UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

CAMILLA MARTINS ALBUQUERQUE

ENTRE GESTOS, ESCRITAS E UMA POLÍTICO-CLÍNICA DAS DESIMPORTÂNCIAS:
Catado de estórias sobre mulheres e cuidado

BETWEEN GESTURES, WRITINGS, AND A POLITICO-CLINICAL PRACTICE OF UNIMPORTANCE:
A Gathering of Stories about Women and Care

São Cristóvão - SE
2026

CAMILLA MARTINS ALBUQUERQUE

ENTRE GESTOS, ESCRITAS E UMA POLÍTICO-CLÍNICA DAS DESIMPORTÂNCIAS:
Catado de estórias sobre mulheres e cuidado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha: Processos de Subjetivação e Política.

Orientadora: Profa. Dra. Michele de Freitas Faria de Vasconcelos (UFS).
Coorientadora: Dra. Luísa Horn de Castro Silveira

São Cristóvão - SE
2026

CAMILLA MARTINS ALBUQUERQUE

ENTRE GESTOS, ESCRITAS E UMA POLÍTICO-CLÍNICA DAS DESIMPORTÂNCIAS:
Catado de estórias sobre mulheres e cuidado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Michele de Freitas Faria de Vasconcelos (Presidente/Orientadora - UFS)

Drª Luísa Horn de Castro Silveira (Coorientadora)

Profª Drª Vera Lúcia Pasini (Membro interno - UFS)

Profª Drª Ana Karenina de Melo Arraes Amorim (Membro externo - UFRN)

Aprovada em 31/08/2026.

E era texto porque havia gesto.

— Manuel Rui, citado por Leda Maria Martins (2025).

RESUMO

Esta pesquisa constitui-se como um catado de estórias sobre práticas de cuidado produzidas por mulheres nos encontros entre serviços de saúde mental e territórios de povos e comunidades tradicionais das marés sergipanas. Tem como objetivo acompanhar como os processos de cuidado participam da produção de subjetividades e que pistas, produzidas nesses encontros, permitem compreender suas forças de captura e de invenção de outros modos de existir e cuidar. O problema emerge da tensão entre o lugar ocupado pela pesquisadora como profissional de saúde e os processos históricos que posicionam as mulheres como cuidadoras, em um cenário marcado pela feminização do cuidado e pela invisibilização dos ofícios que sustentam a vida. Parte-se da compreensão de que o cuidado constitui um campo contraditório, atravessado tanto por normas regulatórias de gênero quanto por gestos capazes de produzir desvios, resistências e outras formas de sustentar a vida. Metodologicamente, a pesquisa inspira-se na cartografia, como método de pesquisa-intervenção voltado ao acompanhamento de processos de subjetivação, e na Teoria da Bolsa de Ficção, de Ursula Le Guin. A experimentação da escrita é tomada como modo de produção de dados, de si e de mundos, em um exercício de catar estórias, gestos, memórias, afetos e silêncios em torno de mulheres, cuidado e territórios de vida. Organizada em "respiros", a dissertação acompanha cenas que produzem conceitos e oferecem pistas sobre as pedagogias que fabricam mulheres como cuidadoras, o trabalho invisibilizado de produção das condições do cuidado, as coreografias cotidianas de proteção diante das violências e a construção compartilhada de inteligibilidades sobre sofrimentos relacionados a essas pedagogias de gênero. As análises também apontam que a produção coletiva do cuidado pode transmutar sensibilidades e ampliar repertórios de resposta, fazendo emergir uma política de cuidado gestada por e entre mulheres como forma de defesa e ampliação da vida, denominada, nesta pesquisa, político-clínica das desimportâncias. As estórias não são tomadas como ilustrações da teoria, mas acompanhadas como produtoras de conhecimento e de subjetividades. A escrita torna-se, assim, parte do próprio gesto de cuidar, em uma prática ético-política que torna visíveis as desimportâncias que sustentam a vida e afirma o cuidado como campo de disputa entre captura e criação de uma vida mulheril em proliferação.

Palavras-chave: cuidado; mulheres; subjetivação; escrita cartográfica; feminismos populares.

ABSTRACT

This research is conceived as a gathering of stories about care practices produced by women in encounters between mental health services and the territories of traditional peoples and communities along the coastal waters of Sergipe. Its objective is to follow how care processes participate in the production of subjectivities and what clues, emerging from these encounters, make it possible to understand their forces of capture and their potential to invent other ways of existing and caring. The research problem arises from the tension between the position occupied by the researcher as a health professional and the historical processes that position women as caregivers, in a context marked by the feminization of care and the invisibilization of the forms of work that sustain life. The study is grounded in the understanding that care constitutes a contradictory field, traversed both by regulatory gender norms and by gestures capable of producing deviations, resistance, and other ways of sustaining life. Methodologically, the research draws on cartography, understood as a research-intervention method aimed at following processes of subjectivation, and on Ursula Le Guin's Carrier Bag Theory of Fiction. Writing experimentation is taken as a mode of producing data, selves, and worlds, in an exercise of gathering stories, gestures, memories, affects, and silences around women, care, and territories of life. Organized into "breaths," the dissertation follows scenes that produce concepts and offer clues about the pedagogies that produce women as caregivers, the invisible work involved in creating the conditions for care, everyday choreographies of protection in the face of violence, and the shared construction of intelligibilities about forms of suffering related to these gendered pedagogies. The analyses also indicate that the collective production of care can transform sensibilities and expand repertoires of response, giving rise to a politics of care generated by and among women as a form of defending and expanding life, referred to in this research as a politico-clinical practice of unimportance. The stories are not treated as illustrations of theory, but are followed as producers of knowledge and subjectivities. Writing thus becomes part of the very gesture of caring, as an ethical-political practice that makes visible the forms of unimportance that sustain life and affirms care as a field of dispute between capture and the creation of a proliferating womanly life.

Keywords: care; women; subjectivation; cartographic writing; popular feminisms.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – *Coisas desimportantes*, Martha Barros, 2025 11
Figura 2 – *Carne. Verbo*, da série *Tábuas*, Andréa Hygino, 2021 16
Figura 3 – *Bolsa de Ficção*, Uncool Artist, 2023 22
Figura 4 – "LOKO É VC", CAPS Primavera, Aracaju, 2021 35
Figura 5 – *Deus lhe pague*, de Helô Sanvoy, 2023 42
Figura 6 – Cesto Fofoqueiro, 2024 52
Figura 7 – Oficina de Saúde Popular, 2025 55
Figura 8 – Varal no caminho, 2024 63

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – álcool e outras drogas

CAPS – Centro de Atenção Psicossocial

COVID-19 – Coronavirus Disease 2019

GM/MS – Gabinete do Ministro da Saúde / Ministério da Saúde

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

MMS – Movimento das Marisqueiras de Sergipe

OPOPVida – Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais

PEAC – Programa de Educação Ambiental com Comunidades Costeiras

RAPS – Rede de Atenção Psicossocial

SRTs – Serviços Residenciais Terapêuticos

SUS – Sistema Único de Saúde

UAA – Unidade de Acolhimento Adulto

UFS – Universidade Federal de Sergipe

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO 9
2 PRIMEIRO RESPIRO 15
2.1 Um problema-companhia 15
2.2 Acenos metodológicos 17
2.3 A poética do cuidado 23
2.4 Você é uma cuidadora? (des)montagem das pedagogias do cuidado 35
2.5 Político-clínica das desimportâncias 42
3 SEGUNDO RESPIRO 46
3.1 Umbigo plantado e um pé de cuidado 46
3.2 As oficinas de saúde popular: preparar o chão do encontro 48
3.3 O Observatório das Mulheres e o cuidado como destino institucional 55
4 TERCEIRO RESPIRO 59
4.1 Como cabriolar o short-cerca? Primeiras coreografias de proteção 59
4.2 Crise do pesador, pesa-a-dor, uma intuição: cuidado, adoecimento e política da exaustão 63
4.3 Reno com Tiriri 66
5 FÔLEGO 71
6 DEIXAR-SE LEVAR OU CONSIDERAÇÕES FINAIS 75
REFERÊNCIAS 77

1 APRESENTAÇÃO

Uso a palavra para compor meus silêncios.
Não gosto das palavras
fatigadas de informar.
Dou mais respeito
às que vivem de barriga no chão
tipo água pedra sapo.
Entendo bem o sotaque das águas.
Dou respeito às coisas desimportantes
e aos seres desimportantes.
Prezo insetos mais que aviões.
Prezo a velocidade
das tartarugas mais que a dos mísseis.
Tenho em mim esse atraso de nascença.
Eu fui aparelhado
para gostar de passarinhos.
Tenho abundância de ser feliz por isso.
Meu quintal é maior do que o mundo.
Sou um apanhador de desperdícios:
Amo os restos
como as boas moscas.
Queria que a minha voz tivesse um formato de canto.
Porque eu não sou da informática:
eu sou da invencionática.
Só uso a palavra para compor meus silêncios.

Manoel de Barros, Memórias Inventadas: A infância

Essa escrita começa com a poesia das desimportâncias de Manoel de Barros (2003), para marcar as inutilidades que carregam mundos inteiros e que ajudam a suportar uma dúvida tão familiar e concreta que chego a senti-la em todas as palavras brotadas: o que pode uma escrita que não quer performar importância? Iniciei este agradável e interminável exercício com a certeza de que nada em mim parecia suficientemente relevante para ser colocado num papel tão pesado[1]. Nunca me acompanhou a 'arfania de dizer'[2], esse

[1] Papel aqui é tela, função e mais especialmente dobra: tanto o suporte físico da escrita — espesso, carregado de peso e expectativa — quanto o papel simbólico que nos é exigido ocupar, assumir ou performar ao segurarmos a caneta. Como dobrar esse carrêgo? "Precisamos de uma dobra para onde nos retirarmos" (Domènech; Tirado; Gómez, 2001, p. 127). "As dobras incorporam sem totalizar, internalizam sem unificar, juntam-se de maneira descontínua, na forma de plissês, formando superfícies, espaços, fluxos e relações" (Rose, 1996, p. 37). Acompanhando as ideias deleuzeanas, entendemos a subjetivação como dobra, processo de composição, de agenciamento heterogêneo entre corpos, palavras, linguagens, instituições, inscrições, práticas, técnicas etc. A dobra nos permite pensar os processos pelos quais o humano "transborda e vai além de sua pele" (Domènech; Tirado; Gómez, 2001, p. 129). A sujeita que escreve seria, então, "o espaço de conexão e de montagem, contínua pré-posição, uma dobra do exterior" (Domènech; Tirado; Gómez, 2001, p. 123).

[2] Arfania de dizer — Neologismo de autoria própria, pensado a partir de *arfar*, respiração ofegante, aqui usado para nomear um fenômeno contemporâneo: a urgência quase compulsiva de falar, de enunciar, de ocupar o espaço com a própria voz. Em tempos marcados pela hiperexposição subjetiva e pela performatividade

movimento tão presente nos templos da palavra certa, onde falar se torna muitas vezes apenas um modo de performar um saber que se pretenda incontestável.

Me reconheci estranha nesse papel. Como se escreve uma escuta? Os rastros, os restos, as margens das palavras e as pessoas à margem, aquelas que caminham descalças, com o corpo enroscado no mundo, nunca me deram espaço para esse tipo de performance. A vida urge e a barriga ronca. Foram as margens e as pessoas que habitam esse lugar desimportante que me ensinaram a pousar o olhar sobre as miudezas, sobre palavras que arrastam a barriga no chão, sobre o silêncio como densidade e presença.

Nessa partilha de ausências, de sobras e de escutas, fui sendo constituída. Me interessa uma escrita que não se pretenda dona das estórias[3] que narra. Cristina Rivera Garza (2024) chama de desapropriação esse deslocamento da autoria como posse, lembrando que toda escrita é atravessada por outras vidas e outras vozes. Nesse sentido, essa escrita pode ser tomada como uma experimentação de saída de si, de outramento no encontro com vozes femininas e feministas. Talvez seja nessa mesma direção que bell hooks (2019) assinala a importância de que nossas práticas enfatizem a voz. Talvez venha daí nosso apreço pela escuta, esse espaço-tempo de dilatação de palavras e urdidura de vozes: juntas, em confluência, podemos criar nossas palavras, seus sons e seus ritmos. Essa ideia encontra abrigo aqui, não como método a ser seguido, mas como companhia para uma inquietação antiga: escrever sem tomar para si aquilo que só existe porque foi vivido em encontro.

A única forma de abrir passagem para esta escrita-escuta é protegê-la da obrigação de ser útil, de ser apenas mais "uma tarefa a ser cumprida" (Fonseca, 2007, p. 141). Não porque a utilidade lhe seja um defeito, mas porque algumas coisas só conseguem existir quando escapam dessa exigência. Tenho, sim, algumas desimportâncias a dizer. E é com elas que começo (Figura 1).

---

constante do eu, a *arfania de dizer* denuncia a rarefação da escuta e a substituição do silêncio por um ruído contínuo de autoafirmações. Evoca também o colapso do tempo da escuta como prática política e afetiva, apontando para a crise do encontro com o outro, inclusive com o outro de si mesmo. "O problema não é mais fazer com que as pessoas se exprimam, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio, a partir dos quais, elas teriam, então, algo a dizer" (Deleuze, 1992, p. 162).

[3] Em diálogo com o uso consagrado por João Guimarães Rosa, em Tutameia: terceiras estórias (2009), opto pela grafia estória para marcar que as narrativas aqui reunidas não se pretendem mera reconstituição factual e cronológica dos eventos. A escolha pela grafia vem do desejo de encontrar formas de narrar situadas e localizadas, sempre parciais e contingentes, como uma vida em movimento, tornando-se.

Figura 1 – *Coisas desimportantes*, Martha Barros, 2025



Fonte: Barros (2025).

Chego aqui, depois de experimentar no corpo os excessos do que hoje reconheço como sinais, às vezes discretos e outras vezes gritantes, de um percurso adoecido por uma entrega desmedida. Por anos, caminhei com os olhos sobressaltados, crente de que bastava doar um pouco mais e mais um pouco: de si, de tempo, de sono, de saúde num fervilhar dos pensamentos acelerados. Como se o sacrifício silencioso fosse parte inevitável do cuidado — sobretudo daquele que se quer ético, comprometido, transformador. Como se fosse possível salvar o mundo com o próprio corpo, mesmo quando o mundo nos engole primeiro.

Por muito tempo, fui forjada a acreditar que cuidar daqueles que eu sequer conhecia exigia uma presença ininterrupta, uma abertura contínua, uma disponibilidade quase sem bordas. E, mesmo assim, mesmo com o corpo estendido como ponte, parecia nunca ser o bastante. Passei dias e noites imersa na maquinaria institucional: documentos, normas, tabelas, respostas, demandas urgentes que não esperavam a chegada do próximo dia. Não estava sozinha. Me acompanhavam diversas mulheres que, como eu, viam no excesso - de trabalho, de tempo, de investimento, de força vital - o mínimo.

Esse tipo de excesso não sobra, faz faltar, definhar. Até que precisei parar. Ou melhor, precisei dobrar. Dobrando o cansaço, foi no esgotamento[4] que começaram a

[4] Para adensar essa discussão, ver Alexandre Henz em Estéticas do esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze (2012).

aparecer as fendas. Um ruído leve, quase imperceptível, ressoava entre as brechas do excesso: havia algo ali que eu não escutava antes. Uma outra frequência. Foi preciso desaprender a urgência da salvação para reaprender a escutar o que sobra. Foi na proximidade com o que sobra e com o que escapa que se revelou outra forma de saber, outra forma de cuidar. Uma forma que não exige importância, nem centralidade, mas que insiste em permanecer, tocando o corpo em silêncio, povoando o corpo de silêncios. A escrita, então, deixou de ser projeto de fala performática e passou a ser gesto[5] de cuidado com os vestígios deixados pelos encontros que me moveram.

Dizem por aí do enlace entre saúde e subjetividade; que saúde seria expressão de bons encontros (Pedro Brasil, 2004). Talvez eu tenha, por essas andanças, cultivado uma boa dose de saúde, uma certa inconformidade com a dose certa, justa, normalizadora. Alguns encontros que tive na vida foram, e ainda são, grandes lições. Encontros com mulheres e com águas, com suas vozes e sons, com girinos e caranguejos; o flerte com a inconsequência das escolhas e suas inúmeras consequências; encontros com alguns cantos da vida em que não se tem escolha alguma e, ainda assim, há que se lidar com os efeitos do que nem se escolheu; o encanto com a fissura, com gente que tem cheiro de gente, com o papelão, com o travesseiro-calçada; o assombro com as loucuras, minhas e dos outros; o tropeço e o inevitável reconhecimento do inegociável em meu caminho.

Quando criança, tinha o desejo de ser descobridora, uma ‘catadora’ de coisas, uma apanhadora de desperdícios pelos quintais-maiores-que-o-mundo por onde caminhava. Andava nos cantos, nas frestas, nos buracos, observando pequenos e irrelevantes detalhes, desimportâncias. As mãos e as pequenas unhas, que estavam constantemente marrons das terras remexidas, eram minhas melhores ferramentas. Me ocupava em catar[6] os girinos na beira de um riacho, para observar, com muita curiosidade, aquele bicho que tinha patas e cauda ao mesmo tempo.

Certa vez, depois de muito observá-los subindo e descendo nas águas, o entardecer do dia lembrava que era hora de voltar para casa. Decidi colocá-los numa garrafa de plástico, para que pudesse observá-los um pouco mais. Em casa, quando voltei para a minha pequena

[5] Com Leda Maria Martins (2025), compreendo gesto como performance da memória: uma ação corporal que atualiza saberes, reinscreve experiências e faz coexistirem diferentes temporalidades em um tempo espiralar. O gesto não apenas representa uma história; ele a produz e a transmite no próprio corpo.

[6] Utilizo o verbo *catar* em seu duplo sentido. Catar remete tanto ao trabalho das marisqueiras, que percorrem o mangue em busca dos caranguejos, quanto ao gesto de recolher fragmentos, histórias, rastros e pequenas pistas. Em ambos os casos, trata-se de um trabalho paciente, corporal e atento, que exige aprender a reconhecer sinais quase imperceptíveis e produzir sentido a partir do que, à primeira vista, poderia parecer disperso ou desimportante.

investigação sobre girinos e suas caudas, vi que os bichos não mais se mexiam e remexiam na água turva em que os coletei. Boiavam no fundo da garrafa, sem oxigênio, sem espaço e sem vida. Nesta noite, penso que tive minha primeira insônia infantil, que ainda ressoa uma pequenina grandiosa lição: cuidado-controle mata e nem sempre podemos observar tal matança tão objetivamente assim. Algumas práticas de controle-cuidado vão matando aos poucos. Algumas dessas práticas são nossas. Mas, como desatrelar cuidado e controle, isso é (im)possível?

No braço largo do velho rio São Francisco, que era nascente para o pequeno riacho dos girinos, aprendi, com outras crianças e algumas mulheres, a tirar caranguejos de pequenos buracos lamacentos com a ponta dos dedos. À época, não sabia quem eram aquelas crianças e mulheres e o motivo de estarem ali, sempre comigo, brincando ou cuidando, brincando de cuidar. Ouvi cantigas, estórias sobre aquela terra, sobre os mistérios do rio e sobre a torre do que foi um engenho de cana-de-açúcar desativado. Tudo com o que me preocupava era entender como aquele bichinho cheio de patas peludas, com olhos estranhos, conseguia se enterrar dentro de um buraco. Já havia entendido que não poderia tirá-lo dali sem que morresse inevitavelmente, como os meus finados amigos girinos. Teria que estar com eles, envolta de lama e água, próxima dos aguapés e atenta às cobras-d'água, ouvindo com atenção os ensinamentos das mulheres e das crianças, para decifrar aquele mundo de mistérios lamaçais.

Sempre achei uma coisa esplêndida ter como prumo da vida descobrir, por entre desimportâncias do cotidiano, preciosidades. Usar as cerdas macias de um pincel qualquer, uma mão desajeitada, um ouvido cuidadoso, retirando a poeira, cavando um pouquinho para encontrar o extraordinário no ordinário, a *humusidade* da vida[7]. Lamacenta, empoeirada, jogada na terra com a displicência da irrelevância. Escrever, talvez, seja cavucar a terra já assentada em meu caminho, onde, ao passar, outras pessoas foram deixando suas preciosidades.

Em um desses encantos-encontros-insônias lamaçais - reconfortantes para perturbar o tropo da clareza visual e da razão como "único sentido e afeto possível para o pensamento" (Haraway, 2023, p. 63) - narro aqui duas memórias borradas. As mulheres da maré contam que o rio, antes de te levar, oferece três respiros. Três pausas breves, quase imperceptíveis,

[7] *Humusidade* é um conceito mobilizado por Donna Haraway em *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno (2023).* Não se trata apenas de esticar a ideia de "h-u--m---a----n-----i------d------a----d---e-" até o limite, mas de forçá-la até o rompimento, para que, ao se desfazer, possa compor, junto com outras compostagens, a *humusidade* da vida.

para que o corpo decida se boia, se mergulha ou se deixa levar. Guardei essa imagem-segredo e, com o tempo, percebi que ela dizia muito sobre este processo de escrita, de escuta e de cuidado. Cada respiro é uma chance: de hesitar, de encontrar e de atravessar. Outra mulher[8], que talhou redes de pesca como quem escreve — ou escreveu como quem talha redes de pesca — me disse que aquele pedaço dela precisava ser lido à sombra de uma árvore. Guardei também esse gesto como orientação[9].

[8] Troquei poucas palavras com Bruna Ferreira, mulher, psicóloga, jovem liderança e moradora da comunidade Ilha da Pintada, que divide marés com Porto Alegre. Percebi o esforço que ela fazia ao revisitar lugares e, consequentemente, memórias da enchente-crime no Rio Grande do Sul, em 2024. Seu luto, sua indignação e suas memórias ribeirinhas emergiram na rede de uma escrita que me deu pistas sobre gestos. Seu trabalho, *Da ponte pra cá: memórias ribeirinhas e a psicóloga que nasce do rio* (2024), traz, principalmente nas palavras iniciais, a imagem de uma escrita, o gesto de uma escrita.

[9] Corpo é memória, diria Leda Maria Martins, em *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela* (2025).

2 PRIMEIRO RESPIRO

2.1 Um problema-companhia

A primeira escrita como projeto de pesquisa partiu de uma inquietação que parecia simples: por que as cadeiras estavam vazias de mulheres nos serviços públicos de saúde em Aracaju, voltados ao cuidado decorrente do uso abusivo de álcool e outras drogas?

Hoje entendo que aquela ausência também era minha. A cadeira que observei vazia com tanto estranhamento era, na verdade, o espelho de uma ausência maior: a minha própria, e a de tantas outras mulheres que, embora fisicamente presentes, eram continuamente capturadas pela urgência, pela sobrecarga, pelo silenciamento e pela sensação de não caber ali. Naquele momento, as palavras ainda não haviam encontrado lugar naquela escrita.

O que ficou de fora antes, hoje é ponto de partida. Agora, olho para a cadeira e vejo nela o contorno da minha própria experiência — e de tantas mulheres que, como eu, aprenderam a cuidar mesmo quando estavam se desfazendo por dentro. É dessa cadeira ora vazia, ora ocupada, que escrevo. Foi preciso percorrer esse caminho para perceber que a pergunta que iniciou esta pesquisa já não era mais a mesma.

Mas as perguntas também caminham. E, às vezes, correm mais do que nós. À medida que a pesquisa acontecia, percebi que os encontros insistiam em me levar para outro lugar. Primeiro, com as mulheres que conheci na saúde mental. Depois, com as mulheres das comunidades tradicionais. Aos poucos, deixei de me perguntar apenas sobre quem chegava, quem permanecia ou quem ia embora dos serviços. Passei a prestar atenção no próprio cuidado: nas formas como ele atravessava aqueles encontros, organizava relações formais e informais, distribuía responsabilidades, produzia cansaços, sustentava vidas e, muitas vezes, fazia nascer outras maneiras de existir. Foi então que o cuidado deixou de ser apenas o cenário desta pesquisa. Era ele que me convocava a pensar.

Mais do que perguntar quem cuida ou quem é cuidado, passei a me perguntar o que o cuidado faz. Que modos de vida ele produz? Que formas de estar no mundo ele sustenta? Em que momentos ele reforça lugares já conhecidos e em quais abre espaço para que outras formas de existir possam emergir? É desse deslocamento que nasce a pergunta que acompanha essa escrita: Como os processos de cuidado participam da produção de subjetividades? As pistas produzidas por esses encontros também me levaram a perguntar que práticas de cuidado poderiam afirmar vozes femininas e feministas, comprometidas com a proliferação da vida.

Essa pergunta ganha corpo ao acompanhar práticas de cuidado produzidas nos encontros com mulheres de comunidades tradicionais, navegando delicadamente pelas confluências entre o cuidado profissional e o cuidado popular. Ao seguir essas experiências, procuro acompanhar as forças de captura e de invenção que atravessam o cuidado, sem tomá-lo como algo dado ou homogêneo. Não parto da intenção de comprovar uma hipótese. Algumas perguntas não se respondem de uma vez; elas nos acompanham. Esta pesquisa também não procura confirmar uma verdade previamente conhecida. Ela nasce do deslocamento produzido pelos encontros e segue guiada pelas perguntas que deles emergem.

A pergunta acabou encontrando a forma desta escrita e, em vez de organizar a pesquisa em capítulos lineares, ela passou a respirar em movimentos de mergulho, respiros e emergência. Esta dissertação foi composta em três respiros, seguidos por um Fôlego e, por fim, por um Deixar-se levar. Cada um desses movimentos acompanha uma pergunta diferente, sem romper com as anteriores, permitindo que a escrita retome, desloque e adense aquilo que os encontros foram tornando possível pensar.

Por isso, queridas leitoras, lhes entrego aqui meus respiros. Convido-as a ler esses pedaços de mim e de outras como um aceno ao encontro e ao bordado dos retalhos de nós mesmas (Figura 2). Quem sabe, assim, juntas, possamos tropeçar em letras e nos silêncios do ordinário que ainda cativa.

Figura 2 – *Carne. Verbo*, da série *Tábuas*, Andréa Hygino, 2021



Fonte: acervo pessoal da autora (2024).

2.2 Acenos metodológicos

Aqui você encontrará ressonâncias de encontros passados, presentes e sonhados. Com mulheres de comunidades tradicionais, com quem caminhei mais de perto ao longo do mestrado, mas também com homens em sofrimento nas ruas, moradores-professores, crianças, trabalhadoras da saúde, companheiras de trabalho e tantas outras figuras encontradas em diferentes serviços, territórios e comunidades. Nenhuma delas aparece nesse texto como exemplo ou personagem, mas como presenças sem as quais o problema desta pesquisa sequer poderia ter sido formulado.

Antes do mestrado, entre 2018 e 2023, atuei na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS)[10] do município de Aracaju, inicialmente como psicóloga da Unidade de Acolhimento Adulto (UAA)[11] e, posteriormente, em diferentes funções de gestão, coordenação e apoio técnico, especialmente no campo do álcool e outras drogas. No decorrer desse percurso, acompanhei homens em intenso sofrimento psíquico e social, trabalhadores da saúde e equipes multiprofissionais. Foi também nesse período que, sem perceber, plantei meu umbigo na Unidade de Acolhimento Adulto, experiência à qual retorno diversas vezes nesta escrita.

Mais tarde, de 2024 a 2026, já durante o mestrado, passei a integrar o Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais de Sergipe[12]. O encontro com as mulheres das águas deslocou novamente as perguntas que eu

---

[10] Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) do município de Aracaju, em conformidade com a Portaria GM/MS nº 3.088/2011, que institui a Rede em âmbito nacional.

[11] Serviço de saúde mental, componente da Rede de Atenção Psicossocial de Aracaju, instituído pela Portaria nº 121/GM/MS, de 25 de janeiro de 2012 (Brasil, 2012). A casa, como chamávamos, acolhia homens e mulheres com histórias cruzadas pelo uso de álcool e outras drogas e, por isso, não tinha placa nem fachada. Ali, o cuidado acontecia entre camas compartilhadas, refeições improvisadas, crises no meio da madrugada, caminhadas, silêncios densos e rituais de presença.

[12] O Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais de Sergipe foi implantado em 2019 no âmbito do Projeto de Organização e Fortalecimento Sociopolítico das Marisqueiras no Litoral de Sergipe, uma das frentes que compõem o Programa de Educação Ambiental com Comunidades Costeiras (PEAC) (PEAC, 2026). O PEAC constitui uma medida de educação ambiental vinculada ao licenciamento ambiental federal das atividades marítimas de exploração e produção de petróleo e gás, conduzido pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), e está voltado ao fortalecimento sociopolítico e territorial de povos e comunidades tradicionais da zona costeira (Brasil, 2010; PEAC, 2026). Atualmente, sua execução é realizada pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), por meio de convênio administrado pela Fundação de Apoio à Pesquisa e Extensão de Sergipe (Fapese/UFS) (UFS, 2017; PEAC, 2026). O programa se organiza em diferentes frentes de atuação, entre elas o Conselho Gestor, o Núcleo de Educomunicação Socioambiental Crítica, o Observatório Social dos Royalties, o Projeto Compartilhar – Gestão Compartilhada para Acompanhamento da Política Estadual de Gerenciamento Costeiro – e o Projeto de Organização e Fortalecimento Sociopolítico das Marisqueiras no Litoral de Sergipe (PEAC, 2026). É nesse último que se insere o Observatório, como espaço coletivo de pesquisa, extensão, formação, incidência política e produção de cuidado diante das violências que atravessam a vida de mulheres de povos e comunidades tradicionais. Após a interrupção das atividades durante a pandemia de COVID-19, o Observatório retomou formalmente suas ações em 2024.

fazia. Acompanhando oficinas de saúde popular, processos formativos, reuniões, seminários e outras ações desenvolvidas junto a mulheres de povos e comunidades tradicionais, encontrei um outro campo de problemas. As perguntas que até então eram produzidas, sobretudo, no interior dos serviços de saúde, passaram a ser atravessadas por outros modos de cuidar, de viver e de produzir comunidade. Ao contrário do que pensava anteriormente, essas experiências não pertenciam a mundos separados. O cuidado insistia em reaparecer, ainda que sob formas muito distintas. Foi na confluência entre o cuidado profissional e o cuidado popular que a pergunta desta pesquisa ganhou consistência.

É nesse entrelaçamento entre vivência e análise, corpo e território, que esta pesquisa se inscreve. Mais do que compreender o cuidado como prática técnica, busco me afastar de sua prescrição como controle, expressão moral ou sina generificada, acompanhando os sentidos que ele assume nas práticas cotidianas de cuidado produzidas por mulheres em diferentes territórios e relações, especialmente quando atravessadas por dispositivos que naturalizam a responsabilidade afetiva, a disponibilidade infinita e o sofrimento silenciado.

É nesse sentido que esta pesquisa se aproxima da cartografia, acompanhando processos em curso e assumindo a implicação de quem pesquisa na produção do campo e do conhecimento (Kastrup, 2007; Galindo, 2020). Esta pesquisa foi produzida com o pé na lama viva da vida, acompanhando encontros que deslocavam continuamente minhas perguntas. Foi nesse movimento que o cuidado passou a operar nesta pesquisa como uma experiência capaz de produzir pensamento. Ao longo desse percurso, o delírio também deixou de aparecer apenas como categoria clínica. Nesta escrita, acolho-o como possibilidade criativa, uma fresta por onde escorrem sentidos que resistem a qualquer cerca. Trata-se de uma abertura para aquilo que ainda não encontrou nome, para o que insiste em escapar à norma e aos enquadramentos prévios. Os encontros me ensinaram menos a temê-lo do que a escutá-lo (Fonseca et al., 2010).

Entre o “antes” e o “mais tarde”, houve uma nova pista. Um professor comentava que parte das angústias da pós-graduação vinha da expectativa de transformar a pesquisa em um grande momento de genialidade. Na tentativa de encontrar o problema extraordinário, dizia ele, muitos acabam travando a própria pesquisa. Então, quase de passagem, sugeriu que o rumo de uma pesquisa fosse, também, encontrar sua forma de ser escrita. Senti um alívio. Eu não precisaria transformar a pesquisa na busca de um fantasioso eureca; nem me afobar para tatear uma pesquisa que tinha seu próprio tempo; tampouco acumular sobre mim expectativas e cobranças maiores do que as que já existiam. Não precisaria fazer tudo que me disseram ser necessário para chegar ao fim desse processo. Cheguei à conclusão de que

a pesquisa já estava acontecendo desde o momento em que mobilizei algo para torná-la possível.

Algumas leituras também me fizeram reconhecer o que aquela escrita já vinha fazendo. Haraway (2023) me intrigou com seus pombos cosmopolíticos e notas de rodapé que faziam a pesquisa transbordar de si mesma; Tsing (2022) me ajudou a acompanhar pequenas sustentações da vida em cenários de precariedade; Le Guin (2025) ofereceu a imagem da bolsa que permitiu nomear esta forma de pesquisar; bell hooks (2024) mostrou que teoria e experiência não precisavam ocupar lugares separados, abrindo espaço para que a primeira pessoa permanecesse neste texto. O problema desta pesquisa não antecedeu a escrita; ele foi reconhecido enquanto ela acontecia: a escrita, o gesto da escritura.

Não se cata tudo

Foi acompanhando esse gesto da escritura que algumas imagens encontradas no próprio percurso começaram a ganhar força metodológica. Entre elas, uma se repetia nos territórios e, pouco a pouco, passou também a dizer algo sobre o modo como esta pesquisa escolhia, guardava e deixava passar aquilo que encontrava.

Nos territórios percorridos com as mulheres da maré, uma cena se repetia. Várias mulheres, por vezes acompanhadas de crianças, reuniam-se em torno de grandes bacias, nos terreiros, nas casas de farinha, em varandas improvisadas ou à beira do porto. Sentadas próximas umas das outras, ocupavam as mãos na cata enquanto o ofício seguia seu ritmo. Descascavam os camarões, separando a carne das cascas que se acumulavam ao lado; retiravam o sururu de suas conchas; quebravam o aratu e, entre suas partes, buscavam a carne. As mãos iam e voltavam às bacias, selecionando, separando, descartando, guardando. A cata aparecia em diferentes lugares, tempos e composições como um gesto cotidiano, repetido e minucioso, uma dessas cenas ordinárias que atravessavam a vida nos territórios.

Catar, porém, não é recolher tudo. É percorrer, reconhecer, escolher, separar e recolher com os olhos e com as mãos, mas também deixar passar. Foi na repetição dessa cena que o gesto da cata, cotidiano e situado, reapareceu como uma questão de método. Se pesquisar também é catar, o que faz uma pesquisadora reconhecer alguma coisa como relevante a ser recolhida? O que se escolhe carregar e o que fica de fora? E o que acontece quando se chega a um território sabendo, de antemão, aquilo que se pretende encontrar?

Essas perguntas foram se formulando ao longo da pesquisa, no movimento dos encontros e das experiências vividas nos territórios. Não partiram de um desenho metodológico inteiramente definido de antemão, mas foram tomando forma à medida que o

próprio percurso colocava novas questões e deslocava o modo de pesquisar. Desse processo emergiram quatro operações que acompanham esta escrita: a Bolsa de Estórias, o catado, o Umbigo e a político-clínica das desimportâncias. Mais do que etapas ou procedimentos técnicos, elas nomeiam movimentos que passaram a orientar a pesquisa: o que carregar, como escolher entre aquilo que aparecia nos encontros, a partir de que lugar essas escolhas eram feitas e para onde dirigir a atenção.

A primeira dessas operações encontra uma imagem na *Teoria da Bolsa de Ficção*, de Ursula K. Le Guin (2025). Ao deslocar a narrativa da lança, organizada em torno do herói, da conquista e dos grandes acontecimentos, para a bolsa, recipiente que recolhe e transporta aquilo que sustenta a vida, Le Guin propõe outra política narrativa. Em vez de uma história conduzida pela excepcionalidade do herói e por aquilo que se impõe como acontecimento extraordinário, a bolsa permite carregar sementes, alimentos, objetos, restos, coisas pequenas e necessárias à continuidade da vida (Figura 3).

Foi essa imagem que me ajudou a nomear a Bolsa de Estórias que acompanha esta pesquisa. Nela foram sendo guardados gestos, palavras, silêncios, cenas, incômodos, conversas e acontecimentos que nem sempre se apresentavam, de imediato, como importantes. Não se tratava de buscar estórias capazes de representar uma totalidade, nem de reunir exemplos que confirmassem formulações ou hipóteses anteriores, mas de carregar aquilo que, nos encontros, produzia deslocamentos, fazia perguntas permanecerem ou convocava a pesquisa a olhar novamente.

Mas nenhuma bolsa comporta tudo. Para compô-la, foi preciso exercer o gesto de catar, reaprendido com as mulheres da maré, que deixou então de ser apenas uma cena recorrente nos territórios e passou a operar também como uma chave metodológica. Catar exige atenção, discernimento e decisão sobre aquilo que se leva adiante, sem apagar aquilo que necessariamente permanece pelo caminho.

Assumir o catado[13] como operação metodológica significou reconhecer que esta escrita também se constitui por recortes. Entre tantos encontros, falas, cenas e acontecimentos, algumas estórias ganharam lugar na dissertação e outras não. Esse movimento expõe a implicação de quem pesquisa nas escolhas que compõem o texto e afasta a pretensão de uma neutralidade capaz de apagar os critérios, as relações e as posições

[13] Utilizo a palavra *catado* em aproximação ao gesto das mulheres que catam caranguejos nos territórios percorridos por esta pesquisa. Catar é ofício e artesania, exige percorrer, procurar, reconhecer, escolher e pegar um por um, com os dedos e com as mãos. Ao falar em *catado de estórias*, tomo emprestado esse gesto para nomear uma escrita feita também do que foi encontrado e recolhido ao longo do caminho, preservando a relação com os modos de fazer e dizer das mulheres com quem esta pesquisa foi tecida.

envolvidas na produção do conhecimento. O catado, assim, não encobre a escolha: torna-a visível como parte do próprio fazer da pesquisa.

E, se toda escolha depende também de quem cata e de onde se cata, foi preciso perguntar pelo lugar de quem carregava essa bolsa. É nesse movimento que entra o Umbigo.

A imagem vem da prática de plantar o umbigo, presente em diferentes territórios e narrada como gesto que vincula um corpo à terra onde começa sua história. Aqui, o Umbigo não reivindica pertencimento aos territórios percorridos, tampouco apaga as diferenças entre aquela que pesquisa e aquelas com quem a pesquisa se faz. Ele funciona como marca de implicação, lembrando que não existe pesquisa feita de lugar nenhum e que quem pesquisa não atravessa os encontros sem também ser atravessada por eles.

Plantar o Umbigo nesta pesquisa foi, então, uma maneira de não apagar o território desde o qual escrevo, as experiências que me fizeram chegar até determinadas perguntas, os vínculos construídos e as afetações que participaram das escolhas feitas ao longo do caminho. Se o catado explicita que há escolha, o Umbigo insiste que há uma pesquisadora escolhendo, situada em relações, histórias, territórios e compromissos que também participam da produção do conhecimento.

Mas ainda restava uma pergunta: para onde dirigir a atenção?

É nesse ponto que a político-clínica das desimportâncias passa a operar como um modo de interrogar as hierarquias que organizam aquilo que aprendemos a considerar digno de atenção. Ela desloca o olhar para acontecimentos que facilmente passam despercebidos por parecerem pequenos, cotidianos, laterais ou ordinários demais para ganhar estatuto de conhecimento.

As desimportâncias orientaram a pesquisa para gestos, palavras, silêncios, hesitações, trabalhos pouco reconhecidos, modos de sustentar uma presença e pequenos arranjos por meio dos quais a vida segue acontecendo. Esse interesse parte do reconhecimento de que o próprio estatuto de importância é produzido. Perguntar pelas desimportâncias implica, portanto, interrogar os modos como aprendemos a ver, escutar e reconhecer aquilo que ganha ou não lugar na produção do conhecimento.

Bolsa, catado, Umbigo e desimportâncias não formam, portanto, um protocolo. Articulam-se como operações que foram se encadeando ao longo da pesquisa, à medida que uma questão conduzia à outra: a bolsa permite carregar estórias; o catado explicita que carregar implica escolher; o Umbigo situa quem escolhe; e as desimportâncias interrogam os regimes de atenção que fazem algumas coisas aparecerem como relevantes enquanto outras quase desaparecem.

Foi assim que esta pesquisa foi compondo sua maneira de carregar estórias. Elas não ocupam aqui o lugar de exemplos de uma teoria já conhecida, nem de fragmentos que precisariam ser organizados para revelar uma verdade escondida. Foram catadas porque fizeram perguntas, produziram incômodos, deslocaram certezas e exigiram interlocuções. Em vez de comparecerem apenas para ilustrar conceitos previamente escolhidos, os encontros passaram a convocar as companhias teóricas necessárias para que o pensamento pudesse seguir adiante.

O método, nesse sentido, não antecede por completo aquilo que encontra. Ele também toma forma no percurso, é interrogado pelos encontros e se transforma com eles. Talvez por isso a bolsa tenha se tornado uma imagem possível para esta pesquisa. Ela permanece aberta ao que o caminho faz aparecer, sem a pretensão de saber de antemão tudo aquilo que será carregado e mantendo consigo, ao mesmo tempo, a lembrança de que toda composição implica escolhas, posições e ausências. Afinal, não se cata tudo.

É assim que esta dissertação vai tomando a forma de um experimento político, clínico e poético, tecido nos encontros que a tornaram possível. Escuta, escrita e cuidado não aparecem aqui como etapas distintas, mas como movimentos de uma mesma travessia. Com algumas estórias já guardadas na bolsa e outras ainda por catar, seguimos para o primeiro mergulho. Me acompanha?

Figura 3 – *Bolsa de Ficção*, Uncool Artist, 2023



Fonte: acervo pessoal da autora (2023).

2.3 A poética do cuidado

O cuidado tornou-se palavra recorrente em diferentes campos do conhecimento e objeto de reflexão de distintas tradições teóricas. Circula entre políticas públicas, práticas de saúde, debates feministas, estudos sobre trabalho, educação, assistência social e tantos outros campos. Nomeia relações, práticas, trabalhos, técnicas, afetos, responsabilidades, políticas e modos de sustentar a vida, carregando em si uma diversidade de sentidos. Essa polissemia explica parte de sua força, mas também explicita parte de sua opacidade – afinal, no cuidado tudo cabe.

Não por acaso, definir o cuidado tornou-se um desafio para o próprio campo de estudos que se dedica a compreendê-lo. Como observa Rachel Gouveia Passos (2018), trata-se de um conceito excessivamente amplo, capaz de incorporar diferentes tipos de relações e práticas. Essa amplitude faz com que o cuidado seja associado a experiências profundamente distintas e, por vezes, contraditórias. Cuida-se acolhendo, mas também vigiando; protegendo, mas também controlando; ampliando autonomias, mas também restringindo-as. Em nome do cuidado sustentam-se vidas e produzem-se desigualdades, capturas e formas de exaustão.

Se o cuidado pode assumir formas tão distintas, como compreendê-lo? Em vez de convergirem para uma única definição, diferentes tradições teóricas lançaram luz sobre dimensões específicas desse campo, evidenciando sua complexidade e oferecendo distintas maneiras de pensá-lo.

Na Saúde Coletiva brasileira, Franco e Merhy (2022) retiram o cuidado da dimensão estritamente técnica para compreendê-lo como um acontecimento produzido no encontro entre sujeitos. Nessa perspectiva, o cuidado deixa de ser entendido como um conjunto de procedimentos previamente definidos e passa a ser reconhecido como algo que se produz na relação, em um espaço comum e intercessor, que "contém na sua constitutividade a lógica da mútua produção em ato micropolítico, que supõe a produção de um no outro" (Merhy, 2022, p. 142).

O cuidado deixa, assim, de corresponder apenas à execução de técnicas ou protocolos para tornar-se um processo vivo, imprevisível e relacional, que opera produzindo efeitos tanto no espaço compartilhado entre os sujeitos quanto na produção de suas subjetividades. O que interessa ao autor é o espaço intercessor[14], onde o cuidado se produz como

[14] Merhy (2022) utiliza a expressão espaço intercessor para marcar uma diferença em relação à ideia de uma simples interseção entre sujeitos. Enquanto a interseção poderia ser compreendida apenas como um ponto de

acontecimento e como produção mútua entre os sujeitos envolvidos. Essa compreensão aproxima o cuidado do que Merhy denomina trabalho vivo em ato: um fazer que não pode ser completamente antecipado por normas, protocolos ou tecnologias, pois se produz na singularidade de cada situação.

Os estudos sobre este campo, reunidos sob as teorias do *care*[15], deslocam o cuidado da esfera da virtude ou da disposição moral para compreendê-lo também como trabalho indispensável à sustentação da vida. Eles emergem no contexto da problematização da divisão sexual do trabalho e da crescente participação das mulheres no trabalho remunerado (Passos, 2018). Esse debate colocou em evidência uma questão que permanecia pouco interrogada: quem sustenta cotidianamente as atividades indispensáveis à reprodução da vida?

Ao ingressarem de forma mais ampla no mercado de trabalho, as mulheres não deixaram de ser socialmente responsabilizadas pelo cuidado; ao contrário, essa responsabilização-culpabilização-generificação do cuidado se amplifica. Como discutem autoras do campo do *care*, entre elas Helena Hirata (2022), as práticas antes concentradas no espaço doméstico — voltadas às crianças, às pessoas idosas e às pessoas doentes — prolongaram-se em seus correspondentes institucionais, como escolas e creches, hospitais e serviços de saúde, estabelecimentos de longa permanência e equipamentos da assistência social. A lógica social que associava o cuidado às mulheres permaneceu, ainda que o cuidado deixasse de ser exercido exclusivamente no espaço doméstico e passasse a constituir também um campo de trabalho remunerado e institucionalizado. Nesse debate, Helena Hirata (2022) compreende o cuidado como um trabalho indispensável à sustentação da vida, historicamente organizado segundo a divisão sexual do trabalho, deslocando-o da ideia de mera disposição moral ou virtude individual.

Nadya Guimarães (2016), por sua vez, chama atenção para a diversidade de formas assumidas pelo cuidado: realizado no espaço doméstico ou em instituições, de maneira gratuita ou remunerada, no interior das relações familiares ou como atividade profissional. O reconhecimento do cuidado como atividade profissional, entretanto, não dissolve as

encontro, o espaço intercessor designa um plano de produção mútua, no qual o cuidado se constitui como acontecimento micropolítico.

[15] Em português, *care* costuma ser traduzido por "cuidado". Entretanto, como observa Rachel Gouveia Passos (2018), a palavra inglesa reúne sentidos que incluem cuidado, preocupação, desvelo, diligência e atenção, passando a nomear também um campo específico de produção teórica. Por isso, diversos autores mantêm o termo *care* em inglês quando se referem às *teorias do care*, distinguindo-o do uso cotidiano da palavra "cuidado". Nesta dissertação, utiliza-se a expressão *teorias do care* para designar esse campo de estudos, reservando a palavra cuidado para a discussão mais ampla desenvolvida ao longo da pesquisa.

marcas de sua constituição histórica. Ao contrário, preserva a associação entre cuidado, mulheres e responsabilidade moral, deslocando para o trabalho profissional expectativas tradicionalmente vinculadas ao amor, à maternidade e à vocação. O cuidado passa, assim, a habitar uma zona de tensão entre casa e mercado, intimidade e profissão, afeto e remuneração. É nessa fronteira que se torna disputado seu próprio estatuto: trabalho, vocação, dever moral ou expressão de amor.

No campo da saúde mental, Rachel Gouveia Passos (2018) mostra como essas desigualdades se materializam nas políticas públicas, evidenciando que o cuidado permanece profundamente atravessado pelas relações de gênero e pela divisão sexual do trabalho, tanto na distribuição das responsabilidades quanto na produção das condições concretas em que esse trabalho é realizado. A autora desenvolve essa discussão a partir da análise do trabalho de mulheres cuidadoras nos Serviços Residenciais Terapêuticos (SRTs)[16], responsáveis pelo acompanhamento cotidiano dos moradores e pela sustentação das condições necessárias à vida em liberdade.

Essas diferentes perspectivas não encerram nem fecham entendimentos sobre o conceito de cuidado, ao contrário, evidenciam que ele constitui um campo heterogêneo, atravessado por distintas perguntas e disputas. Assim, acompanhada dessas autoras, em vez de buscar uma definição capaz de organizá-las, sigo por outro caminho, partilhando com elas a tentativa de arejar as palavras cuidado e mulher.

Ele chegou com o corpo inteiro. Um homem negro, por volta dos quarenta anos, alto — ou talvez nem tanto, mas parecia tocar o teto. Tinha cabelos apenas nas laterais da cabeça, deixando o cucuruto livre, voltado para as nuvens, por carregar pensamentos altos demais. Era muito calado e espiava as pessoas por uma fresta de olho, como quem observa o mundo devagar. Pouco sorria, mas, ao fazê-lo, os dentes quase desapareciam, espremidos pela força das marcas da vida. Depois soube que era poeta. Bastava vê-lo chegar para desconfiar que a palavra, em seu corpo, era matéria viva.

O Poeta ficou alguns meses na UAA. Era diagnosticado com esquizofrenia e fazia uso de múltiplas drogas, intensificando o consumo nos momentos de desorganização ou

[16] Os Serviços Residenciais Terapêuticos (SRTs) foram instituídos pela Portaria GM/MS nº 106, de 11 de fevereiro de 2000, como parte do processo de implementação da Reforma Psiquiátrica brasileira. Constituem modalidades assistenciais substitutivas à internação psiquiátrica de longa permanência, destinadas à moradia de pessoas com transtornos mentais que permaneceram longos períodos hospitalizadas e não dispõem de suporte familiar ou social suficiente para uma vida autônoma na comunidade. Organizados como casas inseridas no território, os SRTs têm por finalidade favorecer a reabilitação psicossocial, a reinserção comunitária e a reconstrução de vínculos sociais. Entre os profissionais previstos para esses serviços estão cuidadoras(es), responsáveis pelo acompanhamento cotidiano dos moradores e pelo apoio às atividades necessárias à vida diária (Brasil, 2000).

crise, quando se nomeava como Jesus. Era acompanhado, por cerca de 10 anos, em cuidado compartilhado por dois Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) de Aracaju: um voltado às questões relacionadas ao uso abusivo de álcool e outras drogas (AD), na Zona Sul; o outro, especializado no cuidado às pessoas com transtornos mentais graves e persistentes, na Zona Norte[17].

Com o tempo, conseguiu reaver o benefício que lhe era de direito, mas que vinha sendo recebido por familiares durante anos sem chegar a ele. Organizou o aluguel de uma pequena casa nas proximidades do CAPS da Zona Norte e pôde, então, sair da UAA. Com os vínculos familiares profundamente fragilizados, a única pessoa com quem falava, vez ou outra, era sua mãe. Ela tentava oferecer algum suporte, dentro das possibilidades que tinha, mas mantinha certa distância — atravessada por medos difíceis de nomear, relacionados a processos judiciais que envolviam denúncias de violência sexual contra mulheres na própria família. Aproximação, ali, era coisa delicada demais para ser simples.

Após alguns meses, ele continuava indo na UAA vez ou outra, para dar notícias de como estava, conversar sobre a dificuldade de diálogo com a vizinhança, que não entendia suas crises e estava acionando a polícia diariamente. Numa dessas visitas, contou que havia discutido com outro usuário do CAPS AD, com juras de morte mútuas e ameaças entre pedaços de pau e pedra. Como estava no que chamamos de 'cuidado compartilhado', a equipe do CAPS AD decidiu afastá-lo temporariamente do serviço para "esperar a poeira baixar", mantendo o acompanhamento no outro serviço, que também frequentava. O escalonamento da briga, o afastamento de um lugar de suporte e o medo de ser morto desencadearam uma nova crise. Ocorre que, no CAPS, na rua ou na vida de quem vive nela, a poeira nunca baixa.

No outro dia, após sua passagem, recebemos a visita de um delegado, vizinho do serviço. Nos contou que, no dia anterior, Poeta, depois de sair da UAA, foi visto e filmado em frente à escola infantil do bairro, atrás de uma árvore, masturbando-se. Não lhe interessava saber quem era ele ou quem éramos nós. Só falou, muito educadamente, que se o visse novamente nas redondezas não iria prendê-lo. Mas seria, sim, a última pessoa a vê-lo vivo. A partir daquele dia, em todos os dias e turnos, um carro da polícia passava constantemente pela porta da UAA.

[17] O cuidado em saúde mental da RAPS de Aracaju organiza-se em duas principais linhas de cuidado: a atenção às pessoas com sofrimento ou transtorno mental e a atenção às necessidades decorrentes do uso de álcool e outras drogas. De maneira corriqueira, referimo-nos à primeira como *Linha Transtorno* e à segunda como *Linha AD*; de forma correspondente, os serviços são nomeados conforme a linha de cuidado a que pertencem.

Depois de mais alguns dias e inúmeras tentativas de manejar a situação, recebemos uma ligação do CAPS da Zona Norte: Poeta também estava afastado de lá. Durante uma oficina de relaxamento, havia assediado uma trabalhadora e uma usuária. Sem poder voltar para sua casa, nem para a de sua mãe, tampouco para os CAPS ou para a UAA — trancado do lado de fora do mundo — o Poeta voltou a habitar a rua. Caminhava pelas calçadas da cidade, atravessando o mangue, a orla, os canteiros centrais, sempre em movimento. Ligou algumas vezes, só para falar das estrelas. Tentamos encontrá-lo, mas ele não queria ser encontrado.

Numa sexta-feira, voltando do trabalho e presa no trânsito, senti um suspiro alcançar a ponta dos dedos. Meu corpo cansado, minha mente exausta, pediam pausa. Pensei no que é estar disponível subjetiva, política e fisicamente, para a travessia de situações-limite todos os dias. Recordei quantos fios costuram esse tecido social e político esgarçado que insistimos em remendar.

Recebi, então, uma ligação de um colega: Poeta estava na UAA. Tinha passado pelo CAPS Transtorno, onde quebrou várias portas. Passara também pelo CAPS AD, caminhando em cima do muro como um gato esperando o momento certo de pular, quando os cães de guarda se distraem. A polícia seguia rondando a casa insistentemente, apesar dos nossos pedidos de diálogo. Ele estava no serviço, em conversa com uma colega da equipe técnica.

Nesses momentos, a posição político-clínica da redução de danos, assim como as mulheres redutoras de danos que cruzaram meu caminho, ensina que são necessários ao menos dois olhares: o de formiga, minucioso, atento e certeiro às miudezas, e o de gavião, cheio de arredores. Voltei quase da porta de casa, afinal o Poeta estava em crise. Quando cheguei na área aberta da casa, minha colega estava sentada a certa distância do Poeta, que falava alto, alternando desconexão e conexão. Estava sujo, descalço, com fome, visivelmente sob efeito de múltiplas drogas, vestindo somente uma bermuda cinza puída. Demos comida, água e nos mantivemos com nossos olhares-de-bicho por algumas horas. Ele falava sobre a mãe, o rancor que tinha da irmã, gargalhava lembrando de estórias da infância.

Poeta chorava por não ter aonde ir. Sabia que estava em crise e jurado de morte em todos os espaços que poderia viver ou se esconder. Começou, então, a alternar as conversas com momentos de masturbação. Olhava para nós e dizia saber que queríamos que ele nos tocasse. Reagimos com firmeza, retraindo o corpo e refazendo as coreografias de defesa que conhecíamos bem. Minha colega se levantou num rompante. Seus olhos não eram mais de formiga nem de gavião, eram olhos de mulher. No canto, lágrimas represadas, um pedido mudo de desculpas. Como o Poeta, ela também não tinha mais para onde ir por dentro. Meu

corpo inteiro tremeu. A lembrança de um medo ancestral subiu pela espinha. Também chorei. Naquele instante eu só queria correr, gritar, desaparecer. O corpo reagia ao risco antes que qualquer elaboração fosse possível.

Já tentei narrar esta cena outras vezes, mas sempre tive a impressão de que alguma coisa escapava. Não era apenas a dificuldade de encontrar as palavras. Havia uma dimensão da experiência que resistia a ser organizada em explicações. O que nos acontecia ali não dizia respeito somente ao comportamento do Poeta ou às nossas reações diante dele. Havia forças maiores atravessando aquele encontro, embora eu ainda não soubesse nomeá-las.

É nesse ponto que Judith Butler (2004) me ajuda a deslocar o olhar, pois permite pensar que aquela violência não nascia de um indivíduo isolado, mas era produzida por normas que organizam quais masculinidades e feminilidades podem ser reconhecidas, quais formas de exercer poder se tornam inteligíveis e quais vidas passam a existir sob condições permanentes de precariedade. O Poeta parecia debater-se na forma de homem que lhe restava, performando força e domínio quando tudo ao seu redor desmoronava. Nós, por nossa vez, nos debatíamos com outra norma igualmente poderosa: a de sustentar o cuidado mesmo quando nossos próprios corpos anunciavam o limite. Reconhecer essa trama não justifica a violência. Apenas impede que ela seja reduzida a uma falha individual, convidando a interrogarmos as condições que a tornam possível.

Àquela altura, porém, nenhuma elaboração diminuía a urgência da situação. A pergunta permanecia concreta e irrecusável: como cuidar de alguém que já não podia voltar para casa, nem para os serviços que o acompanhavam, nem para a rua sem correr o risco de morrer? Como cuidar de um homem cuja violência também parecia cerzida por determinadas formas de masculinidade?

Fui honesta com ele e comigo. Meu corpo não aguentaria mais muitas horas entre manejos práticos de redução de danos e ameaças. Era preciso, para nós dois, fazer uma escolha. Ele já havia ido algumas vezes para a Urgência Psiquiátrica[18], dado o histórico de transtorno mental, assédios, tentativas de estupro, uso abusivo de múltiplas substâncias psicoativas e, não menos importante, a forma como lidamos socialmente com a complexidade de situações como esta.

Um companheiro de trabalho me disse, certa vez, que “cuidado” é uma palavra vazia:

[18] Em Aracaju, a urgência psiquiátrica funciona no Hospital São José, que dispõe de leitos municipais e estaduais para acolhimento de pessoas em sofrimento psíquico agudo. O serviço oferece atendimento 24 horas pelo SUS e internação de curta permanência, até 72 horas, para estabilização e encaminhamento para a Rede de Atenção Psicossocial.

pode carregar sentidos diversos, da ética profunda à mais pura moralização, e ainda assim continuar sendo chamada de cuidado. Naquele momento, vi a Urgência Psiquiátrica como uma possibilidade de cuidado, mas entre muitas aspas. Para que ele coubesse ali, precisei esvaziar a palavra do que eu pensava que ela era e habitá-la, pouco a pouco, com o que era (im)possível.

Pactuamos, então, que ele iria para lá. Pediu apenas duas coisas: que o trajeto não fosse feito de ambulância e que não o amarrassem. Passei mais algumas horas tentando articular, primeiro os afetos, depois, a cansada e cronificada Rede (de Atenção Psicossocial). Uma outra colega de trabalho, também com o corpo gasto, mas tocado pela necessidade premente de encaminhamento, prontificou-se a nos acompanhar. Fomos em seu carro enquanto outro, o da polícia, ainda rondava a rua da UAA, à procura do homem-gato-poeta-jurado-violentador-violado. O Poeta só fez mais um pedido: que tocássemos a mesma música[19] durante todo o caminho. E assim foi. No banco de trás, seguimos relembrando os motivos de estarmos ali, inventando, no asfalto tenso daquele deslocamento, uma forma possível de cuidado.

Um dia depois, fui visitá-lo. Encontrei-o amarrado a uma maca, entre o sono e a vigília. Perguntei como estava, mesmo sabendo que ali, naquele cenário, estar bem não fazia parte da ordem do dia. Mas estava vivo, repetia para mim mesma. Alguns dias depois, deu notícias. Tinha ficado aquele dia no local e, sem aviso prévio, foi jogado para fora. Nem ele nem os serviços que o acompanhavam foram comunicados da alta. Voltou para casa e retomou o acompanhamento no CAPS Transtorno, depois de muita resistência da equipe. Pouco tempo depois, o Poeta faleceu. Morreu em casa, de um coração aflito. Na morte, conseguiu se esconder. Só foi encontrado semanas mais tarde.

Naquela tarde de peleja com Poeta, entre hesitação e dilatação, um não mais e um ainda não, "um olhar para o não-vivido no que é vivido" (Scramin; Honesko, 2009, p. 19), o cuidado deixou de caber nas definições com as quais eu havia aprendido a trabalhar. Enquanto tentávamos habitar aquele encontro, o cuidado também nos produzia. Produzia um homem acuado entre a violência que sofria e a violência que reproduzia; fabricava duas mulheres tensionadas entre acolher e proteger a própria vida; conformava uma rede que, ao mesmo tempo em que amparava, expulsava; tecia limites, responsabilidades, exaustões e pequenas invenções para que nenhum de nós morresse. Pelo menos não naquela tarde.

[19] "Maluco beleza", canção composta por Raul Seixas e Cláudio Roberto, gravada por Raul Seixas e lançada no álbum O dia em que a Terra parou, em 1977.

A permanência dessa estória parecia explicar-se pelos limites da clínica, pela violência de gênero e pela insuficiência das políticas públicas. Nenhuma dessas leituras estava errada, mas todas deixavam escapar algo que insistia naquela experiência. O que permanecia não era apenas o sofrimento do Poeta, nem o medo que tomou meu corpo. Permanecia o percurso do próprio cuidado: as formas que assumiu, as mãos por onde passou, os lugares em que acolheu, aqueles em que expulsou, os momentos em que protegeu e aqueles em que já não conseguiu sustentar uma vida.

Foi apenas durante a escrita desta pesquisa que compreendi o alcance desse deslocamento. O cuidado deixou de ser o chão sobre o qual eu caminhava e passou a ser o terreno que esta pesquisa decidiu escavar. Passei a acompanhar o que o cuidado faz quando atravessa corpos, relações, instituições e modos de existir, como o cuidado e o desígnio de cuidar nos subjetivam, enquanto mulheres em posição de cuidadora, profissionais ou não.

Se, no início deste capítulo, o cuidado apareceu como uma noção atravessada por múltiplos sentidos, foi somente ao retornar à estória do Poeta que essa multiplicidade ganhou outra espessura. Naquela narrativa, a mesma palavra foi convocada para nomear práticas profundamente distintas: o acompanhamento realizado pelos CAPS, a hospitalização psiquiátrica, o trabalho cotidiano da equipe da Unidade de Acolhimento, as tentativas de negociação com a polícia, a contenção mecânica na urgência, a alta sem comunicação à Rede e, paradoxalmente, até mesmo decisões que produziram novas formas de abandono. Tudo isso foi chamado de cuidado. Como a mesma palavra podia nomear experiências tão diferentes?

Voltar à estória do Poeta durante a escrita desta pesquisa tornou impossível continuar tratando o cuidado como um gesto naturalmente orientado para o "bem". Em nenhum momento daquela trajetória houve ausência de cuidado. Ao contrário, o que existiu foram diferentes racionalidades de cuidado, produzidas por instituições, profissionais, políticas públicas, familiares e pela própria cidade. Algumas sustentaram a vida, outras organizaram mecanismos de proteção; outras produziram afastamentos, exclusões e novas vulnerabilidades; muitas coexistiram, contraditoriamente, no mesmo gesto. O problema, portanto, deixou de ser identificar onde havia cuidado e onde ele faltava.

Se a estória do Poeta tornou o cuidado um problema, foi também porque revelou que ele nunca opera isoladamente. Cada gesto aparecia inscrito em relações que distribuíam responsabilidades de maneira profundamente desigual. Meyer et al. (2014) ajudam a compreender esse movimento ao mostrar como as políticas de inclusão frequentemente deslocam para as mulheres a responsabilidade por sustentar aquilo que o Estado e as

instituições já não conseguem garantir. O cuidado passa, então, a funcionar como uma tecnologia silenciosa de compensação das precariedades estruturais, produzindo sujeitos continuamente convocados a reparar aquilo que o próprio sistema produz como falta.

Essas fissuras abriram outras perguntas. O corpo do Poeta expunha, como tantos outros corpos dissidentes, uma precariedade produzida politicamente. Não escapava apenas aos protocolos de cuidado; escapava também às formas socialmente reconhecidas de existir, trabalhar, desejar e permanecer vivo. Ao mesmo tempo, sua violência não podia ser compreendida fora das normas de masculinidade que organizavam as possibilidades de existir naquele corpo. Rita Segato (2003) assinala que a violência contra mulheres é um ritual de validação do pertencimento entre os homens, uma linguagem que comunica socialmente que eles são capazes de dominar e, assim, pertencer à 'comunidade masculina'.

Nas situações em que o cuidado lhe era recusado, e que o próprio descuidado reiterava que sua vida valia menos, a resposta frequentemente assumia a forma de uma exacerbação da performance da masculinidade hegemônica. Como se, diante da experiência reiterada de não reconhecimento, restasse intensificar o domínio pela força, um dos poucos repertórios socialmente disponíveis para afirmar alguma existência. No diálogo com Judith Butler (2004) e Rita Segato (2003) comecei a compreender aquela violência para além dos indivíduos envolvidos. A violência que emergia naquela cena não podia ser reduzida nem ao diagnóstico do Poeta nem ao meu medo. Ela também dizia respeito às formas de masculinidade e feminilidade que organizavam, simultaneamente, seu modo de existir e o meu modo de cuidar.

Foi no encontro com esse corpo em crise, errante, em descompasso, que meu próprio corpo começou a falar. Um corpo de cuidadora. De mulher. De profissional tensionada entre acolher e se proteger. De alguém que, como tantas outras, aprendeu a continuar mesmo quando tudo dizia que era hora de recuar. De alguém que se faz pesquisadora tensionando a palavra cuidado e, assim, as práticas que lhe dão forma.

A política de redução de danos acompanhou todo esse percurso, servindo como guia e chão possível. Mas aqui, mais do que nunca, ela se apresentou em sua forma mais crua, mais lamaçal, pedindo mudanças nas sensibilidades: nem sempre como a promessa de evitar o dano, mas como a tentativa obstinada de suportá-lo, de diminuí-lo, de criar frestas.

Meyer et al. (2014) assinalam que as políticas de inclusão social atribuem frequentemente às mulheres o papel de amortecedor das falhas do sistema, exigindo delas uma disponibilidade emocional e física quase ilimitada, como se cuidar fosse algo natural e suportar fosse uma obrigação silenciosa para continuar existindo nesses espaços. Ao longo

do tempo, estive ao lado de diversas colegas trabalhadoras da saúde mental. Havia um ideal, quase como um pacto tácito de feminilidade, que indicava que doar-se sem limites é parte do compromisso ético com o outro, bem ali onde a ética confunde-se com uma moral de gênero. Essa entrega, muitas vezes transfigurada em uma militância exemplar, acaba reforçando o próprio circuito de exaustão. É como um ouroboros[20], esse ciclo que se retroalimenta e nos engole: o sistema falha, as mulheres cuidam, adoecem, resistem... e o ciclo recomeça.

Valeska Zanello (2018), ao discutir a produção de subjetividades femininas nos dispositivos de gênero, mostra como a figura da "boa mulher" — disponível, forte e cuidadora — opera como regulador simbólico e afetivo, atravessando também os espaços institucionais de saúde. O cuidado, quando associado à feminilidade, deixa de ser reconhecido como trabalho e passa a ser vivido como expressão do amor, da responsabilidade e da própria identidade naturalmente femininas. Estar sempre presente, acolher e suportar aparecem, então, menos como escolhas individuais do que como modos de subjetivação reiteradamente produzidos nos encontros, nas instituições e nas relações sociais.

Ao voltar repetidas vezes à estória do Poeta, tornou-se evidente que aquele encontro não havia produzido apenas efeitos sobre ele. Produzia também determinadas formas de ser trabalhadora, de ser mulher e de compreender o compromisso ético com o outro. Foi essa repetição que começou a deslocar minha atenção da estória do Poeta para uma pergunta mais ampla: como nos tornamos cuidadoras?

Essa disponibilidade feminina para o cuidado não surgiu naturalmente, nem pode ser explicada apenas pelas experiências vividas nos serviços de saúde. Se hoje determinadas mulheres aprendem, desde muito cedo, que cuidar é parte de quem são, é porque essa associação possui uma estória. A pergunta sobre como nos tornamos cuidadoras desloca, então, o olhar das cenas que acompanhei para os processos histórico-políticos que produziram o cuidado como uma atribuição feminina. É aqui que a leitura de Silvia Federici se torna incontornável.

[20] O ouroboros é um antigo símbolo representado por uma serpente que morde a própria cauda. Presente em diferentes tradições culturais, costuma remeter à circularidade, aos ciclos contínuos e aos processos simultâneos de destruição e renovação (Chevalier; Gheerbrant, 2015, p. 923). Seu uso remonta a tradições herméticas e alquímicas e tem sido amplamente adotado como metáfora para sistemas que se retroalimentam, inclusive em contextos sociais e subjetivos. Aqui, remete à lógica exaustiva que captura as mulheres cuidadoras em ciclos de doação, desgaste e renovada exigência de cuidado.

Ao analisar a constituição do capitalismo e a reorganização da divisão sexual do trabalho, Federici (2023) mostra como a reprodução da vida foi historicamente convertida em responsabilidade das mulheres. Em *O ponto zero da revolução*, a autora acompanha os efeitos dessa organização ao problematizar a invisibilização e a desvalorização do trabalho reprodutivo, indispensável à manutenção da vida e à própria reprodução da força de trabalho (Federici, 2019). Reconhecer o cuidado como trabalho modifica profundamente essa paisagem, pois aquilo que parecia vocação revela-se como uma distribuição histórica e política das tarefas de manutenção da vida.

As marcas desse processo permanecem visíveis na organização contemporânea do trabalho. Como observa Hirata (2022), as ocupações vinculadas ao cuidado continuam sendo exercidas predominantemente por mulheres, preservando a associação histórica entre feminilidade, disponibilidade e responsabilidade pela sustentação da vida. As profissões da saúde constituem um exemplo expressivo dessa divisão sexual do trabalho e a Psicologia insere-se nesse cenário.

Os dados contemporâneos indicam que essa associação permanece fortemente inscrita na organização do trabalho em saúde. De acordo com o CensoPsi 2022 (Conselho Federal de Psicologia, 2022, p. 49), realizado com mais de 20 mil participantes, 79,2% das pessoas respondentes identificaram-se com o gênero feminino. Em Sergipe, dados do Sistema Conselhos registravam, em maio de 2026, 4.601 profissionais. Entre os 4.581 registros classificados segundo o sexo no painel oficial, 3.768 correspondiam ao sexo feminino e 813 ao sexo masculino, de modo que os registros classificados como femininos representavam 82,25% desse conjunto (Conselho Federal de Psicologia, 2026). Entretanto, a predominância feminina nas profissões do cuidado não se traduz necessariamente em presença equivalente nos espaços de direção, formulação de políticas e gestão institucional, historicamente ocupados de forma mais expressiva por homens.

Como já foi dito, sabemos que o trabalho de cuidado foi historicamente tomado como atribuição das mulheres e que, muitas vezes, sequer é remunerado, como acontece com a organização da casa e, nela, com os cuidados destinados aos mais novos e aos mais velhos. Acompanhando esse sentido gendrado do ofício de cuidar, ou seja, do cuidado entendido como necessariamente coisa de mulher, tem operado o que chamamos de feminização das políticas assistenciais. A desvalorização e o desprestígio outorgados às mulheres espraiam-se para as esferas em que elas se fazem maioria, como no caso das políticas assistenciais de saúde e do trabalho da psicologia de maneira mais geral. Não é de se espantar a ‘naturalidade’

com que se lida com os baixos salários de profissionais de saúde e de profissionais de psicologia.

Assim, a palavra ofício entra em cena. Ela me aproxima das mulheres que encontrei durante esta pesquisa. Essa palavra me aproxima das marisqueiras, das filetadoras de camarão, das mulheres das marés e mangues sergipanos, aproxima tais mulheres das trabalhadoras de saúde mental: mulheres que aprenderam a sustentar vidas sem separar técnica, corpo, experiência e afeto. Há, na palavra ofício, algo de artesanal, tecido na convivência, produzido coletivamente, algo que a palavra trabalho nem sempre consegue dizer. É que trabalhadores e intelectuais - e aqui o masculino é proposital - "em vez de falarem sobre o que fazem todos os dias, costumam se limitar a uma 'conversa geral'. [...] têm 'ideias' e 'posições' e ficam encantados em falar sobre elas, mas falam 'como se não tivessem um ofício'" (Larrosa, 2018, p. 9). O ofício tem mais a ver com "essa experiência humilde e material [...] o 'íntimo cotidiano' e os 'afazeres', [...] tarefas diárias e insignificantes" (Larrosa, 2018, p. 9). Ofício tem a ver com 'mãos e maneiras', com artesania, com pegar a vida coletivamente nas mãos, com desimportâncias.

Imaginar o cuidado como ofício coletivo não significa negar o trabalho que ele exige, mas recusar que esse trabalho permaneça cercado como obrigação feminina, capitalista e neoliberal. Significa ensaiar práticas em que cuidar deixe de capturar determinadas vidas para tornar-se responsabilidade compartilhada ou, como diria Donna Haraway (2023), uma respons-habilidade: renunciar a opiniões binárias, especialmente àquelas sustentadas por saberes especializados e desencarnados, por respostas prontas e apressadas para nos posicionar diante dos problemas da vida e da morte, ficando com eles, pelejando com eles. Um ofício artesanal, tecido nos encontros, onde mulheres inventam, entre si e com outros viventes, modos de sustentar a vida que escapem, ainda que provisoriamente, às engrenagens que transformam cuidado em serialidade, sina e exaustão.

Pensar o cuidado como ofício entre mulheres é também não oficializar, mas oficinar: imaginar com a ponta dos dedos e dos pés outras formas possíveis. Formas que não convertam o cuidado em destino, nem a permanência em captura, capazes de cultivar pertencimento a si e ao mundo, ao corpo e ao território. É nesse cultivo que o cuidado deixa de operar apenas como reprodução da vida tal como ela está organizada e passa a participar da invenção de outros arranjos de vida.

Nesse movimento, o afeto deixa de ser obediência e torna-se insubmissão, trânsito e travessia. Desfaz-se, assim, a sinonímia entre afeto e sentimento, afeto e emoção psicológica,

afeto e delicadeza ou doçura feminina, para alcançarmos sua vitalidade. Afetamos e somos afetados e, nesse movimento, vamos produzindo derivas inusitadas.

Esse compromisso cotidiano, feito de corpo e contradição, deixou em mim marcas profundas, algumas ainda sem nome. Marcas que não são só minhas, mas de muitas mulheres que sustentam o mundo e, às vezes, ousam reorganizá-lo (Figura 4).

Figura 4 – “LOKO É VC”, CAPS Primavera, Aracaju, 2021



Fonte: acervo pessoal da autora (2021).

2.4 Você é uma cuidadora? (des)montagem das pedagogias do cuidado

Já se perguntou qual foi o momento ou o milésimo de segundo perceptivo em que foi possível reconhecer que você é uma cuidadora? Eu responderia sem hesitar. Hoje, depois dos encontros que dão corpo a esta pesquisa, já não consigo respondê-la da mesma maneira. Se o percurso construído até aqui mostrou que o cuidado não é essência nem substância, mas um campo de forças capaz de produzir modos de existir, o caminho é acompanhar os processos pelos quais alguém passa a ocupar esse lugar, posicionando-se como sujeito do cuidado.

Aprendemos a reconhecer o cuidado quando ele aparece como ação habitual: dar comida, limpar uma ferida, acompanhar alguém ao médico, preparar um café, embalar uma criança. Entretanto, o cuidado também opera antes e permanece depois. As pedagogias do

cuidado[21] começam muito antes dessas práticas e permanecem muito depois delas, organizando expectativas, distribuindo responsabilidades, produzindo culpas, delimitando lugares sociais e fabricando determinados modos de ser e de entender, além de sensibilidades específicas. É aí que elas se tornam menos visíveis e mais eficazes em sua dimensão moral e normalizadora, deixando de ensinar apenas como cuidar para produzir quem deve cuidar.

Modos de sentir e responder ao mundo não surgem espontaneamente, são produzidos historicamente. Como demonstra Silvia Federici (2019), o trabalho reprodutivo foi progressivamente naturalizado como destino feminino, transformando o cuidado em obrigação invisível e não remunerada. Essa organização ultrapassa a simples distribuição social de tarefas e participa da produção histórica de uma determinada posição de sujeito, de uma mulher que aprende a reconhecer a si mesma como responsável pelo cuidado.

Essa produção não acontece por acaso. Como nos lembra bell hooks (2024), somos continuamente educadas por práticas, instituições e relações que ensinam maneiras de ver, sentir e ocupar determinados lugares no mundo. É nesse sentido que utilizo, neste capítulo, a expressão pedagogias do cuidado. Mais do que ensinar práticas de cuidado, elas ensinam quem deve cuidar, de quem, em que condições e a que custo, produzindo posições de sujeito que passam a reconhecer o cuidado como responsabilidade moral e social que lhes cabe assumir.

Michelle Perrot (2017) lembra que foi apenas quando o cotidiano passou a ser reconhecido como categoria histórica que essas experiências começaram a ganhar visibilidade. Essa conquista, entretanto, também tem suas margens. Lélia Gonzalez (1984) mostra que a estória do cuidado foi atravessada pela racialização do trabalho, destinando às mulheres negras, indígenas e de comunidades tradicionais os lugares mais invisibilizados e explorados.

[21] A expressão "pedagogia(s) do cuidado" não possui um uso unívoco na literatura. Assim como ocorre com a própria noção de cuidado, seus sentidos variam conforme o campo teórico e os problemas de pesquisa que a mobilizam. No campo da Educação Popular em Saúde, por exemplo, ela tem sido empregada para afirmar a inseparabilidade entre educar e cuidar, em diálogo com a tradição freiriana (Nespoli et al., 2020). Em outros trabalhos, refere-se à dimensão educativa presente no trabalho em saúde e nos processos cotidianos de produção do cuidado (Villa, 2008). Nesta dissertação, entretanto, utilizo a expressão para nomear e problematizar os processos de subjetivação pelos quais se aprende quem deve cuidar, de quem, em que condições e a que custo, produzindo posições de sujeito que passam a reconhecer o cuidado como responsabilidade moral e social que lhes cabe assumir. Nesses processos, o que é historicamente produzido tende a ser vivido como ‘natural’. “É muito mais do lado do adquirido, ou seja, da constituição mais ou menos voluntária de um capital humano no curso da vida dos indivíduos, que se colocam todos os problemas” (Foucault, 2008, p. 315), requerendo-se, assim, “o acionamento de um Estado e de um mercado pedagogos” (Vasconcelos, 2015, p. 372) a nos ensinar as condutas ‘corretas’ concernentes aos jogos de poder.

Quando comecei a trabalhar no campo da saúde mental, eu também já havia sido atravessada por essas pedagogias. Ainda sem saber nomear muitas das forças que organizavam o cuidado, já habitava um lugar produzido por elas. Os encontros, entretanto, começaram a mostrar que cuidar também significava disputar normas institucionais e morais, reconhecer limites e, muitas vezes, confrontar aquilo que eu própria havia aprendido sobre o que seria um "bom cuidado". A partir dessas fissuras entre o que se propõe institucionalmente e o que se produz na concretude das relações, comecei a observar os limites do cuidado em contextos marcados por desigualdades estruturais.

Durante o período em que estive na Unidade de Acolhimento Adulto (UAA), a presença de uma única mulher entre os acolhidos tornou incontornáveis as assimetrias de gênero que atravessavam aquele serviço. Ela era acompanhada por um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e necessitava de uma cirurgia de urgência. Ficou conosco durante cinco dias, mas, apesar de ainda demandar cuidados no pós-cirúrgico, pediu para sair antes do previsto, expressando não se sentir segura em um ambiente predominantemente masculino, mesmo diante de nossas tentativas de convencê-la a permanecer.

Sua decisão desestabilizou o modo como o cuidado vinha sendo compreendido. Cuidar significava proteger, garantir permanência e reduzir riscos. Diante de uma mulher que afirmava não se sentir segura para permanecer, a primeira resposta foi insistir para que ficasse. Essa insistência dizia tanto sobre as condições concretas que produziam sua insegurança quanto sobre as pedagogias do cuidado que organizavam aquele trabalho.

A mulher que não queria ficar na UAA, de certa forma, ou de várias, tornou visível algo que também atravessava os corpos das mulheres que trabalhavam naquele serviço. A equipe era composta majoritariamente por mulheres; entre as pessoas acolhidas, porém, havia quase exclusivamente homens. Em toda reunião semanal, fazíamos o esforço de colocar desconfortos na mesa. Conversávamos sobre estratégias para sustentar o trabalho em um espaço onde determinadas performances de masculinidade, marcadas pela objetificação e pela violência contra mulheres, atravessavam o cotidiano e os modos de relação.

Os olhares eram complexos: ora víamos, através do olhar destes homens, nosso lugar de suposto saber profissional – que afasta e aproxima. Esse lugar de sujeito, trabalhador de saúde mental, num piscar de olhos se esvaziava: éramos vistas como objetos de desejo de consumo e de apropriação. Num outro momento, éramos figuras fraternas protegidas pelo vínculo criado, no imprevisto território de comercialização daquilo que desejavam consumir. Num outro, e tudo ao mesmo tempo, éramos vistas como a mãe provedora do melhor cuidado ou responsabilizada pela falta dele. A maioria de nós, cuidadoras, encontrou, muitas vezes

de forma dolorosa, jeitos de fazer curvas para continuar. Curvas aprendidas ao longo da vida, cada vez que nossos corpos precisaram negociar com as violências produzidas pela ordem patriarcal: esse fino fio entre a condição de cuidadora e a da violação.

Nós, trabalhadoras da UAA, conversávamos sobre o uso de roupas largas, a ausência proposital de adornos, os parceiros inventados para afastar investidas, a dureza das palavras como forma de defesa, a compulsão alimentar como estratégia para perder ou esconder curvas, tudo em nome de escaparmos do lugar de objeto aos olhos dos outros, homens. Esses gestos compunham uma aprendizagem silenciosa. Nenhuma de nós havia sido formalmente ensinada a agir daquela maneira. Ainda assim, todas sabíamos reconhecer quais roupas vestir, quais palavras endurecer, quais silêncios produzir e quais partes do corpo esconder.

Cada uma dessas estratégias diminuía determinados riscos, mas também exigia que modulássemos continuamente nossos corpos, nossos afetos e nossas formas de presença. Sobreviver implicava, muitas vezes, tornar-nos menores: menos visíveis, menos expansivas, menos disponíveis para existir fora daquilo que era considerado seguro.

Essas estratégias não estão nos manuais. São aprendidas na marra, moldadas no corpo: cruzar os braços sobre o peito, evitar certos olhares, medir o riso, silenciar o que grita por dentro. Trata-se de estratégias de sobrevivência e resistência que, como assinala bell hooks (2024, p. 149), são desenvolvidas por mulheres negras no enfrentamento ao racismo e ao sexismo e precisam ser compartilhadas. Em diálogo com a autora, compreendo esses saberes como uma pedagogia da sobrevivência: saberes forjados na experiência, no susto e na escuta entre mulheres, que nos ensinam, antes de tudo, a continuar existindo em espaços onde nossos corpos permanecem expostos à objetificação, ao controle e à violência.

A materialidade dos nossos corpos de mulheres trabalhadoras da saúde não pode ser pensada como anterior às relações de poder e às normas de gênero que participam de sua constituição (Butler, 2003). Essa produção não acontece de uma vez por todas, mas depende da repetição cotidiana de normas que ensinam modos reconhecíveis de existir como mulher. Louro (2004, p. 16) chama atenção para esse "trabalho pedagógico contínuo, repetitivo e interminável" por meio do qual gênero e sexualidade são inscritos nos corpos. É justamente sua repetição que confere às normas sua força performativa, fazendo com que produzam aquilo que nomeiam (Louro, 2004, p. 44). Uma pedagogia do cotidiano vai, assim, sendo criada e performada, ensinando aos corpos como andar, vestir, falar, conter-se e proteger-se para habitar lugares regulados pelas normas de gênero.

O corpo registra o que precisa ser feito para se manter inteira, mesmo quando isso significa se esconder um pouco de si mesma. Sabemos qual tom de voz é seguro e não soa

provocativo, qual presença é demais, qual gesto precisa ser contido. Carregamos nos corpos códigos de contenção: como andar, como sentar, como se proteger sem parecer desconfiada demais — numa performática coreografia em congruência com as normas regulatórias de gênero (Butler, 2003).

Aquilo que compartilhávamos nas reuniões da equipe não era apenas uma estratégia individual. Era também um conjunto de competências silenciosamente exigidas de nós enquanto mulheres trabalhadoras. Como observam Meyer et al. (2014), atributos como paciência, flexibilidade e capacidade de improviso são frequentemente naturalizados como qualidades femininas. Kergoat (1990) denomina esse conjunto de saberes de qualificações tácitas: competências nunca formalmente ensinadas, mas permanentemente requisitadas, sobretudo em contextos de precarização.

O corpo da trabalhadora da saúde, especialmente no campo da saúde mental, torna-se assim um lugar de múltiplas leituras. Oscila entre autoridade e erotização, entre técnica e desejo sexual, entre profissionalismo e ameaça. Aquelas curvas que tentávamos esconder não pertenciam apenas ao corpo. Eram também as curvas do percurso: os desvios, as modulações e as renúncias que aprendemos a produzir para permanecer em determinados lugares sem deixar de ser reconhecidas como profissionais.

Essas estratégias revelam que a autodefesa das mulheres não começa diante da violência explícita. Ela se incorpora ao cotidiano, reorganizando modos de vestir, circular, falar e ocupar os espaços. Essa política cotidiana de autodefesa corporal pode ser compreendida também à luz de Federici (2023), cuja análise permite situá-la em uma história mais longa de apropriação, disciplinamento e disponibilização dos corpos das mulheres ao trabalho e ao controle de outros. bell hooks (1984) já advertia que, em uma sociedade racista e patriarcal, o corpo e a aparência da mulher tornam-se terreno de controle e punição.

Foi entre essas pequenas alianças, produzidas na partilha dos desconfortos e na invenção cotidiana de estratégias para permanecer, que compreendi que o cuidado podia deixar de ser apenas um dispositivo de captura para tornar-se, ainda que provisoriamente, prática de resistência, invenção de si e do mundo. Um cuidado produzido na coalizão entre mulheres trabalhadoras, na compostagem dos restos e do excesso que engordura o cuidado.

Mas uma questão permanece incomodando. Como liberar esses corpos, constituídos como ‘corpos de mulher’, da função de apenas serem montados com pedagogias do sobreviver junto a códigos de contenção? Que lufadas de ar podem nos liberar da função de sermos úteis e necessariamente cuidadoras? Da função de defendermos nossos corpos mesmo quando estamos a cuidar? Podemos experimentar nossos corpos e nossos modos de

cuidado abrindo a vida para afetos e gestos inaugurais e larvários, brotos de vida, que se insinuam nos cantos, nos encontros, nos gestos que ainda não se cristalizaram, nas desimportâncias, como que pedindo passagem para um outro corpo, um outro cuidado, uma outra vida mulheril, uma outra de si mesma.

Como escapar da captura que nos fazia acreditar que nosso valor estava na capacidade de suportar? Foi nesse intervalo, no entre o desejo de cuidar e o peso de ter que cuidar, que as ambivalências do trabalho em saúde mental começam a emergir.

Valeska Zanello (2018) tem mostrado que as práticas de gênero e os modos de sofrimento psíquico se produzem mutuamente. Não por acaso, grande parte das formas de subjetivação dirigidas às mulheres circula em torno da culpa, da superação e da entrega. Nesse processo, "a forma como subjetivamos o cuidado carrega em si um dispositivo de poder que produz uma ideia de boa mulher, responsável, silenciosa e emocionalmente disponível" (Zanello, 2018, p. 89).

Nas redes de saúde mental, essa feminização do cuidado aparece com força na posição ocupada por muitas profissionais, constantemente situadas no limiar entre a autoridade técnica e a disponibilidade afetiva. Como observa Pereira (2021, p. 6), nas políticas de inclusão social, "as mulheres são interpeladas tanto como cuidadoras quanto como contenções simbólicas da precarização", tornando-se, muitas vezes, responsáveis por amparar aquilo que o Estado se recusa a sustentar. A boa profissional é aquela que suporta, improvisa, dá um jeito, se entrega. Mas, muitas vezes, sem se perguntar: a que custo?

Johanna Oksala (2019), a partir de uma leitura foucaultiana, analisa as tecnologias disciplinares que produzem uma modalidade de sujeição particularmente feminina. Mulheres são educadas para a dependência, tendo suas ações, hábitos e habilidades conformados por relações patriarcais. Como observa a autora, recusar essas práticas, em um mundo organizado por elas, pode significar "a perda [...] até mesmo de uma subsistência decente" (Oksala, 2019, p. 118).

Essa lógica não desaparece com o neoliberalismo; ao contrário, assume novas formas. Oksala mostra como parte das pautas feministas pode ser capturada por um modelo que celebra o sucesso individual e a independência econômica de algumas mulheres, enquanto permanece sustentado pelo trabalho de cuidado de outras — sobretudo negras, indígenas, imigrantes e das classes populares. É nesse contexto que a autora propõe pensar a feminização do trabalho, entendida não apenas como aumento da presença das mulheres no mercado, mas como expansão de condições historicamente associadas ao trabalho feminino, como precariedade, flexibilidade, fragmentação, baixo reconhecimento e baixa

remuneração.

No Brasil, esse debate alcançou recentemente também o campo das políticas públicas, através da Política Nacional de Cuidados, instituída pela Lei nº 15.069/2024, que reconhece o cuidado como direito e como trabalho necessário à sustentação e à reprodução da vida, estabelecendo entre seus objetivos o reconhecimento, a redução e a redistribuição do trabalho não remunerado, realizado primordialmente pelas mulheres (Brasil, 2024). O Plano Nacional de Cuidados, regulamentado pelo Decreto nº 12.562/2025, avança ao nomear a necessidade de desnaturalizar atitudes e comportamentos que atribuem às mulheres as responsabilidades pelo cuidado e de promover sua corresponsabilização social (Brasil, 2025). Esse é um deslocamento importante, pois aquilo que durante tanto tempo foi produzido como responsabilidade privada, familiar e mulheril passa a ser reconhecido, ao menos no plano normativo, como uma questão pública e um direito. Esse reconhecimento, entretanto, não desfaz as pedagogias pelas quais determinados corpos continuam sendo produzidos como mais disponíveis para cuidar, nem responde, por si só, à pergunta sobre quais outras formas de organizar e partilhar o cuidado podem ser inventadas.

Se o neoliberalismo captura, que outras práticas de cuidado conseguem escapar, ainda que provisoriamente, dessa lógica? As redes populares de cuidado que acompanhei nesta pesquisa oferecem uma pista. Nelas, o cuidado deixa de responder à lógica da autossuficiência e passa a ser tecido na interdependência entre mulheres e entre estas e seus territórios de vida. A autonomia, aqui, se fabrica na possibilidade de contar com outras. As marcas produzidas pelo cuidado não permanecem apenas nos corpos; elas também produzem modos de habitar lugares. Cuidar é, muitas vezes, deixar partes de si onde se viveu, assim como carregar consigo fragmentos dos territórios que nos constituem em coengendramento.

Ser cuidadora nunca foi apenas desempenhar uma função. Foi ocupar um lugar historicamente atribuído às mulheres, onde o saber técnico convive com expectativas silenciosas de feminina disponibilidade, abnegação e sustentação do outro (Figura 5). Esse lugar é perpassado por disputas permanentes: entre o cuidado como captura e como possibilidade, entre aquilo que as instituições esperam de nossos corpos e aquilo que somos capazes de inventar com eles, entre normas institucionais e desejo, entre extratos históricos e processualidade desejante. A questão que passou a me acompanhar não era apenas como cuidar, mas o que acontece quando esse corpo, constituído como de mulher, treinado para servir, também analisa, escreve, produz conhecimento e devolve o olhar sobre as condições que o constituíram.

Figura 5 – *Deus lhe pague*, de Helô Sanvoy, 2023



(a)



(b)



(c)

Fonte: Andrade (2024, p. 151–153).
Nota: (a) vista geral da obra; (b) e (c) detalhes da obra.

2.5 Político-clínica das desimportâncias

Conto-lhes, agora, mais uma estória que compõe este pequeno livro de bolso de memórias pessoais e políticas.

Quando me desliguei da Unidade de Acolhimento Adulto, um morador chamado João Miguel me disse, entre sorrisos, lágrimas e abraços, que eu havia enterrado meu umbigo na UAA. Naquele momento, não compreendi inteiramente o que queria dizer com aquilo. Recebi suas palavras como quem guarda um objeto sem ainda saber seu uso. Segui meu

caminho. Enquanto escrevia estas páginas, João Miguel faleceu. Permanecerá nomeado. Algumas pessoas já foram apagadas demais em vida. Esta pesquisa também é um modo de lhes devolver permanência. Foi João quem primeiro nomeou aquilo que eu ainda não sabia dizer.

No Nordeste, muitas famílias mantêm a tradição de enterrar o umbigo do recém-nascido no quintal, de preferência ao pé de uma planta frutífera, como promessa de vida, proteção e permanência. A primeira vez em que ouvi falar sobre plantar o umbigo foi da boca de minha mãe, dizendo com naturalidade, para mim e para minha irmã, que havia plantado os nossos em Penedo, Alagoas, no quintal da casa de minha avó — entre cágados e pés de acerola. Sempre disse que era para termos saúde, prosperidade e proteção. Ainda criança, me perguntava o que é que dava num pé de umbigo. Quando visitava minha avó, corria até o quintal para ver o pequeno monte de terra, procurando, entre as folhas, uma planta de umbigo.

Passei muito tempo pensando no que João queria dizer. Conheço a tradição de plantar o umbigo como uma lembrança de infância, mas, naquele dia, João não estava apenas evocando uma tradição. Estava produzindo uma leitura sobre mim e em mim. Há pessoas que conseguem nomear experiências antes mesmo de reconhecermos que as estamos vivendo. Algumas pesquisas também começam desse modo: não com uma pergunta formulada pela pesquisadora, mas com uma palavra que permanece trabalhando em silêncio até encontrar o seu tempo. Essa pesquisa é feita pela vida secreta de algumas palavras.

Não anotei no diário de campo. Não apareceu em relatório algum. Não produziu, naquele instante, nenhuma elaboração conceitual. Foi uma frase dita na despedida. Como tantas outras, permaneceu fora daquilo que costumamos reconhecer como dado de pesquisa. E, no entanto, continuou agindo: plantei meu umbigo na UAA. E o que vai florescer desse cultivo de palavras? Dizem por aí que para nascer tem que cortar o cordão umbilical. Mas como cortar o cordão de algumas palavras, como dar-lhes vida e movimento, torná-las caminhantes, passagens?

Ao reler minhas anotações, percebi que muitas das pistas desta pesquisa não estavam necessariamente nas cenas que eu imaginava centrais. Algumas permaneciam escondidas em comentários laterais, em imagens que retornavam repetidas vezes, em palavras cuja importância eu só reconheceria muito depois[22]. Não eram acontecimentos insignificantes.

[22] Poderia fazer toda esta dissertação com estórias que vivi em companhia de pessoas de carne e osso, com contradições inúmeras: professores na vida – e alguns também no papel –, cabeleireiros que me ensinaram sobre branquitude e racismo na prática doída; contadores de estórias em telhas de barro; nadadores de poça

Eram, sim, acontecimentos menores, porque escapavam aos critérios e às descrições oficiais que costumamos utilizar para decidir o que merece ser registrado, analisado ou transformado em conceito. Eram palavras de barriga no chão, palavras-umbigo de mundos em fabulação.

A pesquisadora também se tornou objeto de leitura do território que pretendia analisar. Esse deslocamento produziu uma inflexão importante nesta pesquisa: os encontros deixaram de ser apenas fonte de dados e passaram a ser lugares de elaboração de pensamento. As pessoas com quem caminhei não apenas narraram suas vidas ou compartilharam suas experiências; produziram palavras, imagens e perguntas que passaram a reorganizar as minhas próprias formas de conhecer.

Chamo de *Político-Clínica das Desimportâncias* o exercício de permanecer junto daquilo que, no cotidiano do cuidado, raramente adquire estatuto de conhecimento, embora seja justamente aí que muitas formas de vida se sustentem. Ela não nasce do fracasso da clínica. Ela nasce da suspensão das hierarquias que determinam, antecipadamente, o que merece atenção. Quando é a própria clínica que vira caso, que precisa ser analisada, desarmada, reabitada (Araújo, 2007). Talvez ela nasça do fracasso de uma certa clínica que prosperou, tomando o próprio nome, clínica, como questão, fazendo-a desviar, dando-lhe outros nomes e sentidos. Não uma clínica da prescrição de formas de vida, mas uma clínica da imanência da vida, uma vida em bifurcação.

Aqui, clinicar encontra cuidar. Como nos ensina Tim Ingold (2015), cuidar é menos um fazer sobre o outro e mais um movimento junto, um gesto de atenção ao ritmo da vida que desafia o tempo do capital e as normativas institucionais. Ou, como propõe Donna Haraway (2023), um *fazer-com*, um compromisso com a vulnerabilidade partilhada, com os mundos comuns tecidos pela reciprocidade, especialmente em contextos de precarização do trabalho e da vida. Essa andança, acompanhada, reflete uma clínica ampliada pelo encontro com o inesperado, ampliada também nos termos propostos pelo referencial da Reforma Psiquiátrica Brasileira e da Política Nacional de Humanização (Brasil, 2004). A clínica aqui não é o espaço protegido e delimitado por paredes, jalecos e mentes brancas; ela se dá nas brechas, em toda e qualquer bocada onde o sofrimento é vivido e produzido, efeito de inúmeras violências estruturais de classe, raça/etnia, gênero, região. Essa clínica é feita olhando no olho das desigualdades sociais, reconhecendo os saberes e modos de vida dos

d'água; corredores de bengala; caminhantes de fissura; pessoas que me ensinavam, com o corpo e com a fala, sobre dor, sobre vício, sobre uma clínica andarilha, que pousava em pontos de ônibus, bocas de fumo e de lobo, em meio-fio de praças, embaixo de pontes que outrora passava sem saber o que havia embaixo.

sujeitos acompanhados como parte fundamental do processo terapêutico (Campos, 2000; Luzio, 2010).

A pesquisa pauta-se nesse horizonte ético inaugurado pela Reforma Psiquiátrica Brasileira e pela clínica do encontro: um cuidado que se faz com o outro, reconhecendo-o como produtor de saber, de vida e de mundo (Lancetti, 2007; Galvão, 2018). Foi caminhando por essa trilha que percebi algo que, até então, permanecia à margem das minhas análises. Entre as cenas consideradas centrais, insistiam pequenos acontecimentos que não cabiam nas categorias com que eu costumava ler o cuidado. Não eram exceções nem detalhes ilustrativos. Eram eles que sustentavam muitos dos encontros.

Permanecer nesses lugares, cultivando palavras e sentidos marginais onde se plantou o umbigo dessa pesquisa, exige outro ritmo, um outro regime de atenção. Exige resistir à pressa de concluir, classificar ou explicar. Há encontros que pedem apenas companhia antes de pedirem interpretação. Foi nesse exercício de demora que o cuidado também se deixava entrever naquilo que não reivindicava centralidade: um pé de umbigo, um short-cerca, um galho torto que interrompe o caminho, um ninho abandonado que insiste em permanecer na paisagem, uma palavra que parece chegar antes de seu próprio sentido. Como nos lembra Cecília Coimbra (2001), são as fissuras do instituído que abrem passagem para outras formas de existência. Elas suspendem, ainda que por um instante, a ordem habitual das coisas e das palavras.

3 SEGUNDO RESPIRO

3.1 Umbigo plantado e um pé de cuidado

Se toda pesquisa é produzida a partir de um lugar, o primeiro gesto metodológico é reconhecer que também pensamos com os pés fincados em um território. Ao longo desta pesquisa, fui percebendo que muitas das palavras que hoje organizam meu pensamento não nasceram primeiro da leitura dos livros, mas dos encontros. Algumas chegaram pela boca de um morador da Unidade de Acolhimento, outras pelas mãos de mulheres marisqueiras, outras ainda pelos silêncios compartilhados no caminho. Quem sabe por isso eu tenha demorado a reconhecê-las como conceitos. Esta pesquisa também se deixa conduzir por conceitos que emergem dos próprios encontros que a constituíram.

Se a Unidade de Acolhimento foi o lugar onde meu umbigo foi plantado, nos últimos anos tenho caminhado com mulheres de povos e comunidades tradicionais, entre pescadoras, marisqueiras, quilombolas, ribeirinhas, rezadeiras e benzedeiras. Num percurso de composição com o Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais de Sergipe (OPOPVida), me engajo em pesquisas e ações construídas com essas mulheres, em oficinas de saúde, rodas de conversa e encontros nos interiores de Sergipe. Quando cheguei às marisqueiras, eu já carregava muitas pedagogias do cuidado. O que eu ainda não sabia era que elas também carregavam outras, capazes de deslocar profundamente o entendimento do que era cuidar.

Essa experiência com mulheres de territórios tradicionais me desloca, desestabiliza, reconfigura minha própria noção de cuidado. Não sou mais, e talvez nunca tenha sido, apenas a técnica que leva algo. Aprendo, o tempo todo: a me deixar afetar, a ouvir as estórias que as pedras contam, a respeitar os tempos das mulheres e dos corpos. Nessas travessias, sigo tecendo outros modos de ser cuidadora, em uma escuta que se faz com, em coletivo, em chão batido, em silêncio cúmplice.

É nesse campo mulheril e feminista — entre clínica e política, cuidado e território, entre a teoria e a maré — que minha pesquisa passou a caminhar. Se há um fio que costura as experiências na Unidade de Acolhimento Adulto e nos territórios tradicionais, onde acompanhei mulheres de comunidades pesqueiras, é o cuidado.

Esse cuidado-lama brota lentamente e remexe com uma lentidão insuportável nossas raízes identitárias (Lispector, 2009) de mulheres, trabalhadoras e cuidadoras. Esse cuidado nos interpela pedindo expressão, linguagem e corpo, uma ontoepisteme nascida da repetição no corpo e nas vozes compartilhadas entre mulheres (Martins, 2025). Esse modo de cuidar,

esse ofício que só se conhece vivendo, exige escolhas, sustenta silêncios, move gestos que não cabem em protocolos. Ao mesmo tempo que acolhe, também fere; que protege, desgasta; que permite existir, por vezes, desfigura.

Nos territórios tradicionais, a paisagem é outra, mas o cuidado também é produção de si. Só que aqui, ele não se impõe como política pública ou prescrição técnica. Ele emerge das relações com a natureza, ou melhor, ali quando a fissura entre humano e natureza se desfaz; cuidado que se tece com os ciclos da maré, com as redes de parentesco e solidariedade. É o gesto de cozinhar para quem adoeceu, é o silêncio respeitoso diante do cansaço de uma companheira, é a benzedura contra o susto que as palavras não curam. É também política — mesmo quando não se nomeia assim. Fabrica jeitos de ser mulher, de existir com outras, de resistir à lógica da expropriação e do esquecimento, de resistir à sina de um cuidado normalizador operado pela 'mulherzinha' do patriarcado.

O cuidado é, pois, o eixo ético-político-conceitual-metodológico que faz essa pesquisa girar porque ela mantém os pés fincados nos territórios em que ecoam vozes mulheris; uma pesquisa que plantou o umbigo nas palavras cuidado, mulheres e vozes. Ao tomar o cuidado como processo de (des)subjetivação, de invenção de si e de mundos, aproximo-me das discussões que o pensam não como expressão de uma essência feminina, mas como resultado de dispositivos históricos que moldam corpos e fazem sujeitos. Pinçando algumas linhas de visibilidade, dizibilidade e subjetivação que compõem o dispositivo de gênero (Zanello, 2018) enlaçando corpo, mulher, cuidado e trabalho invisibilizado e desvalorizado, podemos acompanhar efeitos-subjetividades, a experimentação de outros modos de nos tornarmos mulheres, outras práticas de cuidado, outras maneiras de nos subjetivar.

Guattari (1992) afirma que a subjetividade não é um dado natural, mas um campo de produção contínua, atravessado por processos sociais, estéticos, econômicos e políticos. É nesse sentido que o cuidado, como prática relacional, pode ser tanto ferramenta de captura quanto possibilidade de reinvenção. Aprendemos com Deleuze e Guattari (1997) que devir é a partir das formas que se tem, do sujeito que se é. Devir é uma processualidade desejante. Por isso nos pomos a acompanhar territórios existenciais, mulheris e de cuidado, ainda por vir.

Suely Rolnik (2006), ao falar de uma clínica que escuta o inconsciente político, propõe pensar o cuidado como uma abertura ao que ainda não tem forma, um trabalho de escuta e criação que se dá nas frestas. "A micropolítica do cuidado é o que permite que uma

vida escape ao destino pré-fabricado para ela pela maquinaria social e encontre suas próprias dobras, seus próprios ritmos" (Rolnik, 2006, p. 14). Essa ideia encontra ressonância no modo como as mulheres de comunidades tradicionais que acompanhei exercem o cuidado: como gesto vivo, sensível, atravessado por memórias e insurgências.

Se, na Unidade de Acolhimento, cultivei cuidados em meio à dor e aos desconfortos institucionais, nos encontros com as marisqueiras fui me aproximando de modos de cuidar tecidos entre corpos, territórios, memórias e relações. A pergunta apresentada na abertura desta dissertação ganha, então, novos contornos. A pesquisa convida a acompanhar o cuidado como campo de produção de subjetividades, entre a imposição de normas regulatórias de gênero e as brechas abertas pela criação e cogestão de normatividades outras, singulares.

Desnaturalizar o dispositivo de gênero que entrelaça mulher, cuidado e normalização (Zanello, 2018) exige uma escuta atenta aos modos de cuidado-resistência que se cultivam nos gestos mínimos: um bordado feito em roda, um corpo que se recusa a se calar e a ser por demais esquadrinhado e entendido, uma estória contada pela terceira vez até que faça sentido. Essa escrita vem desse lugar — ou de muitos. Ela caminha junto com o corpo, com o pé na lama e o pensamento encharcado por afetos.

Dessa forma, sigo entrelaçando pequenas e humildes estórias de cuidado entre mulheres, de mulheres cuidadoras, mulheres que cuidam também de si e colocam esse gesto de cuidar como linha de reinvenção. Estórias feitas de memória, afetos e invencionices, como que configurando um pequeno livro de bolso, ou melhor, uma bolsa de estórias coletadas pelo caminho, por meio das quais se possa cultivar pistas para desencaminhar o cuidado e a mulher, tramando um corpo e um cuidado, uma político-clínica das desimportâncias.

3.2 As oficinas de saúde popular: preparar o chão do encontro

Durante dois anos, desenvolvi atividades de pesquisa e extensão no Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais de Sergipe (OPOPVida). Esse grande nome, no entanto, quase nunca era pronunciado por inteiro. As próprias mulheres o haviam reinventado: chamavam-no simplesmente de Observatório das Mulheres. A redução não empobrecia o nome; produzia proximidade. Era assim que o projeto passava a existir nas conversas cotidianas.

Foi com essas mulheres que fui catando estórias vividas, narradas e também inventadas, sem preocupar-me em distingui-las rigidamente. Mais do que um campo de pesquisa, o Observatório era um espaço de convivência onde determinadas perguntas só

podiam ser formuladas e, às vezes, parcialmente respondidas, no tempo compartilhado dos encontros. É nesse espaço de encontro que os próprios problemas da pesquisa são produzidos (Kastrup, 2007).

Após minha chegada ao Observatório, seguindo rastros deixados por outras pesquisadoras antes de mim, aportei na comunidade de Aguilhadas, que pertence administrativamente ao município de Pirambu, mas está fora de sua memória. Pertencer ao território não significava, necessariamente, ser lembrada por ele. Havia um sentimento recorrente de invisibilidade, como se a comunidade permanecesse às margens do mapa, das políticas públicas, dos investimentos e, muitas vezes, da própria produção acadêmica.

Encontramo-nos na varanda da casa da mãe de uma das mulheres filetadeiras de camarão[23], espaço que, em outros dias, servia para a filetagem coletiva do camarão. Não havia ali separação rigorosa entre lugar de trabalho, de convivência, de cuidado ou de pesquisa. Era o mesmo chão que, conforme a necessidade, acolhia redes, crianças, panelas, conversas, reuniões e silêncios. A proposta inicial parecia simples: reunir mulheres da comunidade para conversar sobre saúde, saúde mental e as estratégias mobilizadas diante dos pequenos e grandes causos do cotidiano. Ainda não sabia que, antes mesmo dessas conversas produzirem respostas, seria preciso aprender como se produzem as condições para que um encontro entre mulheres possa acontecer.

Ao chegarmos à casa, eu e minhas colegas do Observatório fomos recebidas por uma das mulheres com evidente irritação. Falava alto, o dedo indicador apontado para o ar enquanto a outra mão se apoiava no quadril. Disse que já conhecia o trabalho "desse povo da Universidade". Eles chegavam, faziam pesquisas, perguntavam sobre a vida da comunidade e depois iam embora. Nunca mais voltavam. As mulheres permaneciam ali, sem saber o que havia sido feito das conversas, dos relatos ou dos conhecimentos compartilhados.

De pronto, aquela mulher nos disse o que esperava — e, principalmente, o que não esperava — de quem chegava da Universidade. Sua fala não era apenas uma lembrança de experiências anteriores, mas uma condição para qualquer relação que pretendêssemos construir dali em diante. Antes mesmo de formular perguntas sobre saúde ou cuidado,

[23] Filetadeiras de camarão: denominação regional atribuída às trabalhadoras que realizam o beneficiamento manual do camarão, atividade exercida predominantemente por mulheres em portos, pontos de desembarque, frigoríficos, peixarias ou nas próprias residências. O trabalho consiste, principalmente, na limpeza do camarão, incluindo a retirada manual da casca, das vísceras e de outras partes não aproveitáveis para consumo, preparando o produto para comercialização. Em diferentes regiões do país, essas trabalhadoras também são conhecidas como descascadeiras, limpadeiras ou tarefeiras (Hellebrandt et al., 2019).

éramos convocadas a responder outra questão: que tipo de pesquisa estávamos dispostas a fazer?

A advertência daquela marisqueira deslocava o lugar da pesquisa. Não bastava produzir conhecimento sobre a comunidade; era preciso construir um modo de pesquisar que não separasse o conhecimento das relações que o tornavam possível. Nesse sentido, a reflexão de Rivera Cusicanqui (2021) ajuda a compreender que não há prática descolonizadora sem modos igualmente descolonizadores de produzir conhecimento. Pensar e fazer, pesquisa e compromisso, não podem ser dissociados. Permanecer, voltar e cultivar vínculos constituíam uma exigência ética produzida pelo próprio território, que também orientava os caminhos metodológicos da pesquisa.

Entre a conversa na varanda, o dedo apontado para o alto e a passagem pela casa de farinha, conseguimos reunir algumas mulheres para a primeira Oficina de Saúde Popular. Desde então, passamos a nos encontrar mensalmente, quase sempre no Centro Comunitário do povoado[24]. Foram esses encontros, repetidos durante meses, que pouco a pouco transformaram a desconfiança inicial em possibilidade de convivência.

Mais do que autorizar nossa presença, aquelas mulheres passaram a participar da construção dos próprios caminhos da pesquisa. Os temas das oficinas, os modos de conduzir as conversas, os tempos de cada encontro e até mesmo aquilo que merecia ou não ser investigado iam sendo definidos na relação, e não antecipados por um roteiro previamente estabelecido. A pesquisa deixava de consistir na extração de informações para tornar-se um processo de construção compartilhada, no qual o vínculo era condição para a produção de conhecimento, e não um efeito secundário dela.

Uma das primeiras pistas cantadas nesses encontros dizia respeito à circulação da palavra, pois imaginávamos que o fato de aquelas mulheres se conhecerem desde sempre favoreceria conversas sobre saúde, sofrimento e cuidado. A experiência, entretanto, nos mostrou outra coisa. Não era a ausência de intimidade que dificultava a palavra, mas sim seu excesso. Como falar sobre uma violência doméstica quando a sogra também participa da roda? Como nomear conflitos familiares diante de vizinhas, comadres ou parentes?

A confiança construída nos encontros também não eliminava as tensões entre as

[24] As Oficinas de Saúde Popular foram realizadas entre dezembro de 2024 e dezembro de 2025, totalizando dez encontros. Embora previstas para ocorrer, em geral, uma vez por mês, as datas e os horários eram definidos em diálogo com as participantes, considerando a dinâmica da pesca e do beneficiamento do camarão. Nos períodos de maior oferta do crustáceo, muitas mulheres dedicavam-se à filetagem, atividade que constituía importante fonte de renda para suas famílias, o que exigia adequações no cronograma das oficinas.

participantes. As relações que sustentavam o encontro eram atravessadas por julgamentos, silenciamentos e conflitos que faziam parte da vida cotidiana da comunidade. Em alguns momentos, a intimidade aproximava; em outros, afastava. A roda não suspendia essas dinâmicas, era constituída por elas. Situações de intolerância religiosa, especialmente em relação às religiões de matriz africana, mas também dirigidas a mulheres evangélicas, revelavam como determinadas diferenças podiam produzir afastamentos e desconfianças. Em outra ocasião, o relato de uma violência sofrida foi seguido pela responsabilização da própria relatante. Houve também quem recebesse com desdém, em vez de acolhimento, o esforço de uma companheira para aprender a ler.

Os conflitos não constituíam um problema em si. O que se tornava visível era que, muitas vezes, as formas de responder a eles recorriam às mesmas lógicas de desqualificação, culpabilização e hierarquização que organizam as relações de gênero na sociedade. Aí também residia um dos maiores desafios das oficinas: reunir mulheres atravessadas por experiências semelhantes de violência não significava reunir mulheres que já soubessem cuidar umas das outras. O sofrimento compartilhado aproximava, mas não dispensava o trabalho de construir outras formas de relação.

Algumas das metodologias utilizadas nas oficinas nasceram dessas dificuldades. Em vez de tentar superá-las pela insistência na fala direta, buscávamos inventar dispositivos capazes de deslocar a palavra, abrir outros caminhos de escuta.

O cesto fofoqueiro (Figura 6) havia sido criado para uma atividade específica com um grupo de mulheres. Aos poucos, porém, ultrapassou os limites daquele encontro e passou a circular entre diferentes comunidades e ações do Observatório. Pelos pequenos vãos da palha trançada atravessavam fios que conduziam, de um lado, conchas do mar e, de outro, pequenos relatos anônimos de situações de violência vividas pelas mulheres. Mais do que guardar estórias, o cesto permitia colocá-las em circulação. As violências deixavam de permanecer isoladas em uma comunidade para atravessar outros territórios, produzindo reconhecimento, identificação e conversa.

Podemos acompanhar, no cesto fofoqueiro, um gesto próximo àquele recuperado por Federici (2019), quando restitui à fofoca seu sentido político. Longe de uma prática voltada a difamar ou diminuir outras mulheres, ela aparece como uma tecnologia feminina de comunicação, memória e construção de alianças. Ao reinscrever a fofoca como espaço de circulação de experiências, a autora mostra como práticas cotidianas, frequentemente desqualificadas como banais ou inferiores, puderam constituir formas de organização entre mulheres e, por isso, tornaram-se alvo de deslegitimação histórica.

Figura 6 – Cesto Fofoqueiro, 2024



Fonte: acervo pessoal da autora (2024).

Nas comunidades acompanhadas pela pesquisa, essa dimensão aparecia de maneira bastante concreta. Em territórios menores, embora não exclusivamente neles, a circulação cotidiana de informações pela "boca miúda" constitui parte da própria vida comunitária. As fronteiras entre o público e o privado tornam-se mais porosas, produzindo um duplo movimento. Se, por um lado, essa proximidade pode restringir a privacidade e favorecer julgamentos e moralizações, por outro, também produz um saber compartilhado sobre a vida coletiva. Sabe-se quem adoeceu, quem está em dificuldade, quem sofreu uma violência, quem precisa de ajuda. A mesma rede pela qual circulam rumores também permite que necessidades, sofrimentos e pedidos de ajuda se tornem conhecidos pela comunidade, criando condições para diferentes formas de resposta coletiva.

Essa capacidade de circulação não dizia respeito apenas às narrativas compartilhadas no interior do cesto. Aos poucos, os próprios dispositivos metodológicos passaram a ganhar vida para além do encontro em que haviam sido concebidos. As metodologias do Observatório raramente permaneciam restritas ao encontro para o qual haviam sido criadas. Muitas delas continuavam circulando pelos territórios, reaparecendo em outras oficinas, apropriadas por outras mulheres e atravessadas por novos sentidos. Em vez de instrumentos destinados a produzir dados, tornavam-se objetos que seguiam produzindo relações.

Havia, porém, uma presença que atravessava praticamente todas as atividades do Observatório: as crianças. Não apenas nas Oficinas de Saúde Popular, mas também em cursos, seminários e reuniões, elas chegavam junto com suas mães, avós, tias ou irmãs. Longe de representar uma exceção ou um imprevisto, sua presença evidenciava a

organização cotidiana do cuidado naquelas comunidades. Essa compreensão também era atravessada pela experiência da Ciranda Infantil do PEAC, sistematizada por Santos (2023), que propôs o cuidado com as crianças como parte dos processos formativos. Inspiradas por essa experiência, implementamos a Cirandinha nas Oficinas de Saúde Popular.

Ali, a metodologia não consistia apenas em criar uma atividade para as crianças, mas em reconhecer que cuidar delas era condição para que suas mães também pudessem ocupar aquele espaço. Longe de constituir uma atividade paralela ou um recurso para "distrair" as crianças, a Cirandinha passou a integrar a própria metodologia dos encontros. Cuidar das crianças era também criar condições para que suas mães pudessem permanecer na roda, falar, escutar e participar. A ciranda não acontecia ao lado da pesquisa; ela fazia parte das condições que a tornavam possível.

Os encontros reiterados, o café compartilhado, a presença das crianças, as conversas antes e depois das oficinas, o retorno constante à comunidade e a disposição de permanecer iam produzindo uma proximidade que extrapolava a cordialidade. Algumas estórias só encontraram lugar muitos meses depois das primeiras oficinas, quando aquela roda já havia se tornado um espaço de confiança. Refiro-me a uma relação cuidadosamente cultivada, capaz de produzir confiança suficiente para que determinadas experiências encontrassem lugar de circulação. Essa intimidade, contudo, não se encerrava na relação entre indivíduos, uma relação individualizada e individualizante. Em diálogo com Julieta Paredes (2017), é possível pensá-la como uma força que alimenta a construção comunitária entre mulheres. Longe de se opor ao político, ela constitui uma das condições a partir das quais mulheres fortalecem vínculos, enfrentam violências e produzem modos coletivos de sustentar a vida.

Quando acompanhamos um grupo e ele nos acompanha, produzimos interferências. Nós partimos; os grupos permanecem. Podemos deslocar alguma coisa em uma comunidade, colocar uma conversa em circulação, fazer aparecer conflitos, abrir perguntas. Depois seguimos caminho e levamos conosco também parte daquilo que ajudamos a colocar em movimento. As pessoas permanecem. Permanecem também seus vínculos, seus conflitos, tensões e os efeitos do encontro. Cuidar é também responsabilizar-se pelos efeitos da própria passagem e, quem sabe, aprender a cuidar dos nossos restos.

A pergunta sobre como produzir as condições para um encontro continuou me acompanhando para além das oficinas. Foi durante a preparação do II Seminário do Observatório[25] que uma colega sintetizou uma pista importante para esta pesquisa. Enquanto discutíamos a metodologia de uma roda de conversa, ela comentou: "É, basicamente, colocar essas mulheres juntas para conversar. É só o que precisa." Desde então, essa frase passou a habitar minha bolsa de estórias.

Volto a essa frase repetidas vezes, revolvendo a bolsa em busca de um objeto pequeno que insiste em mudar de lugar. O que significa dizer que basta colocar mulheres juntas? O que esse "só" torna visível e, ao mesmo tempo, faz desaparecer? Haveria, de fato, algo simples naqueles encontros? Ou a simplicidade era justamente o efeito de um trabalho que raramente aparecia? Afinal, como produzir as condições para que um encontro entre mulheres se torne um campo de cuidado e de (des)subjetivação?

Não se trata de defender metodologias rígidas que, por si só, não garantem o encontro; tampouco de romantizar a espontaneidade. Há nos espaços coletivos uma pujança própria que faz com que algo sempre escape aos objetivos previamente traçados, por mais detalhado que seja o planejamento. Os encontros produzem conversas, silêncios, incômodos e acontecimentos que nenhum roteiro consegue antecipar, sem que isso signifique supor que basta reunir pessoas para que o cuidado aconteça naturalmente.

A espontaneidade, muitas vezes, encobre um trabalho invisível. Alguém — quase sempre uma mulher, muitas vezes uma mulher negra — preparou o café, organizou o transporte, cuidou das crianças, articulou convites, acolheu tensões e sustentou as condições para que aquele espaço pudesse existir. O encontro parece simples exatamente porque é sustentado por uma densa infraestrutura político-afetiva que tende a permanecer invisível. Essa infraestrutura costuma desaparecer precisamente porque realiza bem sua função. Como sugere Puig de la Bellacasa (2017), o cuidado raramente aparece como objeto de atenção quando sustenta silenciosamente a continuidade dos mundos; sua presença costuma tornar-se perceptível apenas quando falha. O encontro, neste caso, já é efeito do cuidado (Figura 7).

Nesse ponto, a oposição entre intencionalidade e espontaneidade começa a perder

[25] O II Seminário do Observatório Popular das Violências e pela Vida das Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais de Sergipe (OPOPVida/UFS) ocorreu em maio de 2026 e teve como tema *Mulheres e mutações climáticas: criando laços, um nós, para fortalecer redes entre mulheres de povos e comunidades tradicionais*. O encontro reuniu mulheres de diferentes povos e comunidades tradicionais sergipanas, pesquisadoras, representantes de movimentos sociais, da universidade e de instituições públicas para compartilhar experiências, fortalecer redes entre mulheres e construir estratégias coletivas de enfrentamento às violências e defesa dos territórios.

sentido. Sem essa infraestrutura de cuidado, dificilmente se criam condições para que algo aconteça além da repetição do já conhecido, para que possamos diferir de nós mesmas e experimentar outros modos de existir. Pão e poesia, aqui, são indissociáveis. A intencionalidade, então, não consiste em controlar os acontecimentos, mas em cultivar as condições para que eles possam emergir. A metodologia não se limita a um conjunto de técnicas; constitui-se também como uma ética da presença.

Figura 7 – Oficina de Saúde Popular, 2025



Fonte: acervo pessoal da autora (2025).

3.3 O Observatório das Mulheres e o cuidado como destino institucional

Até aqui, procurei acompanhar como se produziam as condições dos encontros. Permanecer no Observatório durante dois anos abriu outra camada de análise a uma pesquisa que já estava em curso. A atenção já não recaía apenas sobre as mulheres das comunidades, mas também sobre a equipe que sustentava esses encontros. O que fazia com que determinadas tarefas encontrassem sempre as mesmas pessoas? Em que momento organizar os bastidores, acompanhar processos, antecipar necessidades, manter a comunicação entre diferentes frentes e cuidar para que tudo acontecesse, passaram a parecer atribuições quase naturais daquele coletivo? Tratava-se apenas de uma divisão funcional das atividades ou da atualização de expectativas de gênero que atravessam nossas instituições, inclusive aquelas comprometidas com sua transformação?

Algumas cenas vividas no Observatório apontavam para uma pista que ultrapassava aquela grupalidade. O cuidado continuava sendo realizado por mulheres, enquanto parte significativa do fazer necessário para que ele existisse permanecia praticamente sem nome. Um fazer anterior ao acontecimento, que só se tornava visível quando deixava de acontecer. Em uma reunião de devolutiva sobre as atividades do Observatório, discutíamos o volume de ações realizadas no semestre. Em determinado momento, ao comentarmos sobre as atividades, uma colega fez uma breve pausa antes de concluir: *"O volume de trabalho do Observatório é... hum... interessante."*

A frase permaneceu comigo, na pequena bolsa de pistas. Não pela informação que continha, mas pela hesitação que a atravessava. Havia algo que parecia escapar às palavras. Como nomear um ofício cuja maior parte acontece antes que qualquer atividade se torne visível? Como reconhecer como trabalho aquilo que acontece entre reuniões, mensagens, articulações e tantos pequenos gestos que permitem que uma única ação aconteça?

Se, nas oficinas, o cuidado aparecia como uma prática produzida no interior de um grupo específico, a circulação por outros espaços do Observatório ampliou esse campo de observação. Reuniões com marisqueiras, processos formativos, seminários e outros momentos coletivos tornavam visível que as relações entre mulheres eram atravessadas tanto por gestos de cuidado quanto por tensões, divergências, julgamentos, disputas e silenciamentos. Nenhum desses espaços correspondia a uma comunidade naturalmente harmônica.

Essa constatação desloca uma expectativa bastante difundida nos discursos sobre o cuidado entre mulheres. Se, por um lado, o patriarcado destina às mulheres a responsabilidade pelo cuidado, por outro, seria um equívoco imaginar que o compartilhamento dessa condição produz automaticamente relações solidárias. As mesmas relações capazes de sustentar práticas de acolhimento também podem reproduzir hierarquias, competições, moralizações e outras formas de violência. É precisamente porque essas relações são atravessadas por conflitos, diferenças e assimetrias que o cuidado deixa de aparecer como um atributo natural e passa a exigir um trabalho contínuo de produção de vínculos, confiança e condições para a vida coletiva.

Tornou-se evidente que também compartilhávamos determinados modos de reconhecer o trabalho. Ao final de cada ano, fazíamos o balanço das oficinas realizadas, reuniões concluídas, relatórios entregues e viagens executadas. Muito mais difícil era contabilizar tudo aquilo que precisou acontecer para que cada uma dessas ações existisse. O trabalho parecia associado ao resultado; aquilo que o antecedia permanecia fora do campo

de visão. O cuidado não apenas exige trabalho; ele depende de uma trama anterior de ações que raramente é reconhecida como parte do próprio trabalho. Essa invisibilização não operava apenas "sobre nós", mas também "entre nós". Passávamos a reconhecer o trabalho sobretudo por seus produtos, tornando mais difícil perceber a trama de gestos, articulações e sustentações que preparava o caminho para cada ação.

A questão não é apenas a invisibilidade de determinados trabalhos, mas o apagamento daquilo que permite que o trabalho aconteça. Aprendemos a reconhecer e a falar sobre seus resultados, enquanto a trama de relações, tempos, disponibilidades e negociações que os antecede tende a desaparecer do horizonte do reconhecimento. Como se dispuséssemos de palavras para aquilo que se entrega ao final do processo, mas não para o ofício cotidiano que torna essas entregas possíveis. O que desaparece não é apenas um conjunto de tarefas, mas a fabricação cotidiana das condições de existência do próprio coletivo.

Essa lógica parece atravessar outros espaços institucionais. Ao investigar o cotidiano de docentes universitárias, Emilly Franco (2025) observa que grande parte das atividades desempenhadas por mulheres consiste em sustentar a vida institucional. Embora indispensáveis ao funcionamento da universidade, essas atividades permanecem à margem dos critérios de reconhecimento profissional, reforçando desigualdades que não decorrem apenas da distribuição das tarefas, mas também dos modos pelos quais o próprio trabalho passa a ser reconhecido. Ou deixa de sê-lo.

No Observatório, contudo, esse movimento parecia assumir outra configuração. Aos poucos, algumas situações deixavam de ser percebidas apenas como desafios compartilhados pelo conjunto do programa e passavam, quase silenciosamente, a gravitar em torno do Observatório.

Em uma atividade do programa, que reuniu as equipes de todos os projetos, uma situação de assédio exigiu respostas rápidas da organização do evento. Havia profissionais de diferentes equipes presentes no local. Ainda assim, a questão que emergiu posteriormente não dizia respeito apenas aos encaminhamentos adotados, mas à cobrança produzida pela ausência de integrantes do Observatório naquele momento específico. A cobrança que se seguiu parecia indicar algo que ultrapassava aquele episódio: diante de situações-limite, produzia-se a expectativa de que o Observatório estivesse presente, independentemente de sua responsabilidade direta ou mesmo da presença das demais equipes.

Não se trata, aqui, de discutir se essa expectativa era justa ou injusta. O episódio apenas tornava visível um modo de funcionamento que já vinha se desenhando:

determinadas situações pareciam encontrar no Observatório seu destino institucional.

Esse deslocamento tampouco se anunciava de maneira explícita. Produzia-se quase imperceptivelmente, encontrando lugar na própria organização do programa. Se, como argumenta Zanello (2018), o dispositivo de gênero produz mulheres socialmente convocadas ao cuidado, talvez possamos acompanhar aqui um movimento complementar: as instituições também produzem lugares nos quais o cuidado tende a se concentrar. O que inicialmente pode aparecer como reconhecimento da capacidade de uma equipe converte-se, pouco a pouco, em localização institucional da responsabilidade por cuidar.

Nessa direção, Sara Ahmed (2012), ao analisar o funcionamento de universidades, observa como determinadas questões passam a gravitar em torno de setores ou pessoas específicas, produzindo a impressão de que a responsabilidade institucional por enfrentá-las também lhes pertence. O problema deixa de ser compreendido como responsabilidade coletiva e passa a adquirir um endereço. Guardadas as diferenças entre os contextos, algo semelhante parecia acontecer no Observatório quando a responsabilidade institucional pelo cuidado parecia, silenciosamente, encontrar ali seu destino.

Quando o cuidado passa a encontrar um destino institucional, ele deixa de circular como compromisso coletivo e começa, pouco a pouco, a fixar residência quase sem perceber, reproduzindo os corpos, as equipes e os espaços onde se espera que ele aconteça.

4 TERCEIRO RESPIRO

4.1 Como cabriolar o short-cerca? Primeiras coreografias de proteção

Como escrever sobre cuidado sem falar do corpo? Como pensar o corpo sem escutar a terra que o molda, os ventos que o atravessam, a maré que o embala?

Atendendo a um chamado do Movimento das Marisqueiras de Sergipe (MMS), nós do Observatório organizamos uma roda de cuidado em que o centro não era nosso, mas delas, mulheres do mangue, da maré, do barro e da beira. A roda era composta por um grande tecido, que acompanhava as mulheres pelos povoados onde realizavam seu trabalho de base. Esse tecido, 'manchado' de estórias, servia de chão e de enredo: nele, elas bordavam cenas de suas vidas, costuravam dores e partilhavam memórias enquanto os pontos avançavam. Ao redor desse pano, outro cuidado acontecia. As mulheres prepararam escalda-pés com ervas trazidas por elas mesmas — alecrim, boldo, arruda, hortelã —, mergulhadas em bacias de água morna que exalavam vapor e acolhimento. As folhas boiavam lentamente, indo, voltando e convidando.

Uma a uma, elas se sentavam, colocavam os pés na água e, depois, entregavam-se ao toque das companheiras, que, com mãos firmes e gentis, massageavam calcanhares, tornozelos, plantas dos pés já marcadas pelo barro do mangue e pelas pedras da lida. Era cuidado com cheiro de mato, toque de confiança e sem pressa. No momento de encerramento, emergiram lembranças da infância: o corpo solto que subia em coqueiros, que escorregava pelas dunas, que mergulhava em rios, muitas vezes à revelia dos avisos dos mais velhos. Gestos guiados por desejo, impulso e vento.

No entanto, esse corpo, que um dia conheceu a leveza e a desobediência como formas de viver, agora se via interditado. As mesmas mulheres que, em suas infâncias, brincavam entre lama, galhos e conchas, hoje se espantavam por não permitirem que suas filhas e netas realizassem os mesmos movimentos. Uma delas, ao recordar o vaivém entre galhos e maré, disse com os olhos umedecidos: "O que era bom mesmo, era cabriolar na beira da maré".

Indagada sobre o sentido do termo, ela não explicou de pronto: abriu a boca num sorriso de batom, mexeu os ombros e sorriu: "É fazer o que dá vontade com o corpo: dar cambalhota, dançar, dar estrelinha, se melar, ficar solta", disse, enfim, com a leveza de quem já foi maré. Nós, da equipe — técnicas, profissionais e cuidadoras também — nos entreolhamos em silêncio, tentando alcançar com a razão aquilo que só o corpo conhece. De repente, como se um vento antigo passasse pela roda, todas elas, as mulheres da maré,

começaram a rir, lembrar, narrar. Uma estória puxava outra; um gesto despertava outro gesto. Por alguns instantes, cabriolar voltou a acontecer entre elas.

O que retornava naquela roda ultrapassava a lembrança da infância. Antes mesmo que alguém tentasse explicar o verbo, como aconteceu depois, os corpos já o haviam compreendido pelo riso, pelos gestos e pela maneira como umas completavam as estórias das outras. A memória acontecia como a reaparição de um corpo que ainda sabia cabriolar. Essa cena encontra ressonância na reflexão de Audre Lorde (2019), para quem o erótico constitui uma forma de conhecimento inscrita no corpo, capaz de orientar modos de sentir, criar e existir que antecedem sua tradução em palavras. O que retornou para a roda foi a experiência de um corpo que ainda guardava a memória de outras formas de viver, antes que o medo passasse a organizar seus movimentos.

A cabriolagem não acontecia em qualquer lugar, acontecia na beira da maré, nesse espaço onde terra e água deixam de ser categorias fixas. Essa é a condição fronteiriça que aproxima a cena das reflexões de Gloria Anzaldúa (1987), para quem a fronteira não é apenas um limite geográfico, mas um espaço de trânsito, mistura e reinvenção. Se a cabriolagem nomeava uma maneira de habitar o corpo e o território, a passagem para a vida adulta também transformava essa relação. O corpo que antes experimentava a maré como espaço de invenção passava, pouco a pouco, a ser organizado por outras exigências, outros medos e outras formas de controle.

A travessia do corpo da infância para o da mulher adulta não é livre. O corpo que cabriolava aprende, pouco a pouco, a medir seus movimentos, proteger-se e conter-se. Federici (2023) ajuda a compreender que esse deslocamento não diz respeito apenas às trajetórias individuais dessas mulheres. A organização capitalista e patriarcal da vida depende da captura dos corpos femininos, de seus tempos, de seus trabalhos e de suas práticas de cuidado. A roda abriu espaço para que aquelas estórias fossem contadas e para que certos gestos voltassem a existir entre aquelas mulheres. Em Leda Maria Martins (2021), o corpo é lugar de inscrição, transmissão e recriação de memórias e saberes, que se atualizam na voz, no gesto, no movimento e na performance. Nessa perspectiva, lembrar a cabriolagem não significa apenas retornar a uma experiência passada, pois, quando narrada e novamente experimentada pelo corpo, a memória atualiza outros modos de habitá-lo no presente. Maria Lugones (2008) permite ainda pensar esse movimento como forma de resistência à colonialidade. Ao lembrar e refazer gestos do passado, aquelas mulheres evocavam o que havia sido e, ao mesmo tempo, experimentavam no presente outras possibilidades para seus corpos.

Do território-instituição às margens da maré, a pesquisa continuou acompanhando corpos produzidos em íntima relação com seus territórios de vida. Como apontam pesquisas anteriores desenvolvidas junto às marisqueiras (Vasconcelos et al., 2020), o mangue não constitui apenas cenário do trabalho, mas espaço de produção de relações, saberes e modos de existir. É essa inseparabilidade entre corpo e território que conduz a pesquisa até Apicum.

No caminho para Apicum, interior de Sergipe, a estrada de barro nos sacolejava enquanto eu conversava com uma companheira do Observatório das Mulheres. Viajávamos rumo a uma roda de conversa com mulheres, ainda sem nomes ou rostos para nós, mas que nos aguardavam com suas perguntas e silêncios. No trajeto, falávamos sobre uma situação de assédio ocorrida com duas adolescentes em um outro espaço formativo do PEAC. Um incômodo nos unia: todas nós, em algum momento, fomos constituídas por meio de uma narrativa quase universal, que desenha o medo nos corpos femininos desde muito cedo.

Entre freios e prosas, minha companheira compartilhou um estalo que lhe atravessou o peito: sua filha pequena estava desfraldando e, em um gesto de festa, havia ido à escola, pela primeira vez, com um vestido leve e, por baixo, a calcinha. Quando foi buscá-la, uma professora, gentilmente, sugeriu que colocasse um shortinho por cima da calcinha, pois, na correria incessante da criança que descobre o mundo, o que era para ser guardado poderia escapar.

A recomendação, aparentemente simples, trazia dentro de si um novo mundo: ali se anunciava o início da vigilância. O corpo da menina, que ainda se familiarizava com as palavras e as partes de si, já estava sendo capturado pelo imperativo da proteção. Deixava de ser apenas dela para tornar-se campo de vigilância, de normas e de medo. Foi nesse instante que minha companheira — mulher, mãe, militante — percebeu com dor que o desfralde não marcava apenas a autonomia da filha: era também o primeiro passo na longa aprendizagem de proteger um corpo que, em breve, seria lido como de mulher e, portanto, submetido aos olhares, aos alertas, aos cuidados forçados e às contenções constantes.

Em Apicum, os paralelos de pedras guiaram nosso caminho. As casas, humildes, carregavam nas fachadas desbotadas cor-de-reboco a memória de resistências. Na frente das casas, mulheres e crianças cercavam grandes bacias; com suas mãos, descascavam camarão e quebravam aratu, transformando tempo em alimento. Aos poucos, elas deixaram suas bacias e se achegaram para a roda que improvisamos em um beco, um entrelugar que parecia dar para lugar nenhum, mas que abria um mundo.

Como em toda ação em comunidades tradicionais, as crianças estavam por toda parte: no colo, mamando, correndo. Em meio ao burburinho da roda, uma menina levantou o

vestido florido e mostrou, orgulhosa, o shortinho por baixo. Meu olhar, então, passou a buscar as outras meninas. E lá estavam eles: shorts sob vestidos, como um pacto silencioso entre as mulheres de ontem e as meninas de hoje. A coreografia de proteção. Elas sabiam. Como sabem todas as mulheres antes mesmo de conseguirem nomear.

Sabiam que a estória dos corpos femininos é também a estória das estratégias de proteção e sobrevivência silenciosas. Federici (2023) sussurrava entre os panos e os passos: o corpo é o primeiro território a ser cercado. Pensar o corpo como território não significa recorrer a uma metáfora espacial, mas reconhecer que é nele que incidem, simultaneamente, as disputas sobre a circulação, a liberdade, o trabalho, a sexualidade e o cuidado. A cada marco da vida, é exigida uma nova proteção, mais uma camada de pano, mais um elástico apertado, tentando conter a exposição involuntária ao risco que não é delas, mas que recai sobre elas. Cada short, uma cerca. Cada camada, uma estratégia para adiar a captura.

Essas estratégias, tão precoces quanto sofisticadas, compõem as coreografias de proteção aprendidas na infância, atualizadas na adolescência, refinadas na vida adulta. São formas de se mover, correr, sentar, calar, sorrir, de se vestir, todas reguladas pela lógica de que proteger-se é responsabilidade nossa. As tecnologias de gênero descritas por Valeska Zanello (2018) operam como mecanismos silenciosos de regulação subjetiva, impondo às mulheres modos de ser que confundem cuidado com contenção, zelo com silenciamento.

As coreografias de proteção mostram que o corpo não pode ser pensado como uma realidade isolada do território em que se produz. Se a cabriolagem aprendida na beira da maré fazia existir um determinado corpo, o short aprendido na infância também fabrica outro. A perspectiva do corpo-território (Hernández; Jiménez, 2024) ajuda a pensar que essas formas de habitar o corpo são produzidas nas relações cotidianas estabelecidas com os territórios, e não apenas no interior dos indivíduos.

Se a cerca falha, se a violência chega mesmo assim — como se a cerca-short e o imperativo de cobrir-se e fechar as pernas já não fossem violências —, a culpa é dobrada: da criança, da mãe, da tia, de todas nós. Entre panos e elásticos que tentam proteger, há também camadas de culpabilização: das crianças, das mães questionadoras, das mulheres que carregam nas costas, e nos corpos, as marcas do cuidado e da resistência. Em Apicum, naquela roda entre panos e cercas, tornou-se impossível não perceber que certos saberes circulavam entre mulheres e meninas muito antes de serem nomeados.

O shortinho por baixo do vestido era uma política de contenção e cuidado ao mesmo tempo. Um gesto ambíguo, de medo e de zelo. Um lembrete de que o cuidado de si é atravessado por relações de poder, mas também por relações de afeto e de resistência. De

que o corpo da cuidadora também foi, um dia, corpo de menina cercada. É nesse sentido que a perspectiva de corpo-território ajuda a compreender que os primeiros cercamentos não incidem apenas sobre um espaço físico, mas sobre os modos como os corpos aprendem a mover-se, ocupar os lugares e relacionar-se com o mundo.

O short-cerca não era apenas proteção. Ele tornava visível a linha tênue entre cuidado e controle. O território está cada vez mais cercado, e o corpo também. Ainda assim, entre cercas e shortinhos, entre panos e marés, persistem modos de rir, de bordar e de cabriolar (Figura 8).

Figura 8 – Varal no caminho, 2024



Fonte: acervo pessoal da autora (2024).

4.2 Crise do pesador, pesa-a-dor, uma intuição: cuidado, adoecimento e política da exaustão

Há conhecimentos que circulam e chegam até nós por diversos caminhos, sejam eles ladeados por livros ou, nesse caso, aqueles que passam de conversa em conversa, de geração em geração, pela convivência, permanecendo vivos porque alguém os conta a outra, que um dia os contará novamente. Foi assim que encontrei, ou melhor, que fui apresentada à crise do pesador.

A cena aconteceu numa das itinerâncias da Oficina de Saúde Popular, no terreiro ao lado da casa de uma mulher, debaixo da sombra de um jenipapeiro, entre a maré baixa e os

shortinhos infantis estendidos no varal. Falávamos sobre saúde mental e sobre as formas como elas reconheciam e nomeavam seus sofrimentos. Elas falavam da insônia ou do excesso de sono, de maneira trivial, como um estado que não se escolhe, que se instala no corpo e que passa a acompanhar o cotidiano. Até que uma delas — pequena, cerca de cinquenta anos, mas com a força de uma árvore velha que sustenta galhos de bisneta, neta, filha e filho — disse: “Essa noite eu tive a crise do pesador”.

Não compreendemos. As outras mulheres, quase em coro, nos explicaram. A crise do pesador é um momento entre o dormir e o acordar, quando o corpo não se move, o ar parece faltar, e surge o peso, descrito pelas mulheres como uma entidade ruim de homem que se instala sobre o peito. Não há o que fazer: não se grita, não se mexe, não se reage, só se espera passar. Enquanto falavam, contavam que o pesador era um saber antigo das mulheres da comunidade, transmitido entre gerações, quase sempre em voz baixa, como um segredo. Não importavam as diferenças religiosas nem as outras divergências que já haviam aparecido em conversas anteriores, todas entenderam imediatamente do que a companheira estava falando.

Pesador não designava apenas uma experiência do sono, mas também nomeava uma experiência corporal para a qual não havia explicação médica, mas havia linguagem. Ao fazê-lo, tornava essa experiência reconhecível, compartilhável e passível de ser inscrita em um repertório comum àquelas mulheres. Aqui, a noção de afecção oferece outra pista importante. Em Rolnik (2018), a afecção não se reduz a um estado psicológico nem a uma sensação individual, e sim às forças que incidem sobre o corpo, exigindo a invenção de modos de reconhecê-las e expressá-las. O pesador pode ser lido como um desses modos, uma linguagem comunitária capaz de tornar partilhável uma experiência que, sem ela, permaneceria dispersa ou silenciosa.

Nesse sentido, a linguagem não elimina o sofrimento, mas pode impedir que ele permaneça sem reconhecimento. Ao tornar essa experiência partilhável, o pesador também oferece pistas sobre as condições que a produzem e sobre quais formas de vida fazem dessa experiência algo tão familiar. Esse deslocamento aproxima a cena das reflexões de Federici (2019), para quem a reprodução da vida depende da apropriação contínua do tempo, do corpo e do trabalho das mulheres. O pesador parece ser uma das formas pelas quais essa apropriação se torna sensível à percepção delas. Nas comunidades pesqueiras, onde a divisão sexual do trabalho se entrelaça com a divisão territorial da política pública, não era raro que descrevessem jornadas que começavam antes do amanhecer e terminavam apenas quando toda a casa já havia adormecido.

Nos territórios acompanhados pela pesquisa, a divisão sexual do trabalho também se relaciona à maneira desigual como as políticas públicas se distribuem no espaço. A distância dos serviços, a precariedade do transporte, a oferta descontínua de ações de saúde, assistência e educação e a necessidade constante de percorrer longos trajetos para acessar direitos fazem com que parte importante do trabalho necessário à reprodução da vida permaneça sob responsabilidade das próprias mulheres. Se a divisão sexual do trabalho define quem cuida, a distribuição territorial das políticas públicas interfere diretamente nas condições em que esse cuidado pode ser realizado, ampliando o tempo, o esforço e a energia exigidos para manter o cotidiano em funcionamento. Nas interlocuções realizadas com a equipe da Unidade Básica de Saúde, a baixa procura pelos serviços aparecia frequentemente associada à pouca adesão das mulheres ao cuidado em saúde.

As conversas nas oficinas, contudo, revelavam outra dimensão do problema quando interromper um dia de filetagem significava renunciar à renda familiar, deslocar-se até a sede do município consumia tempo e recursos, e a proximidade entre profissionais e comunidade fazia com que algumas mulheres evitassem compartilhar questões íntimas por receio de que suas histórias circulassem para além do consultório. Nessas condições, acessar o cuidado institucional também passa a exigir um trabalho de organizar a jornada, interromper a produção, deslocar-se, negociar o tempo e assumir os custos que a própria organização territorial dos serviços transfere para as usuárias. A política da exaustão não é produzida apenas pelo excesso de trabalho, mas também pela maneira como o cuidado institucional é organizado, distribuindo sobre as mulheres parte do trabalho necessário para acessar os próprios direitos.

Quando o corpo já não consegue mover-se, o pesador parece tornar visível o peso acumulado de uma vida organizada em torno da disponibilidade permanente para sustentar o trabalho cotidiano de cuidar. A crise parece emergir justamente quando essa disponibilidade encontra um limite que já não pode ser administrado apenas pela vontade. Até este momento, o cuidado apareceu como trabalho, disponibilidade, sobrecarga e reprodução da vida. Entretanto, a cena da crise do pesador acrescenta uma outra dimensão, demonstrando que o cuidado também produz linguagens e repertórios capazes de reconhecer o sofrimento antes que ele seja capturado por categorias institucionais individualizantes. Ao compartilhar nomes, narrativas e modos de compreender determinadas experiências, as mulheres produzem condições para que elas deixem de ser apenas vividas e passem a ser reconhecidas coletivamente.

Ao ouvir repetidas vezes a palavra pesador, tornou-se difícil escutá-la sem que outra palavra se insinuasse: *pe-sa-dor*; *pesa-a-dor*. Uma dor que pesa, um peso que se instala no corpo e uma linguagem comunitária que permite reconhecê-lo, compartilhá-lo e inscrevê-lo numa experiência comum. Ao ser narrada, a crise passa a integrar um repertório comunitário capaz de reconhecer o sofrimento, fazê-lo circular e produzir inteligibilidade sobre formas de vida marcadas pela exaustão.

4.3 Reno com Tiriri

No miolo quente do mato cresce a tiririca, planta miúda e de força funda, com folhas finas que balançam cochichando estórias antigas. A tiririca brota onde já não se espera vida, reaparece mesmo depois de arrancada, espalha-se por baixo da terra antes de voltar à superfície. Seu crescimento não segue linhas retas nem obedece a trajetos previsíveis. Antes de aparecer, expande-se silenciosamente pelo subsolo, conectando pontos que, à primeira vista, parecem dispersos. Dizem que quem atravessa um mato de tiririca raramente sai sem se latanhar.

Flutuando pelas águas, algumas vezes parei em terra firme, em terra de mangabeiras. Foi ali, nos primeiros encontros das Oficinas de Saúde Popular, que conheci Tiriri. Segundo ela mesma, o apelido veio porque é "boca aberta", tudo fala. Não guarda as estórias para si. Nem as alegrias, nem as dores. Vai espalhando palavra por onde passa e, por isso, dizem que também latanha gente.

A tiririca, nesse sentido, oferece uma pista para acompanhar a trajetória de Tiriri. A aproximação não busca identificar uma à outra, mas acompanhar as conexões, os desvios e os recomeços que ambas colocam em movimento. Deleuze e Guattari (1995) chamam de rizoma esse modo de composição que cresce sem centro único, multiplicando entradas, saídas e percursos. Ao longo de sua estória, Tiriri também foi inventando caminhos onde os caminhos visíveis lhe eram interditados: a mangaba, as trilhas do mato, as redes entre mulheres, as pequenas brechas por onde sua vida continuou a se mover.

Suely Rolnik (2018) afirma que a vida nunca se reduz completamente às formas de captura que procuram organizá-la. Mesmo em territórios marcados por violências e precariedades, persistem forças de criação capazes de produzir outros modos de existir. Não como uma liberdade plena ou exterior ao poder, mas como movimentos discretos, micromovimentos, que insistem em abrir novas passagens. Como a tiririca, que segue crescendo sob a terra antes de reaparecer, Tiriri foi produzindo condições para continuar vivendo e cuidando sem que esses processos obedecessem a um percurso linear.

Retomando brevemente nossas coreografias de proteção, uma das expectativas que recaíam sobre as mulheres era a de cuidar em silêncio, guardar segredos, suportar caladas e administrar os conflitos da casa sem deixá-los transbordar. Tiriri parece operar outra gramática do cuidado. Sua boca aberta não espalha apenas estórias, espalha memória. Ao tornar públicas experiências que tantas vezes permanecem confinadas ao espaço doméstico, produz testemunhos e testemunhas, coletivizando dores confinadas. Penso que cuidar também passe por impedir que certas violências permaneçam sem linguagem, pois o cuidado entre mulheres parece exigir que palavras e afetos circulem.

Tiriri tinha sete anos quando o pai morreu e pelejava com sua mãe, que bebia. Aos dez anos já trabalhava como babá na capital. Aos dezessete foi obrigada pela mãe a casar com um homem de quem nunca gostou. Durante meses, ele não lhe dirigia a palavra, nem o olhar. Ele cerrava os pés da cama, para que dormissem no chão, puxava a esteira onde Tiriri dormia com seus filhos, cortava com facão o lençol em pequenos retalhos. Ela precisou "dar crianças" para esse homem, por medo de morrer.

"Dar crianças" é uma expressão difícil de atravessar sem demora. Nela, maternidade, obrigação conjugal, violência sexual e sobrevivência tornam-se quase indistinguíveis. O cuidado que mantém as crianças vivas é produzido no interior das mesmas relações que ameaçam o corpo da mulher, revelando como o dispositivo de gênero pode transformar o cuidado em sujeição e produzir mulheres governadas pela disponibilidade aos outros (Zanello, 2018; Oksala, 2019; Federici, 2019).

Tiriri pedia ajuda à mãe, mas não a encontrava. Seu desejo era "ganhar o oco do mundo"[26], ir embora, desaparecer, alcançar algum lugar onde pudesse pôr a cabeça para fora da porta sem medo. Mas não conseguia partir sem as crianças. Impedida de colocar a cabeça para fora da porta, Tiriri encontrou na cata da mangaba uma forma de catar, também, possibilidades.

O dinheiro obtido com a venda dos frutos não desfez as relações de violência e dependência que organizavam sua vida, mas produziu pequenas margens de decisão sobre o cotidiano. Como argumenta Federici (2019), a dependência econômica constitui um dos mecanismos centrais de subordinação das mulheres. Por isso, o acesso a algum recurso próprio pode deslocar, ainda que parcialmente, essas relações, sem suprimi-las.

[26] Segundo o *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis* (Michaelis, s.d.), "cair no oco do mundo" significa fugir, desaparecer ou ir para um lugar muito distante; "oco do mundo" designa um lugar longínquo, afastado ou escondido.

Mas essas possibilidades não nasceram apenas de um esforço individual. Elas foram produzidas na relação com o território, esse espaço vivido e continuamente produzido pelas relações que o atravessam (Santos, 2006). As mangabeiras, os caminhos percorridos e o próprio trabalho de colher compõem aquilo que Puig de la Bellacasa (2017) denomina de uma ecologia material do cuidado, na qual a sustentação da vida emerge das relações entre humanos e mais-que-humanos. Nesse sentido, as relações de cuidado não se produzem exclusivamente entre sujeitos humanos, mas também se estabelecem nas relações materiais com os lugares, os viventes e as condições concretas que compõem um mundo compartilhado. Ao catar mangabas, Tiriri não encontrava uma saída definitiva, mas passava a experimentar um mundo um pouco maior do que aquele que lhe havia sido imposto.

À medida que esse mundo se ampliava, sua maneira de narrar a própria experiência também se transformava. Tiriri tem um cacoete de fala que atravessa quase todas as suas estórias: "reno". A palavra retorna tantas vezes em suas conversas que se tornou uma espécie de marca de sua fala; algumas mulheres, inclusive, passaram a chamá-la de Reno. Não sei dizer ao certo o que a palavra significa, nem interessa aqui encontrar para ela uma tradução exata. Interessa o que acontece quando Tiriri a coloca entre uma lembrança e outra. Para quem a escuta, seu "reno" não funciona como simples confirmação da narrativa. Parece antes um chamado, um convite insistente para acompanhar a estória, algo como "está vendo?". A cada "reno", Tiriri parece recusar que a experiência permaneça encerrada nela mesma. Não pede apenas que se ouça, mas que se veja com ela.

Ao dirigir repetidamente sua narrativa a quem a escuta, Tiriri mostra que contar uma estória não é apenas recuperar uma experiência passada, mas instaurar uma relação no presente. O relato é endereçado a alguém, e essa interlocução participa das condições pelas quais uma experiência pode tornar-se reconhecível (Butler, 2015).

No seu ensaio *Memória, estória, testemunho*, Jeanne Marie Gagnebin (2006) amplia a compreensão de testemunho ao mostrar que testemunha não é apenas quem presenciou um acontecimento, mas também quem acolhe sua narrativa e assume a responsabilidade de não deixá-la desaparecer. O "reno" de Tiriri parece operar nesse registro, já que ao perguntar repetidamente "está vendo?", ela convoca quem a escuta a partilhar da memória narrada.

Seus olhos pequenos sorriem primeiro, antes da boca abrir o mundo em estórias. Tiriri carrega o tempo no timbre e, quando fala, sua narrativa ganha um ritmo próprio. Seu corpo, parado ou em movimento, balança embalado como se estivesse sentada numa cadeira de balanço ou acompanhada de uma cantiga que apenas ela parece escutar.

O ritmo da narrativa de Tiriri parece escapar à linearidade. Suas estórias avançam, retornam, interrompem-se e recomeçam, como se obedecessem menos à ordem cronológica dos acontecimentos do que ao tempo da própria experiência. O leve balanço do corpo, as pausas, a cadência da voz e a repetição do "reno" fazem com que a memória aconteça não apenas nas palavras, mas também nos gestos. Nessa direção, a reflexão de Leda Maria Martins (2021) sobre a oralitura oferece uma pista importante. Narrar não é somente transmitir um acontecimento, mas atualizá-lo na performance do corpo, onde voz, movimento, ritmo e presença também produzem conhecimento. Ao escutar Tiriri, a impressão é de que sua estória não é apenas contada; ela é novamente vivida na cadência de seu corpo.

Convidamos Tiriri para participar do Seminário do Observatório para a roda de lançamento da cartilha construída a partir das Oficinas de Saúde Popular. Quando aceitou o convite, respondeu com simplicidade: “Posso dar um dia para vocês.” Estranhei a expressão e perguntei o que queria dizer. “Sim, minha filha, dar meu tempo, dar um dia do meu tempo para vocês.”

Tiriri não dizia que iria participar do seminário, nem que reservaria um dia na agenda. Dizia que daria um dia. O tempo aparecia como algo que podia ser oferecido, partilhado, colocado em circulação. Em uma época em que o tempo costuma ser tratado como recurso a ser economizado, investido, consumido ou vendido, sua fala deslocava essa lógica ao apresentá-lo como dádiva. Leda Maria Martins (2025), ao pensar as performances do tempo espiralar, desestabiliza uma concepção linear e sucessiva do tempo, abrindo passagem para temporalidades que se fazem na experiência, na memória e na presença. Dar um dia, na fala de Tiriri, parecia participar de outra relação com o tempo, que não se media apenas por sua duração, mas pelo que nele podia ser oferecido e partilhado.

Nessa vizinhança, passado, presente e futuro não se sucedem simplesmente, mas se atravessam e se atualizam no corpo, na memória e na performance. Talvez dar um dia implique também suspender, ainda que por um instante, a medida do tempo como recurso disponível e reconhecer que há tempos cuja importância reside justamente nas relações que eles tornam possíveis. O dia que Tiriri daria não era apenas uma quantidade de horas retirada de sua rotina para ser destinada ao seminário. Era tempo tornado presença, colocado em relação com outras mulheres.

Esse pequeno deslocamento encontra ressonância nas reflexões de María Puig de la Bellacasa (2017), para quem o cuidado é sempre uma prática situada, material e necessariamente demorada. Cuidar implica disponibilizar tempo, sustentar presenças,

permanecer em relações que não podem ser reduzidas à eficiência ou à produtividade. Também dialoga com Helena Hirata (2022), ao evidenciar que o tempo constitui uma das principais matérias do trabalho de cuidado, historicamente apropriado, naturalizado e desvalorizado quando realizado por mulheres. Em Tiriri, porém, o tempo não aparece apenas como aquilo que lhe é exigido, mas também como aquilo que ela escolhe oferecer.

É nesse gesto que a fala de Tiriri também se aproxima das reflexões de Maria Lugones (2008). Ao discutir a colonialidade de gênero, a autora mostra como a lógica colonial fragmenta as relações, hierarquiza vidas e produz formas de existência marcadas pelo individualismo e pela dominação. "Dar um dia" move-se em outra direção. Esse tempo não aparece como algo abstrato ou disponível para qualquer finalidade, mas como tempo oferecido para habitar um encontro, cuidar, fortalecer uma construção coletiva e permanecer com outras mulheres. Mais do que disponibilidade, esse gesto anuncia uma ética relacional em que o cuidado circula como compromisso compartilhado, e não como obrigação naturalizada. É preciso cuidar do tempo.

5 FÔLEGO

Chegamos. Até aqui, a escrita acompanhou percursos e efeitos-subjetividade de perto, demorando-se sobre encontros, gestos, tensões, pequenos deslocamentos, ínfimos movimentos, rastros e restos, desimportâncias. Agora, sem abandonar essa travessia, pesquisadora, leitora e leitor emergem por um instante. É preciso recuar um pouco para que alguns contornos apareçam. Neste sentido, o Fôlego marca uma mudança de posição – sem que se mude a rede. Este não é um capítulo de síntese, tampouco uma tentativa de reunir conclusões sobre o cuidado. É um exercício de aproximação, um convite a experimentações do cuidar, uma política. Trata-se de aproximar pistas produzidas como efeito dos encontros nessa travessia e perguntar o que elas, colocadas em relação, passam a tornar possível pensar. Algumas pistas apareceram cedo e permaneceram em suspensão; outras só ganharam consistência quando encontraram novas companhias; outras, ainda, não semearam nestas folhas; mas nenhuma delas encerra o problema, cada uma apenas desloca um pouco mais as perguntas que nos inquietaram.

O cuidado nunca apareceu como um objeto pronto à espera de descrição, mas foi tomando diferentes formas por meio das relações que estabelecia *com* os conflitos, os gestos cotidianos, as materialidades, os territórios, os corpos e as maneiras de sustentar a vida em comum. Se há uma primeira aprendizagem produzida por esta pesquisa, ela diz respeito ao modo de conhecê-lo. Os encontros precederam o problema de pesquisa; as estórias antecederam os conceitos; a escrita não se limitou a registrar esse percurso, mas participou dele, fazendo emergir uma pergunta que se tornou incontornável: como os processos de cuidado participam da produção de subjetividades?

A própria formulação dessa pergunta desloca o lugar a partir do qual o cuidado costuma ser pensado. Em vez de perguntar apenas pelos atos de cuidado cotidianos ou pelas relações que ele sustenta, ela dirige o olhar para aquilo que o cuidado faz com os corpos, com as formas de viver e com as maneiras pelas quais aprendemos a existir em relação. Longe de serem naturais ou espontâneos, os modos de cuidar são aprendidos, reiterados, negociados e, por isso mesmo, participam da produção de determinadas formas de subjetivação.

É pensando desse modo que propomos nesta pesquisa a ideia de pedagogias do cuidado: modos de cuidar nos constituem como sujeitas, como mulheres, como mulheres cuidadoras, numa indexação entre subjetividade, poder e verdade: o sujeito, a mulher, a

verdade da mulher, é o cuidado. É esse itinerário marcado por pedagogias de gênero que seguimos a problematizar nessa experimentação corporal em memória, partilhas e escritura.

As cenas que compõem esta pesquisa não mostraram apenas pessoas cuidando umas das outras, mas evidenciaram parte dos processos de aprendizagem que ocorrem desde muito cedo, principalmente entre as mulheres, de quem precisamos cuidar, como, para quem cuidar, em que circunstâncias. Entretanto, a produção de desvios, recusas e negociações, por mínimas que fossem, faz pequenas fissuras no interior das pedagogias de cuidado. Neste sentido, os processos de cuidado constituem um campo de disputas, atravessado simultaneamente por movimentos de captura e de criação. Esses movimentos não se alternam de maneira linear e são produzidos e reiterados no interior das mesmas relações, fazendo com que aquilo que, em um momento, sustenta formas de sujeição, também possa abrir brechas para outros modos de existir.

Sob essa perspectiva, também deixa de ser possível ou mesmo desejável localizar o cuidado em uma pessoa, em um ato ou em uma intenção. À medida que as estórias se aproximam, também se torna impossível dissociar o cuidado dos corpos que o realizavam, do tempo que exige, das distâncias percorridas, dos alimentos preparados, das cadeiras arrastadas para formar uma roda, dos convites feitos, das conversas aparentemente desimportantes. Aquilo que costuma aparecer como preparação, logística ou condição externa ao cuidado revela-se parte constitutiva dele. Preparar o café, pegar a mangaba no quintal para fazer suco, organizar as cadeiras, combinar horários, percorrer longas distâncias, tentar antecipar conflitos, lembrar de quem não veio, manter a continuidade dos encontros — nada disso acontece antes do cuidado. Não é detalhe de pesquisa, é parte do próprio cuidado. Sempre que o cuidado se torna visível em uma relação ou situação, vale a pena fazer o exercício de puxar a linha que escora esse gesto e perceber que quase sempre ela conduz a um trabalho que permaneceu invisível.

Seguir o fio que sustenta um gesto de cuidado faz emergir uma experiência do tempo que exige outro regime de atenção e de disponibilidade para sustentar uma conversa, reconhecer quando falar e quando silenciar, respeitar o tempo de uma maré ou de um corpo. Essa temporalidade entra frequentemente em tensão com as formas de vida orientadas pela velocidade, pela previsibilidade, pela indiferença, pela resposta imediata e pelo rendimento, às quais dificilmente consegue se acomodar. Esse outro regime de atenção também faz com que a intimidade mude de estatuto nesse campo de disputa.

A intimidade deixa de ser compreendida como uma proximidade espontânea entre pessoas e passa a ser tecida no trabalho cotidiano de permanecer em relação, mesmo quando

diferenças ou conflitos perpassam os encontros. Deixar-se disponível para a intimidade também vai deixando marcas nos nossos corpos, tornando gestos que antes pareciam improváveis em possibilidades experimentáveis. Um abraço desajeitado, uma mão que toca os pés com a intencionalidade da gentileza pela primeira vez, um corpo que se abre ao risco de ler em público. É assim que outras sensibilidades corporais podem ser experimentadas, reorganizadas e aprendidas - não como mais uma coreografia de proteção, mas como um corpo que insurge por entre elas.

Aqui, permanecer em relação não significa preservar a harmonia a todo custo, mas aprender a habitar os conflitos sem reduzi-los imediatamente a uma ruptura, ao afastamento ou à lógica da razão e da culpa. Habitar o conflito talvez seja uma das tarefas menos visíveis do cuidado. O cuidado não aparece onde os conflitos desaparecem, mas onde se criam condições para que eles possam emergir sem interromper completamente a possibilidade do encontro. Dessa forma, o conflito deixa de ocupar apenas o lugar daquilo que ameaça e assombra as mais diversas relações e passa a exigir um trabalho contínuo de (re)invenção das relações.

Esta reinvenção, aqui, não é um exercício apenas da razão. Cada pequena negociação, cada conflito atravessado, cada confiança lentamente construída vai imprimindo nos corpos outras maneiras de perceber, tocar, aproximar-se, sentir e responder ao mundo. Aos poucos, aquilo que parecia improvável deixa de sê-lo. As exigências e as pedagogias que procuram apresar os corpos não desaparecem; o que se abre é a possibilidade de não responder a elas sempre da mesma maneira. Nessa perspectiva, o cuidado amplia o repertório de respostas possíveis, mas, ainda assim, não suspende as condições materiais, históricas e políticas que continuamente produzem desgaste, sobrecarga e adoecimento.

As práticas de cuidado não são produzidas por uma essência cuidadora das mulheres nem por uma solidariedade espontânea entre elas, mas na fabricação cotidiana de condições que permitem confiar, permanecer em relação, negociar diferenças, experimentar e inventar outras respostas. A produção de um cuidado entre mulheres não passa pela existência de uma identidade comum ou de relações totalmente harmônicas; ele exige um trabalho político, miúdo e imprevisível de abrir espaço para a palavra e intervir continuamente nas condições que tornam determinadas formas de relação.

A criação coletiva, miúda e persistente de uma política de cuidado que faça frente às pedagogias do cuidado generificadas também produz outra forma de sustentação da vida, menos evidente, mas igualmente decisiva, ao construir inteligibilidades e sensibilidades compartilhadas sobre o sofrimento, retirando-o do plano estritamente individual. Antes de

oferecer respostas, o cuidado cria condições para que determinadas experiências possam ser reconhecidas, compartilhadas e elaboradas coletivamente. O pesador não organiza apenas uma explicação para aquilo que acontece ao corpo; ele torna comunicável um sofrimento que, isoladamente, tenderia a permanecer sem linguagem. Ao nomeá-lo, as mulheres descrevem uma experiência, singularizando-a, e constroem um modo comum de reconhecê-la, situá-la e partilhá-la. Produzir cuidado também implica fabricar linguagens que permitam ao sofrimento deixar de ser apenas experiência individual para tornar-se experiência compartilhável.

As pistas reunidas neste Fôlego poderiam ter sido aproximadas de inúmeras maneiras; outras vizinhanças fariam aparecer outros contornos, deslocariam algumas perguntas e produziriam intuições diferentes. As aproximações realizadas aqui não respondem a um percurso individual de pensamento, mas sim a uma composição construída durante a pesquisa, nas conversas com as mulheres e demais pessoas que aceitaram partilhar seus mundos, com as autoras e autores que acompanharam esta travessia e com a própria escrita, que insistiu em aproximar fios que, à primeira vista, pareciam distantes.

Por isso, neste capítulo, as interlocuções aparecem como companhias de pensamento e não como autoridades convocadas para validar argumentos. Muitas delas permanecem em silêncio no texto, embora continuem presentes na maneira como certas perguntas são formuladas, como alguns fios são puxados e como determinadas aproximações se tornam possíveis. A ideia não é apagar suas contribuições, mas abrir espaço para que a pesquisa fale, por um instante, com a voz que foi sendo produzida nesse percurso coletivo.

6 DEIXAR-SE LEVAR OU CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lá no início, imaginei que esta pesquisa era uma tentativa de compreender o cuidado. Hoje me parece que ela foi, antes, um exercício de deixar-me conduzir por ele. Caminhei por quase dois anos pensando estar perseguindo seus contornos, até perceber, já muito perto do fim, que o problema nunca esteve à minha frente esperando ser alcançado. Ele foi sendo tecido nos encontros, nas conversas, nas pausas, nas estórias que insistiam em permanecer mesmo quando eu imaginava estar procurando outra coisa. Se esta dissertação encontrou algum contorno, foi porque certos problemas teimam em não se deixar capturar de imediato. A escrita também não acontece depois da pesquisa, como uma linha de chegada em que eu apenas organizaria aquilo que havia vivido, lido e escutado, à espera de que tudo, enfim, fizesse sentido.

Muitas das pistas que hoje parecem evidentes só passaram a existir durante a escrita. Nasceram do esforço de aproximar cenas, autoras, conversas e mulheres que, à primeira vista, pareciam não compartilhar o mesmo chão. Escrever foi, também, um modo de pesquisar. Um catado nunca é a paisagem inteira; ele é aquilo que as mãos conseguem recolher enquanto se movem, ligeiras, tateando a forma na mão.

Não escrevi sobre tudo o que encontrei, e nem poderia, por isso a insistência nas desimportâncias, que costumam permanecer fora do alcance dos grandes acontecimentos, dos conceitos já estabilizados e das narrativas que aprendemos a reconhecer como centrais. Essa noção era, inicialmente, um modo de nomear certas práticas de cuidado, mas percebo que ela também produziu efeitos sobre minha maneira de pesquisar. Passei a demorar-me naquilo que parecia não conduzir a lugar algum, catando girinos; a escutar o que surgia entre uma fala e outra, catando silêncios; a desconfiar das explicações rápidas e a reconhecer que a vida coletiva se sustenta por uma infinidade de gestos quase sempre invisíveis, catando estórias.

Esta pesquisa me fez recuperar outros regimes de atenção. Ela não confirma a ideia de que cuidar seja uma qualidade natural das mulheres, tampouco celebra o cuidado como resposta suficiente às violências que atravessam seus cotidianos. Ao contrário, ela mostrou que o cuidado é um campo em disputa, produzido como obrigação, como sobrecarga, como destino, como adoecimento.

Mas há também um cuidado coletivo que fabrica condições para que a vida continue acontecendo, que fortalece vínculos, sustenta a memória, produz inteligibilidades compartilhadas e permite que outros modos de existir encontrem passagem. A disputa nunca

foi entre cuidar e não cuidar, mas em torno das condições em que o cuidado é produzido, por quem, para quem e a que custo. Foi também assim que a política passou a aparecer nesta pesquisa, menos nos grandes acontecimentos, nas palavras de ordem ou nos espaços formais de decisão, e mais naquilo que sustenta a vida sem, quase nunca, ganhar o centro da cena. Na preparação do café antes da reunião, na organização silenciosa de uma oficina, na lembrança de quem ainda não chegou, no escalda-pés preparado antes da conversa, na palavra inventada para nomear uma dor que a medicina desconhece, na cambalhota que insiste em sobreviver sob o short-cerca. Nenhum desses gestos transforma o mundo sozinho. Mas são eles que fabricam, todos os dias, as condições para que ele possa continuar sendo transformado.

Ainda assim, termino esta escrita com mais perguntas do que respostas, como uma das consequências de uma pesquisa que se deixou afetar pelos encontros. Não saio dela com uma teoria acabada sobre o cuidado, nem com um modelo a ser replicado. Saio acompanhada por mulheres que passaram a habitar meu modo de pensar, de pesquisar e de estar no mundo. Levo comigo a marisqueira que conhece o tempo da maré, Tiriri que oferece um dia em vez de reservar um horário, as mulheres que nomearam a crise do pesador quando ainda não encontrávamos palavras para compreendê-la, aquelas que voltaram a cabriolar mesmo depois de aprenderem a vestir o short-cerca. Nenhuma delas cabe numa conclusão.

A marisqueira dizia que, antes de levar alguém, o rio oferece três respiros. Os respiros não servem apenas para escapar da correnteza, mas para aprender que há momentos em que resistir não significa lutar contra o fluxo, e sim confiar naquilo que foi tecido ao longo da travessia. Depois de recolher este catado de estórias, de acompanhar mulheres que me ensinaram outras formas de cuidar e de escrever, já não me interessa chegar à outra margem com respostas definitivas. Vou seguir atenta às desimportâncias que sustentam a vida e continuar fabricando condições para que o cuidado deixe de ser destino e possa tornar-se escolha.

E, por ora, deixar-me levar.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press, 2012.

ANDRADE, Deri (org.; cur.). *Encruzilhadas da Arte Afro-Brasileira = Crossroads of Afro-Brazilian Art*. 1. ed. São Paulo: Tatu Cult; Projeto Afro, 2024.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera:* The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARAÚJO, Fábio. *Um passeio esquizo pelo acompanhamento terapêutico: dos especialismos à política da amizade*. Niterói, RJ: [s. n.], 2007.

BARROS, Manoel de. *Memórias inventadas:* a infância. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

BARROS, Martha. *Coisas desimportantes*. 2025. 1 pintura, acrílica sobre tela, 49 cm × 26 cm. Disponível em: https://www.marthabarros.com.br/trabalhos.htm. Acesso em: 05 nov. 2025.

BRASIL. Decreto nº 12.562, de 23 de julho de 2025. Regulamenta o art. 9º e o art. 11 da Lei nº 15.069, de 23 de dezembro de 2024, que institui o Plano Nacional de Cuidados. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 24 jul. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. Nota Técnica nº 01/2010/CGPEG/DILIC/IBAMA. Diretrizes para elaboração e implementação de Programas de Educação Ambiental no licenciamento ambiental federal conduzido pelo Ibama. Brasília, DF: IBAMA, 2010.

BRASIL. Lei nº 15.069, de 23 de dezembro de 2024. Institui a Política Nacional de Cuidados. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 24 dez. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 106/GM/MS, de 11 de fevereiro de 2000. Cria os Serviços Residenciais Terapêuticos em Saúde Mental, no âmbito do Sistema Único de Saúde, para o atendimento ao portador de transtornos mentais. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2000. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/MatrizesConsolidacao/comum/4437.html. Acesso em: 07 jun. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 251, p. 230-232, 26 dez. 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 121/GM/MS, de 25 de janeiro de 2012. Institui a Unidade de Acolhimento para pessoas com necessidades decorrentes do uso de Crack,

Álcool e Outras Drogas (Unidade de Acolhimento), no componente de atenção residencial de caráter transitório da Rede de Atenção Psicossocial. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 20, p. 44, 26 jan. 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. *HumanizaSUS: a clínica ampliada*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. (Cadernos HumanizaSUS, v. 1).

BRASIL, Pedro. Clínica e subjetividade: saúde como expressão de bons encontros. In: PINTO, Adriano de Leone; CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa; BENEVIDES, Rafael (org.). *Clínica e saúde coletiva: potência e desafios para o cuidado*. São Paulo: Hucitec, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa. *Um método para análise e co-gestão de coletivos*: a metodologia da roda. São Paulo: Hucitec, 2000.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 29. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Fragmentos de memórias malditas*: uma clínica do social. São Paulo: Hucitec, 2001.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *Quem faz a psicologia brasileira? Um olhar sobre o presente para construir o futuro: formação e inserção no mundo do trabalho*. v. 1. 1. ed. Brasília, DF: CFP, 2022. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/12/Censo_psicologia_Vol1-1.pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). *A Psicologia brasileira apresentada em números*. Brasília, DF: CFP, 2026. Disponível em: https://www2.cfp.org.br/infografico/quantos-somos/. Acesso em: 30 jul. 2026.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.

DOMÈNECH, Miguel; TIRADO, Francisco; GÓMEZ, Lucía. A dobra: psicologia e subjetivação. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *Nunca fomos humanos*: nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 111-136.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução do Coletivo Sycorax. 2. ed. rev. São Paulo: Elefante, 2023.

FERREIRA, Bruna Andressa dos Santos. *Da ponte pra cá: memórias ribeirinhas e a psicóloga que nasce do rio*. 2024. 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Serviço Social, Saúde e Comunicação Humana, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024.

FONSECA, Tania Galli. Cartografias da arteloucura: a insurgência de um outro espaço. In: FONSECA, Tania; ENGELMAN, Selda; PERRONE, Cláudia. *Rizomas da Reforma Psiquiátrica*: a difícil reconciliação. Porto Alegre: Sulina, 2007. p. 141-152.

FONSECA, Tania Mara Galli et al. O delírio como método: a poética desmedida das singularidades. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 169-189, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCO, Emilly Gabriela Menezes. "*Um trabalho invisível": o trabalho emocional e de cuidados realizado por sociólogas na academia*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 22., 2025, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2025. Disponível em: https://www.sbs2025.sbsociologia.com.br/trabalho/view?q=eyJwYXJhbXMiOiJ7XCJJRF9UUkFCQUxIT1wiOlwiMjQ2NVwifSIsImgiOiJjNWIwNzM2OTcxZmUyYTBlNjMyOWVjMDVmMWJhYmFmMiJ9. Acesso em: 15 ago. 2026.

FRANCO, Túlio Batista; MERHY, Emerson Elias. O reconhecimento de uma produção subjetiva do cuidado. In: FRANCO, Túlio Batista; MERHY, Emerson Elias. *Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde: textos reunidos*. São Paulo: Hucitec, 2022.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALINDO, Dolores. *Escrita implicada:* ensaios de uma cartografia feminista. Goiânia: Cegraf/UFG, 2020.

GALVÃO, Izabel Cristina. Cuidado, reconhecimento e diferença: desafios para a clínica na atenção psicossocial. In: VIEIRA, Marcos Vinícius de Oliveira; DIMENSTEIN, Magda (org.). *Psicologia e atenção psicossocial*: práticas clínicas e produção de cuidado. Natal: EDUFRN, 2018. p. 117-136.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. (org.). *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1984. p. 223-244.

GUATTARI, Félix. *Caosmose:* um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. Casa e mercado, amor e trabalho, natureza e profissão: controvérsias sobre o processo de mercantilização do trabalho de cuidado. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 46, p. 59–77, jan./abr. 2016. DOI: 10.1590/18094449201600460059. Disponível em: https://doi.org/10.1590/18094449201600460059. Acesso em: 21 jul. 2025.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HELLEBRANDT, Luceni; WALTER, Tatiana; FISCHER, Jéssica; ANELLO, Lúcia F. S. de. As mulheres na pesca artesanal no estuário da Lagoa dos Patos-RS: caracterização do trabalho no beneficiamento do camarão. In: MARTÍNEZ, Silvia Alicia; HELLEBRANDT, Luceni (org.). *Mulheres na atividade pesqueira no Brasil*. Campos dos Goytacazes, RJ: EDUENF, 2019. p. 195-226. Disponível em: https://uenf.br/extensao/editora/wp-content/uploads/sites/2/2019/06/mulheres-da-pesca_livro-01_rodape-refeito.pdf. Acesso em: 09 ago. 2025.

HENZ, Alexandre de Oliveira. *Estéticas do esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2012.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Martínez (org.). Corpos, territórios e feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas. São Leopoldo: Casa Leiria, 2024.

HIRATA, Helena. *O cuidado: teorias e práticas*. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2022.

hooks, bell. *Feminist theory:* from margin to center. Boston: South End Press, 1984.

hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.

HYGINO, Andréa. *Carne. Verbo*. Série *Tábuas*. 2021. Matriz de xilogravura em pinus, díptico, 60 × 25 cm (cada). Coleção da artista.

INGOLD, Tim. *Antropologia:* por uma ecologia da vida. Petrópolis: Vozes, 2015.

KASTRUP, Virgínia. *O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*. Psicologia & Sociedade, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 15-22, jan./abr. 2007.

KERGOAT, Danièle. Da divisão sexual do trabalho. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 88-96, 1990.

LANCETTI, Antônio. *Saúde loucura e instituições*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2007.

LARROSA, Jorge. *Esperando não se sabe o quê: sobre o ofício de professor*. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LE GUIN, Ursula K. *A teoria da bolsa da ficção*. Tradução de Isabel Diegues. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2025.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.*: romance. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LORDE, Audre. Usos do erótico: o erótico como poder. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 67-74.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUZIO, Cláudia Alves de Rezende. *Modos de subjetivação e práticas clínicas na atenção psicossocial:* a invenção do cotidiano nos serviços substitutivos. Campinas: Autores Associados, 2010.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar:* poéticas do corpo-tela. 4. impr. Rio de Janeiro: Cobogó, 2025.

MERHY, Emerson Elias. O cuidado é um acontecimento e não um ato. In: FRANCO, Túlio Batista; MERHY, Emerson Elias. *Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde: textos reunidos*. São Paulo: Hucitec, 2022.

MEYER, Dagmar Estermann; KLEIN, Carin; GONÇALVES, Hebe Signorini. Vulnerabilidade, gênero e políticas sociais: a feminização da inclusão social. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 885–904, set./dez. 2014.

MICHAELIS. Oco. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, [s.d.]. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/oco. Acesso em: 12 jul. 2026.

NESPOLI, Grasiele; PARO, César Augusto; LIMA, Luanda de Oliveira; SILVA, Cassiana Rodrigues Alves. Por uma pedagogia do cuidado: reflexões e apontamentos com base na Educação Popular em Saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 24, e200149, 2020. DOI: 10.1590/Interface.200149.

OKSALA, Johanna. *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston: Northwestern University Press, 2019.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, [s. l.], v. 7, n. 1, 2017. DOI: https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835. Disponível em: https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835. Acesso em: 25 fev. 2026.

PASSOS, Rachel Gouveia. *Trabalho, gênero e saúde mental: contribuições para a profissionalização do cuidado feminino*. São Paulo: Cortez, 2018.

PEREIRA, Melissa de Oliveira. Luta antimanicomial e feminismos: discussões de raça, classe e gênero. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, v. 21, n. 1, p. 1-15, 2021. DOI: https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i1.e9699.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história:* operários, mulheres e prisioneiros. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

PROGRAMA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL COM COMUNIDADES COSTEIRAS (PEAC). *Quem somos*. São Cristóvão, [2026]. Disponível em: https://www.programapeac.com.br/quem-somos/1. Acesso em: 16 set. 2026.

PUIG DE LA BELLACASA, María. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. Tradução de Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

RIVERA GARZA, Cristina. *Mortos indóceis: necroescritas e desapropriação*. Tradução de Luciana Di Leone. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2024.

ROLNIK, Suely. A micropolítica do cuidado. In: GALLO, Silvio (org.). *Filosofia e educação: pensar a educação a partir da filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 13-22.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia: terceiras estórias*. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

ROSE, Nikolas. *Inventing Our Selves:* Psychology, Power, and Personhood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoçã***o**. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Mony Grazielle Barros. *Espaço de ciranda infantil: uma proposta para o Programa de Educação Ambiental com Comunidades Costeiras – PEAC/SE*. 2023. 161 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais – PROFCIAMB) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2023.

SCRAMIN, Susana; HONESKO, Vinícius Nicastro. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 9-20.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SEIXAS, Raul; ROBERTO, Cláudio. Maluco beleza. Intérprete: Raul Seixas. In: SEIXAS, Raul. *O dia em que a Terra parou*. Rio de Janeiro: WEA, 1977. 1 faixa (3 min 25 s).

TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2022.

UNCOOL ARTIST. *Bolsa de Ficção*. Curadoria de Ana Roman e Daniela Avellar. São Paulo, 22 jul.–19 ago. 2023. Exposição coletiva. Disponível em: https://uncoolartist.com/bolsa/. Acesso em: 10 ago. 2026.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (UFS). *Programa de Educação Ambiental com Comunidades Costeiras apresenta planos de trabalho*. São Cristóvão, 20 out. 2017. Disponível em: https://www.ufs.br/agenda/431-programa-de-educacao-ambiental-com-comunidades-costeiras-apresenta-planos-de-trabalho-2017-10-20. Acesso em: 16 set. 2026.

VASCONCELOS, Michele de Freitas Faria de. Cuidado com corpos: um olhar (de gênero) para políticas de saúde. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 371-388, maio/ago. 2015.

VASCONCELOS, Michele de Freitas Faria de et al. Mulheres e mariscagem: invenções de si no (in)mundo mangue. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 325-345, abr. 2020.

VILLA, Eliana Aparecida. Pedagogia do cuidado: a relação de saberes e valores no trabalho do Programa Saúde da Família. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.