de género. *Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres, Año XXII (23)*, 58-69.

Machini, Mariana Luiza Fiocco (2017). Cosmopolíticas do cotidiano e os coletivos de hortas urbanas comunitárias de São Paulo. *Anais VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*. Instituto de Estudos Brasileiros, USP, SP.

Maizza, Fabiana, & Vieira, Suzane de Alencar (2018). Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. *Campos*, 19(1), 9-15.

Martin, Denise; Spink, Mary Jane, & Pereira, Pedro Paulo Gomes (2021). Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 22(64), 295-305. <https://doi.org/10.1590/1807-57622017.0171>

Martins, Edna, & Szymanski, Heloisa (2004). A abordagem ecológica de Urie Bronfenbrenner em estudos com famílias. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 4(1), 63-77.

Matoso, Filipe, & Gomes, Pedro Henrique (23 de junho de 2021). *Cai o ministro Ricardo Salles, do Meio Ambiente*. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/06/23/bolsonaro-exonera-salles-do-cargo-de-ministro-do-meio-ambiente.ghtml>. Acesso em 26 de junho de 2021.

Maurstad, Anita; Davis, Dona, & Cowles, Sarah (2013). Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multi-species ethnography of be(com)ing human and be(com)ing horse. *Social Anthropology*, 21(3), 322-335.

Medaets, Chantal (2018). Crianças na economia familiar do Baixo-Tapajós (Pará): ajudar, aprender, “se acostumar”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 18(2), 411-430.

Mello, Fabrício Cardoso de (2020). *Ser e sentir (n) o mundo: O pragmatismo de George Herbert Mead como base para uma teoria crítica do presente*. 44º Encontro Anual da ANPOCS, GT 43 “Teoria sociológica e crítica contemporânea”.

Mendes, Isabel Amélia Costa (2000). Princípios ecológicos e qualidade de vida. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 8(4), 1-5.

Metzger, Jonathan (2014). Spatial planning and/as caring for more-than-human place. *Environment and Planning A*, 46(5), 1001-1011. doi:10.1068/a140086c

Mol, Annemarie (2008). *The logic of care: health and the problem of patient choice*. Taylor & Francis e-Library.

Mol, Annemarie (2015). Care and its values: Good food in the nursing home. In Annemarie Mol, Ingunn Moser, & Jeannette Pols (Eds.), *Care in Practice* (pp. 215-234). Publisher Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839414477.215>.

Molinier, Pascale (2014). Cuidado, interseccionalidade e feminismo. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, 26(1), 17-33.

Moraes, Bruno Emilio (2016). *Reflexões por uma educação ambiental desde baixo: o cotidiano das comunidades utópicas*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental), Universidade Federal do Rio Grande, RS.

Moraes, Marcia Oliveira, & Arendt, Ronald João Jacques (2013). Contribuições das investigações de Annemarie Mol para a Psicologia Social. *Psicologia em Estudo*, 18(2), 313-321. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722013000200012>

Mortimer-Sandilands, Catriona (2011). Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer. *Revista de Estudos Feministas*, 19(1), 175-195.

Mudrek, Camila (2015). "Porque a gente cuida": O Ecofeminismo e a Agroecologia na promoção da soberania alimentar – junções e significados para mulheres da agricultura camponesa na região central do Paraná. Monografia de Conclusão (Curso de Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, Paraná.

Neimanis, Astrida (2016). "Embodying water: feminist phenomenology for posthuman worlds". *Bodies of water: posthuman feminist phenomenology* (pp.27-64). London: Bloomsbury Academic. Bloomsbury Collections.

Noronha, Isabela (2018). *Entre o solo e a terra: mulheres inseridas em experiências de agroecologia no MST*. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas). Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Paula, Amir El Hakim (2016). Piotr Kropotkin e o apoio mútuo: A solidariedade enquanto substrato fundamental da natureza e da sociedade. *Élisée, Revista de Geografia da UEG*, 5(2), 09-26.

Paulson, Steve (2019). *Making Kin: An interview with Donna Haraway*. Los Angeles Review of Books. Disponível em: <https://lareviewofbooks.org/article/making-kin-an-interview-with-donna-haraway/>

Pilger da Silva, Letícia. (2019). The word for world is forest: um diálogo entre as poéticas ameríndias e a ficção etno-especulativa. *Revista Versatele*, 7(12), 239-257.

Puig de la Bellacasa, María (2012). Nothing comes without its world: thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216.

Puig de la Bellacasa, María (2014). Encountering bioinfrastructure: Ecological struggles and the sciences of soil. *Social Epistemology*, 28(1), 26-40.

Puig de la Bellacasa, María (2017). *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rivaroli, Ana Paula dos Santos, & Albernaz, Roselaine Machado (2018). O cuidado de si e as três ecologias: problematizando uma formação. *Revista Internacional de Formação de Professores*, 3(4), 192-208.

Robbins, Paul (2004). Cultural ecology. In James S. Duncan, Nuala C. Johnson, & Richard H. Schein (Eds.), *A companion to cultural geography* (pp.180-193). Malden: Blackwell Publishing.

Rodriguez, Graciela (2013). *Eco-feminismo – superando a dicotomia natureza/cultura. As mulheres na Rio+20: diversas visões contribuindo ao debate*. Organizador Instituto Equit Gênero, Economia e Cidadania Global. Rio de Janeiro: Instituto Equit.

Rogowska-Stangre, Monika (2020). Pushing feminist new materialist vitalism to an extreme: on bare death. *Feminist Theory*, 21(4), 413-428. <https://doi.org/10.1177/1464700120967307>

Ruether, Rosemary Radford (2014). Ivone Gebara: teóloga ecofeminista latino-americana. *Mandrágora*, 20(20), 175-185. <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v20n20p175-185>

Santos, Ana Carolina V. R. (2010). Ecologias em disputas: a ecologia de Gilberto Freyre e a Ecologia Humana da Escola de Chicago (1930-1940). *Revista Urutágua*, 21, 160-173. <https://doi.org/10.4025/revurut.v0i21.8686>

Santos, Boaventura de Sousa (2007). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, 79, 71-74. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>

Silva, Luiz Felipe Barros (2021). Uma análise marxista da agricultura capitalista: em busca de uma solução. *Ser Social*, 23(48), 9-27. <https://orcid.org/0000-0003-3836-3360>

Soares, Angelo (2012). As emoções do care. In Helena Hirata, & Nadya Guimarães Araujo (Eds.), *Cuidado e Cuidadoras - As várias faces do trabalho do Care* (pp. 44-59). São Paulo: Editora Atlas S.A.

Stálin, J. V. (1945). *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Edições Horizonte.

Stengers, Isabelle (2005). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11(1), 183-196.

Stengers, Isabelle (2006). *Whitehead and science: From philosophy of nature to speculative cosmology*. Disponível em <http://www.mcgill.ca/files/hpsc/Whitmontreal.pdf>

Stengers, Isabelle (2017). Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, 62, 2-15.

Stengers, Isabelle (2018). *Another science is possible: a manifesto for slow science*. English Edition: Polity Press.

Steward, Julian (1968). Cultural Ecology. In David Sills (Ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, vol. 4 (pp. 337-344). New York: MacMillan and Free Press.

Svampa, Maristella (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, 256, 127-131.

Tedesco, Pedro (2020). *Apresentando o Realismo Agencial: alguns conceitos e seus desdobramentos*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina, SC.

Tibola, Talita (2016). Cuidado com dissenso: pensando mobilizações político-artísticas no Rio de Janeiro a partir de uma ética-prática do cuidado. *Pesquisa e Práticas Psicossociais*, 11(1), 185-199.

Trafí-Prats, Laura (2019). Fugitive pedagogies: decolonising Black childhoods in the Anthropocene. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 41(3), 359-371. <https://doi.org/10.1080/01596306.2019.1589671>

Trafí-Prats, Laura (2020). Thinking childhood art with care in an ecology of practices. In Moina Skar, & Jayne Osgood (Eds.), *Postdevelopmental Approaches to Childhood Art* (pp. 191-210). Bloomsbury Publishing PLC.

Tronto, Joan C. (1990). *Chilly Racists*. Paper presented to the annual meeting of the American Political Science Association, San Francisco, California, August 30–September 2, 1990.

Tronto, Joan C. (1993). *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York; London: Routledge.

Tronto, Joan. C. (2015). *Who cares? How to reshape a democratic politics*. Cornell University Press.

Weldemariam, Kassahun (2020). 'Becoming-with bees': generating affect and response-abilities with the dying bees in early childhood education. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 41(3), 391-406. doi:10.1080/01596306.2019.1607402

White, Kerr L., Williams, T. Franklin, & Greenberg, Bernard G. (1996). The ecology of medical care. 1961. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 73(1), 187–212.

Zembylas, Michalinos; Bozalek, Vivienne, & Shefer, Tammy (2014). Tronto's notion of privileged irresponsibility and the reconceptualisation of care: implications for critical pedagogies of emotion in higher education. *Gender and Education*, 26(3), 214-220. <https://doi.org/10.1080/09540253.2014.901718>

Zirbel, Ilze (2016). *Uma teoria político-feminista do cuidado*. Tese de doutorado. (Programa de Pós-Graduação em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, SC.