

Antropologizando a cartografia afetiva: práticas de cuidado como formas de resistência e re-existência

JOSELAINÉ RAQUEL DA SILVA PEREIRA

Universidade Federal da Integração Latinoamericana (Unila), Foz do Iguaçu/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4672-1658>
jopereira.sm@gmail.com

MILENA REGISTRO

Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina/PR, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-6169-1584>
registromilena@gmail.com

Introdução

A metodologia da cartografia afetiva tem sido desenvolvida por diversos grupos e coletivos, que buscam mapear os territórios e os múltiplos encontros que se dão nele, destacando as dinâmicas sociais, culturais e afetivas, com base principalmente na geografia e nas cartografias dissidentes como a cartografia feminista e a nova cartografia social¹. Desse modo, essa metodologia se desenvolve, na maioria das vezes, com grupos subalternizados que estão em vulnerabilidade social, e que coletivamente cartografam suas experiências territorializadas e subjetivas, servindo como uma ferramenta de luta e de denúncia das inúmeras violências que afetam os corpos e os territórios. Mais à frente mostraremos alguns exemplos de como coletivos de mulheres têm utilizado a cartografia afetiva na resistência antisistêmica.

¹ O campo da cartografia social é bastante extenso. Para conhecer algumas abordagens, remetemos os(as) leitores(as) às iniciativas de Alfredo Wagner sobre a “nova cartografia social” bem como aos trabalhos de Vânia Fialho, além do material compilado no dossiê publicado pela revista *Vivência*, em 2018.

Nossa proposta de antropologizar a cartografia afetiva se refere então a uma abordagem fronteira entre as disciplinas. A antropologia possui um lugar central no diálogo com os povos originários e com os movimentos sociais, que trazem para dentro da academia distintas epistemologias, gerando nesse contato novas metodologias para a produção de conhecimento. Além disso, esta disciplina tem feito o movimento subversivo de negar a objetividade científica e se abrir para as subjetividades e para a pluralidade, comprometendo-se também a dar um retorno às comunidades pesquisadas e colaborando com a transformação da sociedade através da antropologia aplicada.

Por conta dessas pontes a academia tem dialogado com filosofias indígenas como o Bem Viver, o feminismo comunitário, e outras que privilegiam as práticas de cuidado entre os seres humanos e com os outros seres de maneira circular, ou seja, cíclica e recíproca. A partir daí entendemos a proposta de antropologizar a cartografia afetiva como forma de visibilizar a diversidade de epistemologias que permitem o reconhecimento dos corpos-territórios, além de dar mais espaço à arte dentro da produção acadêmica através da valorização do afeto como prática de cuidado, e portanto, de resistência e re-existência.

Propomos pensar como a cartografia afetiva, aliada dos saberes tradicionais originários, é capaz de expandir nossa visão dicotômica e impessoal e auxiliar-nos a alcançar uma compreensão mais ampla sobre as relações que são traçadas em campo. Muito além do sujeito, com a cartografia afetiva revela um horizonte de estudo sobre o território que é interligado aos seus habitantes e suas culturas. Trazemos neste artigo uma tentativa de afetar a antropologia para que possamos nos aproximar de lugares negligenciados pelo academicismo, que só se mostram quando conseguimos visualizar além das partes fragmentadas, ou seja, quando olhamos para o conjunto em si, e o universo de interações que existe dentro dele.

E aqui pensamos afetiva não dentro da conceituação romântica, mas sim em seu significado literal de ser afetado(a) por algo, e vice-versa. Já que a cartografia afetiva visa estabelecer, em sua natureza híbrida e transdisciplinar, um diálogo multissensorial com as percepções minorizadas pela academia, reforçamos que a noção de conhecimento é mais do que um construto racional científico distanciado e precisa assumir os afetos que o corpo do(a) pesquisador(a) traz para traçar um diálogo cada vez mais cultural.

Escolhemos escrever este artigo em conjunto motivadas por diversos momentos de reflexão e inspiração proporcionados pelas aulas virtuais do “Curso de Saberes Ancestrais e Práticas de Cura”, mediado pelo Núcleo de Psicologia Comunitária e da Saúde (NUCS) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), especialmente nos discursos de Ailton Krenak, Vivian Camacho e Ubiraci Pataxó. Aqui eu, Joselaine, aproveito para agradecer à prof^á. Dr^a. Patrícia Pinheiro dos Santos por tão atenciosamente apresentar-me à cartografia afetiva – sendo que logo em seguida compartilhei a informação com Milena.

Além disso, os temas de investigação de nossos trabalhos de conclusão de curso (TCC) de Antropologia estão conectados por muitas possibilidades de diálogo que incluem o reconhecimento da necessidade do envolvimento e do deixar-se afetar pelas dinâmicas sociais e territoriais, e vêm a circularidade do cuidado como parte fundamental do caminho para o Bem Viver.

Sendo assim, o artigo está organizado de maneira a construir primeiramente um diálogo com os saberes ancestrais que questionam essas dicotomias de ausência construídas pela ciência ocidental hegemônica. Suas sabedorias são exercidas a partir da compreensão de uma unidade mútua entre natureza e cultura, abordando a interdependência que se desdobra nas práticas culturais humanas e não humanas – em que plantas, animais e demais constituintes de nossa natureza dizem e constituem nossa cultura tanto quanto a própria humanidade, de modo que a circularidade do cuidado e a *cuidadania* aparecem como propostas de resistência.

Na segunda parte apresentamos mais detalhadamente a cartografia afetiva. A partir da assimilação com algumas epistemes originárias, destacamos a transdisciplinariedade como ponte de conexão da academia e do popular na tentativa de desprender-nos de categorias colonizadoras. Através do contato com a arte e principalmente do desenho, a antropologia pode ser capaz de demonstrar maior sensibilidade para a percepção dos “não espaços”² que permeiam o seu campo etnográfico, privilegiando os diálogos fronteiriços entre as disciplinas e entre as diversas epistemologias e fortalecendo a metodologia da cartografia afetiva.

Dessa maneira, na terceira parte deste artigo, expressamos a importância do método cartográfico afetivo para a criação de vínculos entre nossos corpos e territórios. A partir de nossos processos migratórios dos interiores de São Paulo para Foz do Iguaçu (PR), apresentamos nossas práticas cartográficas em formato de desenhos e nossos relatos etnográficos referentes ao mapeamento dos nossos corpos-territórios. Retomamos, então, nas considerações finais nossos objetivos e questionamentos que buscamos apresentar nesta pesquisa, e o que nos levou a produzi-la.

A cosmoprática do Bem viver e a circularidade do cuidado

As produções científicas contemporâneas da área de humanidades têm expressado abundantes questionamentos acerca da modernidade científica e suas bases formativas pautadas na isenção socio-cultural. Realizaremos uma breve ilustração do caminho traçado pela antropologia e de alguns de seus debates fundamentais. Esta discussão percorre longos trajetos bibliográficos e empíricos sobretudo nas áreas das ciências sociais, desde os antropólogos evolucionistas como James Frazer (1978), que realizavam estudos comparativos puramente teóricos baseados nas experiências de terceiros, como comerciantes e missionários – essa era a chamada antropologia de gabinete.

Bronislaw Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1984), questionou o método da antropologia de gabinete, ressaltando a importância do método etnográfico e do contato direto e prolongado com a comunidade pesquisada, e gerando assim uma mudança drástica na principal metodologia utilizada pela disciplina. Tempos depois, James Clifford (2002) criticou a objetificação do *Outro* pela antropologia, propondo o reconhecimento da subjetividade de seu antes dito “objeto de pesquisa”, que passa a ser chamado de sujeito de pesquisa. Assim ele desmistifica a noção de autoridade etnográfica, destacando que há também uma reversão do olhar quando os sujeitos pesquisados analisam as ações

2 Conceito criado por nós no contexto deste artigo, com base nas ideias de consciência mestiça e lugares fronteiriços

do(a) pesquisador(a). Dessa forma, a etnografia é necessariamente uma experiência sensitiva onde os sujeitos se afetam entre si.

Edward Said, em sua obra *Orientalismo* (2007), também fala sobre como o *Outro* é despersonalizado e objetificado na dicotomia hierárquica entre o Ocidente e o Oriente. Do mesmo modo, diversos pensadores e pensadoras da América Latina já afirmaram que ocorre também uma inferiorização, imposta pelo Ocidente, dos corpos e das cosmovisões dos povos originários da América e de África desde a colonização e que perdura até os dias de hoje, com o que Aníbal Quijano chama de colonialidade.

Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2003) argumenta que existem diversos grupos que são subalternizados por esse poder hegemônico, e que esses sujeitos são impedidos de terem suas vozes ouvidas e suas identidades e culturas reconhecidas dentro do sistema colonialista e imperialista em que vivemos. Walter Mignolo (2005) dialoga com esse pensamento e afirma que a subalternização também ocorre de maneira geográfica (além de racial, por gênero e por classe). Por conta disso, consideramos de extrema relevância as cartografias dissidentes e especialmente a cartografia afetiva, pois de certa forma devolve a subjetividade e a racionalidade dos sujeitos que foram e ainda são subalternizados. Num movimento contínuo procuramos, neste artigo, dialogar com as limitações científicas ocidentais que repercutem em nossas pesquisas etnográficas.

Como já mencionado, a antropologia passa por uma constante crise epistemológica, pois simplesmente o fato de reconhecer a inexistência de paradigmas universais leva à reinvenção constante das epistemologias utilizadas. A partir dessa necessidade latente da busca por outras metodologias possíveis para a abordagem de questões socioculturais, o contato com outras cosmovisões se mostrou muito fértil para a construção de conhecimentos híbridos, que se dão nos “não espaços”, nas fronteiras entre diversas epistemologias.

Durante a graduação em Antropologia na Unila, nós, Joselaine e Milena, tivemos acesso a discussões riquíssimas de pensadores e pensadoras latino-americanos(as) que abordavam a crise epistemológica acadêmica e demonstravam a existência de alternativas para a produção de conhecimento. Numa abordagem latino-americanista também acompanhamos os debates políticos contemporâneos em diversos países do nosso continente, que têm avançado muito em suas políticas de reconhecimento dos direitos indígenas, nas legislações sobre território e uso de bens naturais, sobre o Bem Viver, a plurinacionalidade, direitos da Mãe Terra e autogestão em saúde e educação.

Em minha pesquisa de conclusão de curso, eu, Joselaine, me aprofundi na temática das resistências das mulheres contra o agronegócio e em defesa da sustentabilidade da vida e das agros sabedorias (Pereira, 2021). Assim tive contato com diversos autores essenciais para a construção de nossos argumentos neste artigo, como Gloria Anzaldúa, Vivian Camacho, Ailton Krenak, as teorias e práticas do Bem Viver, entre outros. Tais leituras me despertaram um grande interesse pela pluralidade de epistemologias existentes, invisibilizadas pela ciência hegemônica, mesmo (e por esse mesmo motivo) sendo capazes de propor alternativas e soluções para grande parte dos problemas causados pelo colonialismo, capitalismo e desenvolvimentismo.

A ideia do Bem Viver, por exemplo, é utilizada ancestralmente pelos povos originários para representar uma vida equilibrada nas interações humanas com os outros seres vivos e com a natureza,

tendo como valores fundamentais o respeito e o cuidado. O uso mais comum do termo foi baseado na filosofia quechua/aimara do Sumak Kawsay e passou a ser mais utilizado pelos movimentos indígenas durante os anos 1990, adentrando a academia nos anos posteriores. É importante deixar claro que inúmeras outras cosmovisões possuem seus equivalentes do que seria o Bem Viver, confluindo na oposição ao “viver bem” capitalista.

Alberto Acosta (2016) é um dos autores que realizou o trabalho de trazer esse debate das filosofias originárias para a academia a fim de lhe proporcionar maior alcance. Com base nesse pensamento, o autor critica o desenvolvimentismo e a dicotomia incentivada por ele entre avançado-atrasado, que gera um deslocamento temporal entre os países do norte global e o resto do mundo e impõe o desenvolvimento aos povos tradicionais. Ele opõe a esse sistema imposto como único caminho possível a possibilidade e a busca pelo Bem Viver, afirmando que esta é uma alternativa ao desenvolvimento, e não um desenvolvimento alternativo. O *buen vivir*, assim, se conforma como uma luta pela vida e pela emancipação que se relaciona também com a economia solidária, frente ao capitalismo e seus reprodutores. Para o autor, essa categoria é central para as cosmovisões indígenas e está em constante construção e reconstrução:

O Buen Vivir não sintetiza uma proposta monocultural. O Buen Vivir é um conceito plural – melhor seria falar de “bons viveres” ou “bons conviveres” – que surge especialmente das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno ou as possíveis contribuições de outras culturas e saberes que questionam diferentes pressupostos da modernidade dominante. O Buen Vivir, como é fácil de entender, nos obriga a repensar a forma atual de organização da vida, no campo e na cidade, nas unidades produtivas e nos espaços de convivência sociais, nos centros educativos e de saúde, etc. (Acosta, 2016: 211).

Dessa forma, entendemos o Bem Viver como alternativa para o capitalismo desenvolvimentista e opressor. Em diálogo com esse pensamento, o filósofo e intelectual pertencente ao povo Krenak, conhecido como Ailton Krenak (2020), afirma que o mesmo conceito também pode representar as cosmovisões dos povos originários presentes atualmente no território brasileiro. Ele assume como necessária a transformação da ideologia do desenvolvimento – conceito utilizado para referir-se ao não desenvolvimento e à indiferença como ideais do sistema capitalista – em desenvolvimento, trocando os paradigmas científicos de desenvolvimento e lucro a qualquer custo pelo desenvolvimento e o cuidado com a *naturaleza*, que está sendo explorada e destruída pelo sistema capitalista neoliberal.

Em seu livro, *Caminhos para a cultura do Bem Viver*, Krenak (2020) tece reflexões acerca da construção do Bem Viver e de como ela se opõe ao conceito de desenvolvimento. Assim como Acosta, ele afirma que o Bem Viver é muito mais do que simplesmente um bem-estar, sendo que este último está associado à busca pelo conforto dentro dos parâmetros econômicos da sociedade capitalista – o que supõe a distribuição da “riqueza” equitativamente entre os indivíduos através do que é chamado de desenvolvimento sustentável. Para tanto, se manteria ou até mesmo aumentaria a exploração do planeta Terra e de seus bens naturais, a fim de sustentar o próprio sistema. A citação a seguir ilustra essa colocação:

Bem Viver não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. Quando estamos habitando um Planeta disputado de maneira desigual, e no contexto aqui da América do Sul, do país em que vivemos que é o Brasil, que tem uma história profundamente marcada pela desigualdade, a gente simplesmente fazer um exercício pessoal de dizer que vai alcançar o estado de Buen Vivir, ele é muito parecido com o debate sobre sustentabilidade, sobre a ideia de desenvolvimento sustentável. Uma vez, afirmei que sustentabilidade era vaidade pessoal, uma vida sustentável era vaidade pessoal. O que eu queria dizer com isso é que, se a gente vive em um cosmos, em um vasto ambiente, onde a desigualdade é a marca principal, como que, dentro dessa marca de desigualdade, nós vamos produzir uma situação sustentável? Sustentável para mim? A sustentabilidade não é uma coisa pessoal. Ela diz respeito à ecologia do lugar em que a gente vive, ao ecossistema que a gente vive. (Krenak, 2020: 8-9).

Essa ideia reflete a eco dependência dos seres humanos e demonstra a importância da conexão entre os seres humanos e a natureza. Nessa mesma linha, a médica e parteira quechua Vivian Camacho destaca as práticas de cuidado como forma de promoção de saúde autônoma, lembrando que a imposição da temporalidade capitalista adoce os povos e principalmente as mulheres, seja pela alimentação industrializada e envenenada, ou pela sobrecarga física e mental de trabalhos relacionados ao cuidado.

Em uma *live* disponível no canal do Núcleo de Psicologia Comunitária e da Saúde da Universidade Federal de Campina Grande no YouTube (NUCS UFCG, 2021b), ela destaca a importância do cuidado para a saúde individual e para uma boa vida comunitária, afirmando que a cidadania plena está atrelada ao bem estar físico, mental e coletivo, e por isso utiliza em seu lugar o termo *cuidadania*. Ela se baseia nas ideias de Vandana Shiva para afirmar que o sistema colonial impõe uma monocultura para os povos, assim como impõe o monocultivo agrícola, como forma de enfraquecer os laços comunitários e manter a população controlada e alienada – já que a diversidade cultural, do mesmo modo que a biodiversidade, fomenta ambientes mais saudáveis, contrariando o propósito capitalista de manter-nos enfermos e dependentes de uma saúde mercantilizada.

A filósofa Tânia Aparecida Kuhnen (2014:1), apoiando-se na ética do cuidado proposta por Carol Gilligan (1997) comparte a mesma ideia sobre a importância do cuidado, estendendo-se para além da medicina clínica até as questões morais, defendendo uma “experiência da conexão com o outro da qual resulta a atribuição de prioridade à manutenção de relacionamentos de cuidado na tomada de decisões morais” em oposição ao privilégio das normas universais e dos direitos individuais.

Em sua proposta da ética do cuidado, Gilligan sublinha a predominância de uma moral masculinizada na sociedade ocidental e a existência de uma outra moral que valoriza o cuidado e o afeto nas relações sociais, que foi associada historicamente às mulheres. Reiteramos que nós consideramos que existem inúmeras possibilidades de construções da ética e da moral (e não apenas duas), e que a divisão entre uma moral mais masculinizada e uma mais feminizada se dá historicamente – e não essencialmente.

Em sua leitura de Gilligan, Kuhnen afirma que a ética do cuidado seria então a complementaridade e conciliação entre essas duas linhas morais, o que configura uma ética feminista – já que busca a maturidade moral (o ponto onde tanto mulheres quanto homens podem tomar decisões com base no cuidado tanto quanto na justiça). Essa constatação combate em si mesma a dicotomia entre o que é feminino e o que é masculino, e propõe essa lógica como um elemento de transformação social que valoriza a interdependência entre os seres humanos e com a natureza.

Nesse sentido, Maria Aparecida Baggio e Alacoque Lorenzini Erdmann (2015) falam sobre a necessidade de uma circularidade nos processos de cuidar e ser cuidado. Isto é: um cuidar do outro de maneira recíproca – ao contrário do modo como a nossa sociedade responsabiliza as mulheres pelo cuidado dos filhos, maridos, idosos, enfermos, da casa, dos animais e das plantas, poucas vezes recebendo os cuidados correspondentes. Elas afirmam que somente dessa forma se podem construir relações de proximidade que valorizem o afeto e o carinho através da empatia, sendo uma promoção de suporte social para o bem-estar dos indivíduos e do coletivo. Para as autoras, esse processo é constitutivo do “cuidado do nós”, que remete ao cuidado coletivo entre os seres humanos e com a natureza, além do autocuidado. Segundo elas:

O cuidado do nós remete ao cuidado, inclusive, de todo um mundo, e como pertencemos a esse mundo, se há um cuidado do mundo, também há o cuidado de nós, de si, de cada sujeito. Assim, ao acontecer o cuidado do nós, acontece também o cuidado de nós. (Baggio & Lorenzini Erdmann, 2015: 14)

O terapeuta e educador indígena Ubiraci Pataxó (2021) fala sobre a importância da circularidade do cuidar e do cuidado em comunidade para a medicina indígena pataxó, destacando que o cuidado inclui “os cheiros, os toques, os olhares, o sentir e o estar com o outro”³. De acordo com nossa leitura, a ética do cuidado e do autocuidado, são promotoras de saúde em seu sentido integral, e por isso também são partes importantes da construção do Bem Viver.

O cuidado entre os seres humanos, com a terra e com a natureza possuem vital importância na construção do Bem Viver, e são uma parte fundamental do cuidado do nós quando negamos a dicotomia entre cultura e natureza e reafirmamos que somos apenas mais um ser vivo constituinte desse emaranhado biodiverso do planeta Terra. Gostaríamos de sublinhar aqui a importância da relação entre os seres humanos e as plantas – já que estas são muitas vezes negligenciadas ou tratadas como objetos passivos, e raramente consideradas como sujeitos dentro da interação humano-planta.

As plantas assumem ancestralmente uma relação direta com a humanidade de distintos significados, desde o alimentício até o ritualístico. Eu, Milena, me dediquei a escrever sobre essa relação cultural em meu trabalho de conclusão de curso, *Plantas que curam: práticas e saberes tradicionais em saúde na tríplice fronteira* (Registro, 2021), onde busquei antropologizar as práticas médicas através da medicina com plantas, e num resgate epistêmico dos saberes tradicionais, reconhecer esta como uma prática íntegra e independente ao modelo biomédico ocidental.

3 Informação oral disponível no link: <https://www.instagram.com/p/CRUzSAbDmun/>. Acesso em 15 de jul. de 2021. Transcrição nossa.

Reconheço em minha pesquisa que a relação de cura com as plantas é traçada sobretudo pela culturalidade, por isso a percepção que se tem sobre a prática necessita ser contextualizada em seu âmbito sociocultural, e no caso, tradicional. María Eugenia Flores, Ana Gretel Echazú Boschemeier e Lucrecia Raquel Greco (2019) expressam, por meio de sua pesquisa junto a mulheres originárias, a noção de “plantas companheiras” que defende justamente esse entendimento do grande emaranhado biodiverso, ou seja, que as interrelações que a humanidade estabelece com essas reflete em si mesma num círculo de interdependência.

Além das plantas, o próprio solo é tido como vivo e como parte de uma entidade que é a Mãe Terra, e dessa maneira a própria atividade agrícola se torna sagrada. A partir disso se criam (ou se intensificam) os vínculos de cuidado e afeto entre os seres de modo a conformar a relação corpo-território⁴. Inúmeros povos originários entendem a colheita como um ato de cuidado da Mãe Terra com seus filhos, através do provimento de alimentos, medicinas e outros, enquanto os humanos cuidam da Terra através do arado, da sementeira, da regadura, da adubação, etc.

Consideramos então que as práticas de cuidado entre os corpos-territórios se dão a partir do processo de circularidade e configuram o cuidado do nós (que é essencial para a construção do Bem Viver). Por conta disso, concordamos que na prática cartográfica devem ser tomados em conta os afetos multissensoriais entre os corpos e os territórios e que a cartografia afetiva, como mapeio dos corpos-territórios e dos processos de territorialização, é capaz de ressignificar a existência ao evidenciar a importância do cuidado e a relação intrínseca entre cultura e natureza, negando a ciência positivista e a supervalorização da razão à emoção.

A cartografia afetiva pelas lentes da antropologia

Com a intenção de pôr em contato as ciências humanas e as epistemologias populares/originárias, retomamos a necessidade de exercer antropologia através da arte. Mesmo sendo durante muito tempo uma área marginalizada do campo, a arte tem sido desde sempre grande ponto do interesse antropológico. Compreendemos que por meio desta conexão teórica-metodológica a academia conseguiu construir, numa densa submersão sensorial, saberes afetivos de natureza científica, de maneira que se atingiu novos espaços epistêmicos, melhor dizendo: “não espaços”. Nomeamos aqui como “não espaços” os locais simbólicos ou físicos caracterizados por uma heterogeneidade dinâmica, sob a inspiração do conceito de *consciência mestiza*, de Gloria Anzaldúa (2005), utilizado para conceber essa ideia de um espaço/consciência que sempre se mantém flexível, para que a existência simultânea das coisas seja ambivalente e não hegemônica.

A antropologia como perspectiva de pesquisa baseia-se na alteridade de espaços, indivíduos e coletivos. O fazer etnográfico é fluído e permeado pelos diferentes códigos culturais absorvidos em campo, por isso a antropologia tem o potencial de permitir o diálogo entre conhecimentos distintos e até conflitantes. Consideramos que a convergência de contradições e diferenças ocorre justamente

⁴ Termo criado pelas mulheres pertencentes ao feminismo comunitário na Guatemala, para referenciar a relação intrínseca entre os corpos e os territórios.

nesses “não espaços” que possibilitam a criação de cosmovisões híbridas não hegemônicas, permitindo que os conhecimentos dialoguem por inteiro e partilhem diversos pontos de vista.

Já a arte se apresenta como um recurso substancial, para que seja possível assumir a multissensorialidade dos saberes e assim incorporá-los na pesquisa para além do seu simbolismo, se tornando também matéria responsável por influenciar as dimensões culturais e sociais. Na conexão da arte com a antropologia, o desenho manifesta-se como instrumento de criação.

A antropóloga e artista Karina Kuschnir (2016) aborda como o ponto de vista dos desenhadores é capaz de trazer uma outra configuração para a experiência etnográfica, uma vez que a arte se permite afetar pelos processos de expressão subjetiva. Assim temos mais presente e palpável o *self* do antropólogo ou da antropóloga na narrativa do mundo que este registra; logo o diálogo com seus interlocutores de campo também tende a se tornar mais harmonioso, uma vez que para a elaboração dos desenhos, a pesquisadora ou pesquisador tende a expressar sua criatividade e sua subjetividade, tornando-se mais vulnerável e exposto(a) ao campo.

Pensando nisso, a perspectiva que a arte traz para a antropologia reforça a concepção da não existência de teorias universalizantes que poderiam vir a ser qualificadas a alcançar todos os campos em suas mais intrínsecas diversidades. Como também de que a relação da pesquisadora (ou do pesquisador) com seu sujeito (ou sujeita) de pesquisa é necessariamente afetiva.

A cartografia afetiva como uma área híbrida que soma a arte e a antropologia, surge, portanto, como uma metodologia habilitada a amplificar a compreensão sobre esta relação, expandindo também a compreensão que se tem do campo. Assumir numa transdisciplinaridade os afetos que compõem uma pesquisa atravessa barreiras limitantes e nos coloca em conexão com dinâmicas e percepções que estavam à deriva do epicentro científico até então. Nos conectando não apenas com saberes não institucionais, mas também reconhecendo outros núcleos como também produtores de ciência, como processos expressivos que a multissensorialidade da arte traz.

Definimos que a maneira de pesquisar pela cartografia afetiva implica diretamente em realizar uma pesquisa assumidamente não neutra, o que condiz muito com o fazer antropológico. Luciano Bedin da Costa (2014:71) explica como a cartografia é uma pesquisa “suja”, visto que a pesquisadora ou pesquisador necessariamente precisa fazer parte do território, por isso “o cartógrafo, ao estar implicado no seu próprio procedimento de pesquisa, não consegue (e não deseja) manter-se neutro e distante – eis o sentido de sujeira aplicado à sua prática”. Como antropólogas, vemos nesse ponto a vantagem e o interesse em insistirmos no movimento de se antropologizar a cartografia, já que temos a antropologia como a ciência que estuda a alteridade, o “outro”, e que tampouco consegue se desvincular do seu campo de pesquisa.

Essa discussão em torno da suposta impessoalidade científica é profundamente abrangida nos campos de estudo antropológicos. O filósofo e antropólogo Bruno Latour é uma das principais referências no assunto, uma vez que este compreende e expõe em sua obra *Jamais Fomos Modernos* (1994) a antropologia como uma área de estudo híbrida, e que por essa característica tem o potencial de questionar as dicotomias impostas pela perspectiva científica hegemônica do Ocidente.

A necessidade moderna de determinar divisões imaginárias entre as áreas dos conhecimentos humanos e dos conhecimentos naturais é pautada na perspectiva acadêmica hegemônica de que as ciências naturais são parte de um sistema duro e racional de leis e regras universais, que devem seguir uma neutralidade isenta de cultura. É justamente neste aspecto em que a antropologia como a ciência da alteridade retrata a impossibilidade da não afetividade e influência do seu campo de pesquisa, afinal, o eu “neutro” só existe a partir do momento que o outro existe como “não neutro”, estando assim ambos dentro de um sistema cultural.

Laila Sandroni e Bruno Tarin (2014) buscam interpretar a união entre as ciências sociais e a metodologia da cartografia afetiva. Para eles o encontro de ambas foi proporcionado pela já citada crise epistemológica. O diálogo que estes buscam traçar através delas é desmistificador, onde a relação dos sujeitos não é pensada como entre elementos isolados e sim como equivalentes, numa constante “mistura”:

O cartógrafo realiza o seu trabalho de cartografar relações enquanto e porque se relaciona com elas, o conhecimento se constrói nos encontros, sujeito e objeto da pesquisa, para esta perspectiva, são coemergentes. A cartografia dos desejos, configura assim, uma abordagem radicalmente relacional, que procura cartografar não um “estado das coisas”, mas uma rede de relações entre relações. Dessa maneira, os elementos da cartografia, não podem ser entendidos separadamente como “atores” ou “objetos”, na medida em que só emergem e se constituem na complexidade de seus encontros, onde estão sempre incessantemente se reconstituindo, se transformando. (Sandroni & Tarin, 2014: 9)

Nessa perspectiva, os encontros são os espaços-momentos em que a cartografia dedica seu olhar, as colisões de mundos em que se sucede essa rede de relações entre o sujeito pesquisador ou pesquisadora, e o sujeito pesquisado ou pesquisada. Entendemos que esses encontros acontecem especialmente nos “não espaços”, pois estes têm como característica intrínseca a não rigidez, marcados por uma constante transformação que possibilita cartografar a ambivalência dos mundos e territórios dispostos de uma maneira horizontal.

Retomamos a importância da arte para a compreensão desse dinamismo que compõem o fazer cartográfico afetivo, já que esta destina-se ao encontro de territórios e mundos que não podem ser engessados. Elizabeth Lima e Yara Carvalho (2014) explicitam como a arte e o afeto posto sobre a cartografia se desdobram num *movimento-tensão* como uma via de acesso às experiências do plano singular e coletivo, pois a arte convida o corpo subjetivo a integrar esse mundo da pesquisa e dessa maneira acompanha, de forma vívida e fluida, a (des)construção dos campos de experiência.

A vontade que a arte traz ao método cartográfico de se afetar, entrecruza e gera o acesso integral às interações que permeiam seu território de pesquisa, incluindo a captação desde as dinâmicas socio-culturais como das percepções sensoriais e qualquer outro elemento responsável por formar aquele “não espaço”. A cartografia afetiva, portanto, não precisa se apoiar apenas em espaços coletivos externos, ela pode ser exercida dentro do mais singular e subjetivo espaço, como nossos corpos.

O *Guia metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (Cruz et al., 2017) traz o exemplo prático de como desenrola-se o reconhecimento dos corpos como um território, o primeiro deles. A

proposta do guia condiz com a perspectiva cultural do Bem Viver, onde mulheres, sobretudo indígenas e camponesas, traçam uma relação direta dos seus corpos-territórios com os espaços que habitam. Para a organização deste projeto, mulheres ativistas de distintos países latino americanos se reuniram em Quito, capital do Equador, para tecer pontes entre perspectivas feministas e ecológicas, e produzir estratégias coletivas de resistência territorial (corpo e espaço).

Nesse mesmo panorama, o livro *Mulheres-territórios: mapeando conflitos afetos e resistências* (Queiroz & Praça, 2021) descreve mapas de poder político-afetivo para também manifestar como transformações locais “externas⁵” atravessam os corpos-territórios de múltiplas maneiras. A obra parte de narrativas pessoais de lutas árduas contra mega projetos extrativistas e industriais até a formação de um material coletivo de resistência e identificação.

O apontamento traçado por ambos os livros direciona-nos à compreensão de que ao cartografar os corpos-territórios e suas interações, produz-se a percepção desses que o fazem como autores e autoras em potencial de transformação, pois uma vez capacitados de não apenas entender o bem-viver, mas de viver a experiência em seus próprios corpos e sentir as conexões afetivas que passam os lugares que estes habitam, nos tornamos capazes de resistir e re-existir:

Resistência, aqui, pensada não como simples oposição a algo, mas como exposição e composição. Exposição de um corpo enquanto vontade de superação de si, de um devir si mesmo. Composição enquanto novos/ outros agenciamentos com as forças em atravessamento. corpo como agente de transformação resistência e reexistência. (Lima & Carvalho, 2014: 223-224)

É importante reiterarmos que a concepção do Bem Viver, e conseqüentemente a interdependência que existe entre os seres humanos e os não humanos⁶, não conformam um produto resultante da soma de individualidades, mas sim uma solução dinâmica que acolhe as demandas e desejos de cada participante (Pereira, 2021). E que uma vez cientes, esse pensamento coletivo passa a atuar como uma maneira de resistência.

Essa retomada de vínculo entre natureza e cultura está diretamente associada aos saberes originários, o estabelecimento dessa fronteira entre humanos e não humanos parte do conhecimento científico ocidental, que como já mencionado, necessita de apartar e dicotomizar o mundo humano do mundo natural para racionalizar e universalizar suas perspectivas. O antropólogo Philippe Descola (2013) demonstra em seus estudos como a reconexão deste vínculo é essencial para pensarmos realidades nas quais essas noções estão unidas nas práticas, pois caso não desapeguemos de nossas categorias dicotômicas, não conseguimos dialogar com um mundo unido, onde elementos não humanos também perpassam nosso universo cultural.

Sendo assim, as participantes do *Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* que experienciaram fazer a cartografia afetiva dos seus corpos-territórios construíram um saber etnográfico

5 Aqui utilizamos o uso de aspas na palavra “externo”, compreendendo que nos “corpos-territórios” não se torna mais válido referir ao território local como alheio, uma vez, que dentro da perspectiva do bem viver, os corpos, territórios e demais seres participantes do grande emaranhado biodiverso estão todos intimidantes conectados, não sendo possível uma desconexão.

6 Incluindo aqui tudo que faz parte do grande emaranhado biodiverso: flores, rios, pedras, grama, insetos, mamíferos, florestas, etc.

político-afetivo que buscou unir esses mundos naturais e culturais, e então coletivamente elas puderam descrever e analisar de maneira integral as histórias que compõem suas vidas. De modo semelhante, as protagonistas da cartografia relatada no livro *Mulheres-territórios: mapeando conflitos afetos e resistências*, nos trazem como essa (re)conexão afetiva dos espaços e corpos deu a elas a oportunidade de identificar os impactos e violências que os megaprojetos trouxeram para suas vidas, e não apenas identificar essas ações violadoras, mas os próprios violadores. Junto a essa assimilação de violências e impactos, as mulheres puderam se ver também como agentes de transformação, uma vez que mapeado elas podiam se organizar e produzir mudanças.

A cartografia afetiva permitiu a essas mulheres de ambos projetos mencionados se incluírem em seus territórios, não apenas como sobrepostas a estes, mas literalmente como constituintes, que formam e são formadas por esses espaços. Perceber o reflexo que o território tem em seu próprio corpo foi possível pela afetação destas com suas pesquisas, e a partir dessa consciência junto a suas perspectivas feministas e ecológicas as participantes imergiram em dinâmicas sensoriais e socioculturais, as quais possibilitaram traçar mapeamentos simbólicos e físicos para colher estratégias de oposição.

Cartografias afetivas de nossos corpos-territórios em Foz do Iguaçu

Perante o exposto, propusemos trazer ao artigo uma experiência cartográfica afetiva pessoal de cada uma de nós. No momento em que escrevemos este artigo, moramos em Foz do Iguaçu, Paraná, na região da tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina), onde nos conhecemos e nos graduamos no curso de Antropologia – Diversidade Cultural Latino-americana.

A própria experiência na Universidade Federal da Integração Latino-americana (Unila) por si mesma é riquíssima, no sentido de convivência cotidiana com inúmeras subjetividades, cosmovisões e epistemologias. Isso nos obrigou a refletir sobre nossa identidade e como nos posicionamos politicamente frente ao mundo, assim como nossa condição de migrante, já que nós duas migramos muito jovens do interior do estado de São Paulo para o Paraná para estudar na Unila, o que também permitiu um maior reconhecimento das diferenças e exigiu uma conexão com o novo território.

A cartografia afetiva serve então como um método de reconhecimento dos corpos-territórios e nos ajudou a encontrar um pertencimento territorial, envolvendo aspectos biológicos, culturais, geográficos, afetivos, entre outros. Na elaboração de nossas cartografias optamos por utilizar a ferramenta do desenho, por já termos conexões e familiaridade com ela. Nós, Joselaine e Milena, desenhamos regularmente desde crianças – Milena bem mais do que Jô – e de maneira muito afetiva expressamos sentimentos do nosso cotidiano através dessa forma de arte. No entanto, reconhecemos outras inúmeras formas de se elaborar uma cartografia, seja em papel a partir de pinturas, recortes, colagens, dobragens, ou através de maquetes, esculturas, marcações envolvendo o solo, as plantas, a lua ou as estrelas, etc.

Imagem 1: Simbiose múltipla de corpos.



Fonte: Desenho de Milena Registro, 2021

Em toda minha trajetória acadêmica, até os dias atuais, busco carregar comigo a arte – precisamente porque acredito que esta é capaz de acolher as minhas singularidades nas produções, e me permitir ser, não apenas uma autora, mas ser Milena por inteira. Em minha pesquisa, utilizei do desenho para criar um conteúdo que fosse mais plural e disponível; realizei a arte de algumas plantas medicinais pesquisadas em um livro guia informativo de receitas e ancestralidade.

Por isso, o convite feito por minha amiga Jô para escrever esse artigo foi aceito de súbito. Pois me reconectar com a arte e desbravar meios de inseri-la cada vez mais ao mundo acadêmico que é nutrido e fundamentado pela teoria, me encanta. A cartografia afetiva surge para mim, portanto, como um meio subversivo de se realizar ciência, que não apenas permite, mas deseja se afetar em campo. Ansiando por

essa transformação de narrativas e procurando ter uma maior sintonia das minhas subjetividades com a pesquisa, dou início, então, a minha exposição.

Em minha ilustração, interpreto um pouco da minha experiência etnográfica com o todo que envolve o corpo-território iguaçuense. A interação (por mais superficial que seja) com a cidade é fortemente marcada pela presença da fauna e da flora, e o território num todo opera como um grande turismo a ser consumido. A sensação que passa é que toda a terra (animais, minérios, plantas...) está ali, predisposta à serventia humana.

Reconhecer-me como um corpo-território nesse espaço foi intensamente perceber a vida que pulsa nesse “entretenimento turístico”. Sentir e perceber que se afeta pelo olhar de uma onça enjaulada num espaço precário demasiado turbulento; pela destruição, do que maior preenche esse espaço, os rios numa criação de uma hidrelétrica que exterminou (e extermina) milhares de vidas; pelas chuvas volumosas e incisivas que caem sobre essa terra, como consequência de uma ilha de calor gerada pela indústria, que em um movimento circular de hostilidade atinge aos desamparados pelo sistema humano.

Reconhecer-me como um corpo-território nesse espaço é, acima de tudo, compreender que não sou uma visita, mas parte daqui. A simbiose retratada no desenho entre uma onça, uma humana e as quedas de água faz referência ao conceito biológico de espécies diferentes como um só organismo, que justamente se mantém vivo pelo processo de simbiose.

Imagem 2: Gente-araucária



Fonte: Desenho de Joselaine Pereira, 2021.

Construí essa cartografia com base nas minhas vivências como migrante na tríplice fronteira, onde me descobri latino-americana e onde passei a cultivar uma parte esquecida de mim mesma: a sensibilidade. Voltei a me conectar com o desenho, expressão artística que eu havia abandonado na infância e que por isso é significativo seu uso neste processo de autoconhecimento e no mapeamento de meu corpo-território.

Abandonei alguns princípios da vida urbana capitalista como o individualismo e busquei compreender o mundo através da agroecologia, da agrofloresta e das cosmovisões indígenas como o Bem Viver. Ao entender que não existe corpo desterritorializado e não existe cartografia sem corpos para produzi-la, vejo o quão essenciais são os processos de cuidado entre pessoas e com a natureza, já que somos necessariamente ecodependentes.

Nesse momento, passei a relacionar diretamente meu corpo com o território através da observação e escuta atenta dos elementos da natureza. Comecei a visitar rios e cachoeiras, aprender a identificar plantas e passarinhos, plantar alimentos em casa e numa horta comunitária do bairro, chamada Arapy⁷. Isso me faz cada dia mais consciente das ligações que tenho com este território, e também me tornou mais sensível às práticas de cuidado e afeto necessárias em cada relação, com meus amigos(as) e familiares e também com seres de espécies companheiras, como meu companheiro canino Braco, as plantas de erva-cidreira do meu quintal, os bem-te-vis que visitam o mamoeiro da minha janela, entre infinitos outros que contribuem nessa incrível e complexa sustentabilidade da vida.

Para mim, Joselaine, a conexão com o território foi lenta e gradual e esteve conectada com um intenso processo de autoconhecimento. Ao chegar em Foz, cai em conta das enormes diferenças com relação à minha cidade natal. A primeira faz parte da Mata Atlântica, enquanto São Manuel (SP) está na região de fronteira entre a Mata Atlântica e o Cerrado, sendo que praticamente não existem vestígios de nenhum dos dois biomas, apenas enormes monocultivos de cana-de-açúcar e alguns poucos de café. Ao me relacionar com a flora e a fauna da região tenho aprendido inúmeras lições valiosas, mas especialmente despertei um interesse adormecido pela busca das minhas origens e minha identidade.

Logo eu que por muito tempo odiei meus cabelos pretos e meus olhos pequenos, me encantei em conhecer a história dos povos ancestrais da região. Eu que nunca gostei de tranças descobri os simbolismos e as potencialidades que muitas mulheres da minha família transpassaram através de seus cabelos, mesmo sem perceber (assim como as mulheres andinas o fazem através dos *aguayos*⁸). Eu que não gostava de chuva e jamais tinha visto uma araucária, aprendi muito sobre as conexões entre os seres humanos e a Mãe natureza. Descobri a importância das raízes (das plantas e das pessoas) e aprendi que as plantas se conectam embaixo da terra e compartilham informações e nutrientes através das micorrizas, e como dizem algumas cosmovisões originárias, a floresta é o Povo em Pé, e não é tão diferente de nós.

Uma das coisas que me marcou profundamente foi aprender que as florestas de araucárias da região sul foram plantadas pelos povos originários que transitavam por este território, assim como a floresta amazônica foi moldada por seus próprios povos nativos. Compreendi então que a diferença

7 Arapy significa mundo ou universo na língua Guarani.

8 *Aguayos* são tecidos de origem aymara confeccionados a partir de diversos saberes ancestrais e muito utilizados em territórios andinos, referenciados na imagem 2.

entre o que é natural e o que é humano não existe, pois os seres humanos são parte da fauna que ajuda a semear e a reflorestar. Foz do Iguaçu me trouxe inúmeros aprendizados, e por isso a palavra *aprendi* se repete tanto. Meu desenho conecta nossas raízes com a Terra assim como uma filha se conecta com sua mãe fisicamente e energeticamente através do cordão umbilical e do DNA mitocondrial, minha cartografia afetiva é coletiva porque entendi que não existe o *Eu* sem o *Nós*.

Considerações finais

A proposta que buscamos trazer com este artigo é demonstrar como a utilização da cartografia afetiva como metodologia é apta para realizar o mapeamento de interações socioculturais e territoriais que afetam os corpos-territórios, baseando-se nas epistemologias originárias e principalmente na busca pelo Bem Viver. Os afetos e as práticas de cuidado se tornam essenciais para o fortalecimento do vínculo com o território (nos processos de territorialização, desterritorialização ou reterritorialização) e além disso, a circularidade do cuidado – desde o nível comunitário até o nível planetário – constitui uma forma de resistência antisistêmica e re-existência, que se afasta dos ideais capitalistas de des-envolvimento e individualismo rumo à uma proposta de coexistência harmoniosa entre os seres vivos.

Por isso, apresentamos o momento de crise epistemológica como uma oportunidade de se fazer esse deslocamento epistêmico, e de também refletir os esforços de inúmeros teóricos e teóricas que buscam desenrijecer as academias e ampliar o diálogo do que entendemos por ciência, em contato com essas mais distintas pluralidades. Pensando também, que atualmente sob a influência da pandemia de SARS-CoV-2, estamos revivendo este ciclo de conflitos políticos-ideológicos, agora ampliado a uma crise sanitária, onde a sociedade se encontra em um terreno instável de incertezas e surge ainda mais interesse em fazer (re)conexões sociais, naturais e subjetivas.

O repensar sobre saúde nos conecta diretamente com o modo em que construímos nossas práticas de cuidado e cura. Não à toa os nossos caminhos se cruzaram em nossas trajetórias acadêmicas e a criação deste artigo diz muito sobre o que buscamos construir através da antropologia, com uma abordagem antipositivista que não apenas reconhece, mas também acata os afetos como partes importantes da produção e reprodução, tanto dos saberes ancestrais populares quanto dos conhecimentos científicos.

Joselaine Raquel da Silva Pereira é Mestranda pelo Programa de Pós graduação Interdisciplinar em Estudos Latinoamericanos (PPGIELA) da Universidade Federal da Integração Latinoamericana (Unila).

Milena Registro é Mestranda pelo Programa de Pós graduação em Saúde Coletiva (PPGSC) da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

FINANCIAMENTO

Milena Registro é bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

REFERÊNCIAS

- Acosta, A. (2016). O Buen Vivir: Uma oportunidade de imaginar outro mundo. In C. M. Sousa (org.). *Um convite à utopia* (pp. 203-233). Campina Grande: Eduepb. <https://doi.org/10.7476/9788578794880.0006>
- Anzaldúa, G. (2005). La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova conciencia. *Estudios Feministas*, 13(3), 704-719. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>
- Baggio, M., & Lorenzini Erdmann, A. (2015). A circularidade dos processos de cuidar e ser cuidado na conformação do cuidado “do Nós”. *Revista de Enfermagem*, 4(7), 11-20. <http://dx.doi.org/10.12707/RIV15012>
- Clifford, J. (2002). Sobre autoridade etnográfica. In *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX* (pp. 17-62). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Costa, L. (2014). Cartografia: uma outra forma de pesquisar. *Revista Digital do Laboratório de Artes Visuais*, 7(2), 66-77. <http://dx.doi.org/10.5902/1983734815111>
- Cruz, D., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M., & Torres, M. (org.) (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Descola, P. (2013). A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista concedida a Raquel Campos. *Topoi*, 14(27), 495-517. <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X014027013>
- Flores, M., Boschemeier, A., & Greco, L. (2019). Plantas compañeras. Coca, ayahuasca y el cuerpo de dos curanderas en Argentina y Perú. In M. Valcarcel, & M. Somoza (org.). *Género y religiosidades. Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp. 93-113). La Plata: Bosques Editoras.
- Frazer, J. (1978) *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Gilligan, C. (1997). *Teoria psicológica e o desenvolvimento da mulher*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Hutta, J. (2020). Territórios afetivos: Cartografia do aconchego como uma cartografia de poder. *Caderno Prudentino de Geografia*, 2(42), 63-89. <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/7883>
- Krenak, A. (2020). *Caminhos para a cultura do Bem Viver*. São Paulo: Cultura do Bem Viver.
- Kuhnen, T. (2014). A ética do cuidado como teoria feminista. *Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas*, Londrina, PR, Brasil.
- Kuschnir, K. (2016). A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 5(2), 5-13. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1095>
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 1ªed. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Lima, E., & Carvalho, Y. (2014). Uma experiência de cartografia territorial do corpo em arte. *Urdimento*, 1(22), 219-232. <https://doi.org/10.5965/1414573101222014219>
- Malinowski, B. (1984). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mignolo, W. (2005). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. *GEOgraphia*, 7(13), 7-28. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2005.v7i13.a13499>
- NUCS UFCG. (2021a). *Aula 1 - Práticas Indígenas de Produção de Cuidado - Convidado: Ailton Krenak*. [vídeo] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FEnc2arDpJg&t=6s>
- NUCS UFCG. (2021b). *Aula 2: Saúde e Interculturalidade*. [vídeo] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=AcQVqs4Fvc8>
- Pereira, J. (2021). *Mulheres da Terra: um panorama antropológico sobre as diversidades de relações e conexões entre a terra e as mulheres em Abya Yala* (Monografia). Universidade Federal da Integração Latinoamericana, Foz do Iguaçu.
- Queiroz, A., & Praça, M. (org.) (2021). *Mulheres-territórios: mapeando conflitos afetos e resistência*. Rio de Janeiro: Instituto PACS.
- Registro, M. (2021). *Plantas que curam: Práticas e saberes tradicionais em saúde na tríplice fronteira* (Monografia). Universidade Federal da Integração Latinoamericana, Foz do Iguaçu.
- Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sandroni, L., & Tarin, B. (2014). Limites e possibilidades da cartografia afetiva enquanto método de pesquisa nas ciências sociais. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal, RN, Brasil. http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402014806_ARQUIVO_Limites_e_possibilidades_da_cartografia.pdf

Spivak, G. (2003) *¿Puede Hablar El Subalterno?* *Revista Colombiana de Antropología* 39, 297-364.

Ubiraci Pataxó [@ubiracipataxo]. (2021, 14 Julho). O que é a medicina indígena? [vídeo] Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CRUzSAbDmun/>

ANTROPOLOGIZANDO A CARTOGRAFIA AFETIVA: PRÁTICAS DE CUIDADO COMO FORMAS DE RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA

Resumo: A cartografia afetiva é uma metodologia recém-arquitetada desde uma abordagem transdisciplinar, que estabelece uma ponte entre os conhecimentos de diversas áreas das ciências humanas na tentativa de suprir as demandas evidenciadas pela chamada crise epistemológica. Nossa proposta é utilizar a cartografia afetiva a partir das lentes da antropologia, realçando as práticas de cuidado como centrais para o Bem Viver, de maneira que inclua os seres não humanos na conformação de uma circularidade do cuidado. Faremos uma relação entre a antropologia e a arte, tendo em vista a cartografia como uma expressão artística que se constrói com base nos encontros e nos afetos produzidos nos processos de territorialização. Consideramos que há uma relação intrínseca entre os corpos-territórios que são afetados pelas dinâmicas multisensoriais e por conflitos que se dão pela extrema valorização da ética positivista, desse ponto surgem ações de resistência que ressignificam a própria existência através do cuidado.

Palavras-chave: antropologia; cartografia afetiva; cuidado; territorialidade; bem viver.

ANTHROPOLOGIZING AFFECTIVE CARTOGRAPHY: CARE PRACTICES AS FORMS OF RESISTANCE AND RE-EXISTENCE

Abstract: Affective cartography is a newly designed methodology from a transdisciplinary approach, which establishes a bridge between knowledge from different areas of the human sciences in an attempt to meet the demands evidenced by the so-called epistemological crisis. We propose to use affective cartography from the lens of anthropology, highlighting care practices as central to good living in a way that includes non-human beings in the conformation of circularity of care. We will make a relationship between anthropology and art, considering cartography as an artistic expression based on encounters and affections produced in the territorialization processes. We consider that there is an intrinsic relationship between the territorial bodies that are affected by multisensory dynamics and by conflicts that occur due to the extreme valorization of positivist ethics. From that point, resistance actions are created to reframe the very own existence through care.

Keywords: Anthropology; Affective Cartography; Care; Territoriality; Good Living.

ANTROPOLOGIZANDO LA CARTOGRAFÍA AFECTIVA: PRÁCTICAS DE CUIDADO COMO FORMAS DE RESISTENCIA Y REEXISTENCIA

Resumen: La cartografía afectiva es una metodología recién arquitectada desde un abordaje transdisciplinario, que establece un puente entre los conocimientos de diversas áreas de las ciencias humanas en un intento de suprir las demandas evidenciadas por la llamada crisis epistemológica. Nuestra propuesta

es utilizar la cartografía afectiva a partir de los lentes de la antropología, realizando las prácticas de cuidado como centrales para el buen vivir, de manera que incluya a los seres no humanos en la conformación de una circularidad del cuidado. Establecemos una relación entre la antropología y el arte, teniendo en vista la cartografía como una expresión artística que se construye con base en los encuentros y en los afectos producidos en los procesos de territorialización. Consideramos que hay una relación intrínseca entre los cuerpos-territorios que son afectados por las dinámicas multisensoriales y por conflictos que se dan por la extrema valoración de la ética positivista, desde ese punto surgen acciones de resistencia que resignifican la propia existencia a través del cuidado.

Palabras-clave: antropología; cartografía afectiva; cuidado; territorialidad; buen vivir.

RECEBIDO: 26/07/2021

ACEITO: 18/03/2022

PUBLICADO: 27/06/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC