TESSITURAS
Revista de Antropologia e Arqueologia

Zoy Anastassakis[1]
Paula de Oliveira Camargo[2]
Júlia Sá Earp de Castro[3]
Marlene Medrado[4]
Ísis Daou[5]
Joana Varon[6]
Amanda Rosetti[7]
Victor Domingues Venancio[8]
Laura de Sousa Nakel[9]
Mariana Alves Monteiro[10]
André Victor Alves Ramos[11]
Catarina Costa de Souza[12]
Kauê Pereira da Silva[13]

1UERJ, ESDI- zoy@esdi.uerj.br
2UERJ, ESDI -paula.poc@gmail.com
3UFRJ, IFCS -juliasaearp@gmail.com
4UFRJ, EBA - medrado.marlene@gmail.com
5UERJ, ESDI - idaou@esdi.uerj.br
6UERJ, ESDI -jvaron@esdi.uerj.br
7UERJ, ESDI -amandarosetti@gmail.com
8UERJ, ESDI -victordominguesvenancio@gmail.com
9USP, FAU-lauranakel@gmail.com
10UERJ, ESDI - marianamonteiro.a@gmail.com
11UERJ, ESDI -andrevictor93@gmail.com
12UERJ, ESDI-csouza@esdi.uerj.br
13UERJ, ESDI - ksilva@esdi.uerj.br

VIVER E PESQUISAR ENTRE A UNIVERSIDADE, O TERREIRO E A PESQUISA CLÍNICA EM INFECTOLOGIA: ENCONTRO, CONTAMINAÇÃO E CUIDADO EM COMPOSIÇÃO COM O VÍRUS OROPOUCHE[14]

LIVING AND RESEARCHING BETWEEN THE UNIVERSITY, THETERREIRO, AND CLINICAL RESEARCH IN INFECTIOUS DISEASES: ENCOUNTER, CONTAMINATION, AND CARE IN COMPOSITION WITH THE OROPOUCHE VIRUS

14 NOTA DAS AUTORAS E AUTORES: Todas as treze pessoas que assinam a autoria atuaram efetivamente na redação deste artigo.

RESUMO

Partindo da experiência de contaminação de um grupo de professoras, estudantes e parte da comunidade de um terreiro de candomblé pelo vírus Oropouche durante trabalho de campo no interior do Estado do Rio de Janeiro, propomos pensar a co-produção de corporalidades humanimais junto às cosmopolíticas de encontro, contaminação e cuidado em composição com o vírus. Mais do que imprevisto, o vírus se apresentou como uma presença que reconfigurou nossos corpos e os modos de pesquisa e colaboração em que nos envolvemos. A partir desse atravessamento radical, discutimos como tramas de cuidado, saberes tradicionais e relações multiespécies compõem uma ecologia de práticas cosmopolíticas que desafiam os paradigmas do controle e do desenvolvimento. De pesquisadores em colaboração com a comunidade de um terreiro de candomblé, nos vimos transformados em objetos de pesquisa clínica em infectologia. Neste trabalho, pensamos como esta experiência, em que as coisas que estão no meio da pesquisa nos transformam radicalmente, nos convoca a cultivar compromissos éticos e responsivos com a vida e com a pesquisa, em mundos em violenta transformação.

PALAVRAS-CHAVE: febre Oropouche; cuidado e contaminação; design; terreiros de candomblé; Antropoceno.

ABSTRACT

Drawing on the experience of a group of teachers, students, and part of the community of a Candomblé house who were infected with the Oropouche virus during fieldwork in the interior of the state of Rio de Janeiro, we propose to consider the the co-production of human-animal corporealities alongside the cosmopolitics of encounter, infection, and care in relation to the virus. More than just an unforeseen event, the virus presented itself as a presence that reconfigures our bodies and the modes of research and collaboration in which we engage. Based on this radical intersection, we discuss how webs of care, traditional knowledge, and multispecies relationships compose an ecology of cosmopolitical practices that challenge the paradigms of control and development. From researchers collaborating with the community of a Candomblé house, we found ourselves transformed into objects of clinical research in infectious diseases. In this work, we consider how this experience, in which the facts uncovered during research radically transform us, calls on us to cultivate ethical and responsive commitments to life and research in worlds undergoing violent transformation.

KEY WORDS: Oropouche fever; care and contamination; design; Candomble houses; Anthropocene.

INICIANDO OS TRABALHOS: FAZER E HABITAR PARA ALÉM DO DESENVOLVIMENTO

Este artigo narra uma experiência de pesquisa de campo e seus desdobramentos, vividos por um grupo de professoras e estudantes em uma disciplina da linha de pesquisa “Design, Territorialidades e Antropoceno", no programa de Pós-Graduação em Design da Escola Superior de Desenho Industrial, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPDESDI-ESDI/Uerj). Escrevendo coletivamente, a várias mãos, alternamos intencionalmente as vozes ao longo do texto. Ora predomina a primeira pessoa do plural, que marca o corpo coletivo que se percebeu atravessado pelas experiências narradas; em algumas passagens, entretanto, quando buscamos enfatizar as perspectivas individuais de algumas de nós, adotamos a primeira pessoa do singular.

Integram este corpo coletivo as três professoras responsáveis pela disciplina, Zoy Anastassakis, Paula de Oliveira Camargo e Julia Sá-Earp, treze estudantes de pós-graduação em design e arquitetura, junto à Ialorixá Marlene de Oxalufan e parte da comunidade do Ilê. Como a maioria de nós, a Ialorixá participa do Laboratório de Design e Antropologia (LaDA), além de ser uma das mestras do projeto de extensão "Cozinha das Tradições", coordenado pela Prof. Zoy Anastassakis. Ela também está à frente do terreiro de candomblé Ilê Axé Omin Ota Odara, localizado no município de Cachoeiras de Macacu, interior do Estado do Rio de Janeiro.

A proposta de realizar uma disciplina em campo, intitulada “Fazer e habitar para além do desenvolvimento”, nasceu do vínculo estabelecido entre a Ialorixá e o laboratório de pesquisa. O programa de curso propunha um período de trabalho de campo no terreiro, com o intuito de estabelecer uma vivência em que fazer e saber não fossem apartados. Tal formulação, de ordem prática e político-pedagógica, se insere no contexto de pesquisa em design na confluência com antropologia (Anastassakis, 2024) experimentadas neste laboratório de pesquisa desde o seu surgimento, em 2013. O curso trazia como objetivos o incentivo a questionamentos e

abordagens críticas às noções de progresso e desenvolvimento enquanto paradigmas da modernidade eurocentrada, bem como seus rebatimentos sobre o pensamento e as práticas de design, arquitetura, urbanismo e planejamento urbano e regional.

Ao longo de quatro dias, o trabalho no Ilê combinou oficinas de caderno de campo, leitura, escrita e discussão de textos em conjunto, além de um atelier de projeto em design e arquitetura. Na ocasião, buscávamos identificar questões projetuais relevantes para a casa, para, posteriormente, em contato continuado ao longo do semestre seguinte, endereçá-las em reuniões quinzenais com a Ialorixá e membros da comunidade do Ilê.

Um dos principais aprendizados do grupo em meio a esta experiência se refere à prática de trabalho de campo enquanto um fazer situado e corporificado. Marilyn Strathern defende a antropologia como o estudo de relações com relações — "um compromisso enormemente consequente, do tipo que altera a mente e o corpo" (1991, 1995 apud HARAWAY, 2023, p. 66). Essa definição ressoa profundamente com a vivência no Ilê, onde o envolvimento com o campo nos levou a um movimento de pensar e (re)agir criticamente ao des-envolvimento. Durante e em seguida à experiência de trabalho de campo, nos percebemos como corpos que, em deslocamento, são atravessados pelo mundo a partir de outras perspectivas, sendo, assim, radicalmente marcados pelo que ali ocorreu.

No meio desse caminho, um vírus, transmitido por um inseto conhecido como maruim, vetor da Febre Oropouche (OROV), nos atravessou, transformando toda a materialidade do encontro, mas, também, de modo violento, os nossos corpos. O encontro inesperado com a infecção trouxe à tona, de modo agudo, a confirmação de que a prática de trabalho de campo é não apenas uma experiência cognitiva, mas também física, permeada por contaminações que impõem novos modos de se estar vivo e de ser humano, de aprender e de se relacionar com o mundo.

Ao relatar essa experiência coletiva, buscamos descrever os acontecimentos vividos em meio ao trabalho de campo, mas, também, pensar sobre os modos como fomos implicadas e transformadas pelas relações estabelecidas — com o Ilê, com a Ialorixá, e com os demais seres humanos e além de humanos que ali se presentificaram, alterando-nos de dentro para fora. O Oropouche, enquanto presença viral, torna-se, aqui, também, um operador conceitual quando rompe as fronteiras entre biológico e político, cuidado e contaminação, pesquisa e vida.

Assim, este artigo se coloca como um exercício de pensamento situado (HARAWAY, 2005), emergindo do envolvimento direto com o trabalho de campo. Inscreve-se, ainda, na tentativa de habitar e narrar os atravessamentos que tensionam noções estabelecidas, como design e desenvolvimento, abrindo espaço para outros modos de ser humano, e de, assim, viver, pesquisar, habitar, compor e fazer-com.

DE COMO SE IMPÕEM AS COISAS QUE ESTÃO NO MEIO: OROPOUCHE E(M) NÓS

Como um encontro se transforma em "acontecimento", isto é, algo maior do que a soma de suas partes"? (TSING, 2022, p.73). Os encontros que vivenciamos em meio à experiência de trabalho de campo não são neutros: eles nos contaminam e transformam. Ao abrir espaço para relações com outros seres, tornamo-nos vulneráveis a contaminações que redefinem nossas práticas, corpos e saberes. Para Anna Tsing (2022), a contaminação não é uma escolha, mas uma condição da vida. Carregamos nossas histórias de contaminação, e a ideia de que alguma "pureza" seja uma opção se dissolve quando compreendemos que a sobrevivência humana depende justamente da adaptação às circunstâncias, frequentemente contingenciadas por encontros com outras existências. É a imbricação permanente (DE LA CADENA, 2024) que desafia binômios como natureza e cultura, humano e não humano, vivo e não vivo, colocando-nos diante do estranho, tal como um dos personagens dessa história: o vírus (POVINELLI, 2023).

Nossa contaminação pelo maruim dá contorno a uma nova e até então inimaginada "figura de barbante", entendida como dispositivo de contação de estórias (HARAWAY, 2023) por meio do qual somos capazes de mapear narrativas de encontros, contaminações e perturbações. Essa trajetória remonta a 1955, nas florestas do arquipélago de Trinidad e Tobago, até 2025, em Cachoeiras de Macacu, na Mata Atlântica brasileira. São encontros que reúnem seres, tempos e espaços, sublinhando o papel crucial dos afetos e das tramas na composição de modos de fazer e habitar o mundo em meio à catástrofe ambiental que se anuncia de modo cada vez mais intrusivo (STENGERS, 2015). Esse é o ponto de partida para entendermos como a contaminação, enquanto conceito e prática, atravessa e ressitua o campo de trabalho, delineando novas perspectivas de vida e de pesquisa.

CHEGANDO NO ILÊ: ROÇA, RIO E COLABORAÇÕES CUIDADOSAS

Nosso envolvimento coletivo se corporifica em 10 de fevereiro de 2025, quando o grupo inteiro se encontra pela primeira vez e parte da Lapa, no Rio de Janeiro, atravessando a Baía de Guanabara em direção à região serrana de Cachoeiras de Macacu. A rodovia RJ-116 nos conduziu por uma planície marcada pelas águas do Rio Guapi-Macacu e seus afluentes — um território conformado por fluxos anteriores ao asfalto. À medida que nos aproximávamos da serra, o relevo se encurvava, a vegetação se adensava e

o verde se tornava predominante. O deslocamento contrariava o curso natural das águas que abastecem a metrópole: íamos para cada vez mais perto das nascentes, aos pontos de convergência de um sistema hídrico fundamental para a cidade do Rio de Janeiro. Encravada no fundo da bacia, cercada por montanhas, Cachoeiras de Macacu, cidade que nos recebia, se configurava como um ponto de confluência entre urbanidade e natureza, caminhos da água e das gentes humanas.

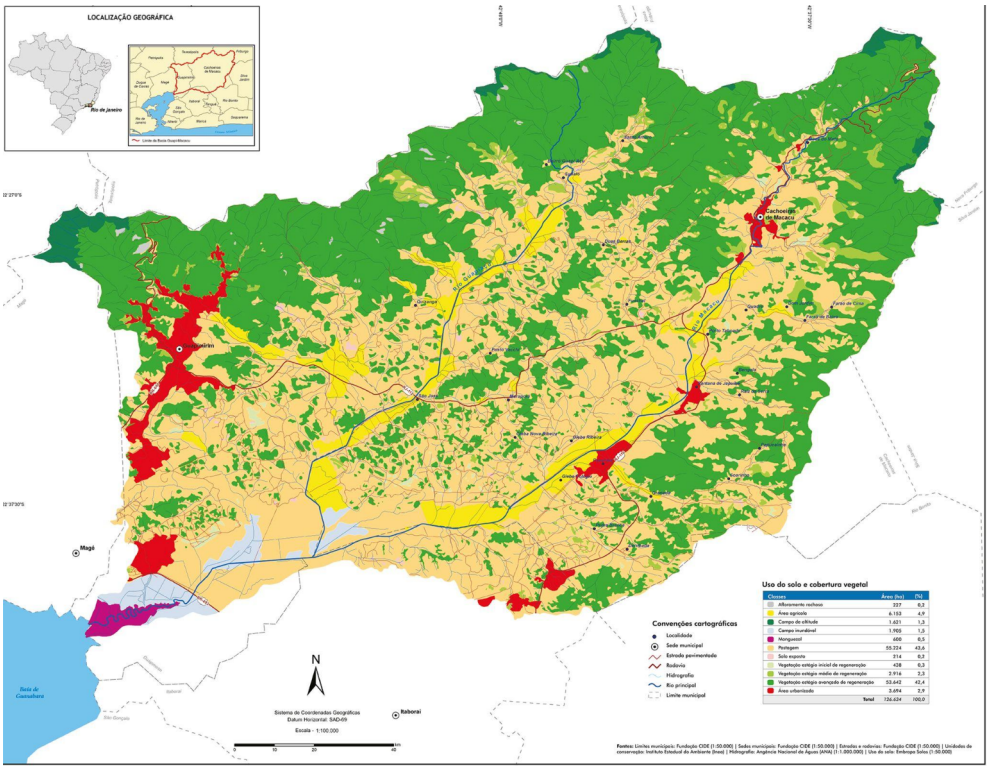


Figura 1 - Mapa bacia Guapi-Macacu.
Fonte:https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/32870/1/ibio-esa-mapa-bacia-guapi-macacu.pdf

Chegamos à roça sob o mesmo calor intenso que deixamos na capital. O acolhimento foi caloroso; havia entusiasmo por parte das pessoas que cuidavam do espaço e pela Ialorixá. Figura central da experiência, ela nos guiou até a casa onde ficaríamos pelos próximos dias, num gesto que marcava não apenas a chegada, mas uma primeira inscrição no espaço.

Seguindo seus passos e sua voz, atravessamos a roça ouvindo histórias que deslocavam o tempo presente: falas sobre o passado do lugar, seus usos, seres e encantamentos. Entre a casa e o rio, formava-se um percurso narrativo e corporal. Marlene nos contava que o rio Boa Vista, que corre ao fundo do terreno, fora cheio de camarões. Enquanto caminhávamos, a paisagem, a narrativa e a presença daquela que contava nos atravessavam.

Na mesa compartilhada do café da manhã, os olhares se cruzavam com curiosidade, atenção, cansaço e alegria. Refeição após refeição, essa cena se repetiria: os corpos reunidos em torno da mesa, alimentando-se e se reconhecendo mutuamente. Além do dar a ver, os olhares configuravam também modos de escuta, aproximação e cuidado.



Figura 2 - Entrada do Ilê Axé Omin Ota Odara. Fonte: acervo pessoal das autoras.



Figura 3 - Chegada e apresentação de Marlene.
Fonte: acervo pessoal das autoras.

Antes de iniciar os trabalhos, entramos no rio, ainda carregando no corpo o peso dos dias quentes e do trajeto até ali. As águas geladas de Cachoeiras de Macacu traziam alívio imediato. Logo nos organizamos em roda, no meio do rio, em encanto por estarmos coletivamente naquele cenário. Integrantes do grupo viram cascas de camarão boiando ao nosso redor, confirmando o que havia sido narrado previamente.



Figura 4 - Banho no rio Boa Vista.
Fonte: acervo pessoal das autoras.

As chuvas nessa região são intensas, característica essa relacionada à configuração geográfica local. Combinada à presença de solos encharcados e ao acúmulo de matéria orgânica, a região é ambiente propício para a vida de diferentes tipos de arbovírus. Com as mudanças climáticas, pequenas alterações de regimes térmicos reordenam interações entre espécies e ambiente também em pequena escala, de forma sensível e endêmica, alterando convivências e frequências. Quanto mais calor, mais chuvas e, assim, outros reordenamentos de vida. O mosquito-pólvora, também conhecido como maruim, não era tão notado pela região, como nos relatou a Ialorixá já em uma das primeiras conversas de apresentação da casa. Com as mudanças climáticas conformadas pelo excesso de calor, o camarão pitu, característico da região, rareou, e a incidência do maruim (Culicoides paraensis) e do mosquito transmissor da dengue (Aedes Aegypti) se fez notar cada vez mais, como disse a Ialorixá. O maruim é pequeno, difícil de ser visto, mas o sentimos na pele em inúmeras picadas logo que chegamos, sobretudo perto do rio.

No segundo dia do curso, entre rodas de conversa, refeições compartilhadas, banhos de rio e o uso constante de repelente, uma das integrantes do grupo começou a apresentar febre e dores de cabeça intensas. Ela já havia estado anteriormente no Ilê e relatava sintomas semelhantes aos da dengue, embora sem confirmação em exames prévios. Algumas de nós a acompanhamos ao hospital municipal de Cachoeiras de Macacu. Após um longo tempo de espera em uma recepção lotada, exames de sangue e tomografia, ouvimos, pela primeira vez, uma palavra que nos soou quase impronunciável: Oropouche. Um médico plantonista explicou que a superlotação do pronto-socorro estava relacionada a um surto dessa arbovirose chamada febre Oropouche, com sintomas semelhantes aos da dengue, mas cujos exames e protocolos específicos estavam, até então, restritos à Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), na cidade do Rio de Janeiro.

O grupo então se dividiu. Após o dia inteiro no pronto-socorro, três de nós voltamos para o Rio de Janeiro, buscando cuidados específicos e compreensão do que estava acontecendo. As demais permaneceram no Ilê, readaptando a agenda programada para o curso de acordo com as novas circunstâncias. Para as que chegavam no Rio, a certeza de que a passagem

pelo posto de saúde local fora decisiva. Ali, o conhecimento acumulado sobre o maruim possibilitou o reconhecimento da doença, já que, na capital, o nome Oropouche ainda era uma estranha novidade.

No último dia no Ilê, um dos estudantes começou a sentir sintomas semelhantes, amanhecendo com febre e fadiga. Foi um primeiro alerta para o grupo de que talvez mais alguns de nós estivessem contaminados, levantando preocupação durante a viagem de retorno. Nos dias que se seguiram, pouco a pouco, os sintomas começaram a se manifestar nas demais participantes: das dezessete pessoas que compunham nosso grupo, apenas quatro não apresentaram sintomas. Viemos a saber que duas Iaôs presentes no Ilê, a Ekedi da casa e seus respectivos familiares também haviam sido contaminadas. Como contaremos adiante, o contato e cuidado contínuo entre nós facilitou o acesso e o primeiro contato com a Fiocruz, onde seriam feitos os atendimentos a partir dali.

Posteriormente, já em casa, entre processos de cura, delírios febris e melhoras momentâneas, descobrimos que, nos primeiros três meses de 2025, houve um aumento de 402% dos casos de Febre Oropouche no Estado do Rio de Janeiro (CBN, 2025), sendo a cidade que visitamos a líder em número de ocorrências. Um vírus até então presente na região amazônica chegava à Mata Atlântica. Lendo notícias mais antigas, soubemos também que, um ano antes, o Ministério da Saúde havia confirmado os dois primeiros óbitos por febre Oropouche no país (G1, 2024b).

O que era aquilo? De onde veio? Quais os sintomas e riscos? Como cuidar? Ao sermos afetadas por um vírus ainda pouco conhecido, fomos levadas a buscar mais informações sobre sua circulação, os contextos de sua emergência e as redes que o tornam perceptível ou invisível. A seguir, retomamos esse percurso, revisitando a trajetória do Oropouche e os modos pelos quais ele vem sendo narrado e inscrito nas políticas públicas e nos saberes científicos.

EM MEIO ÀS VIAS E VEIAS DO ANTROPOCENO: RIOS, FERROVIAS, RODOVIAS

Antes de receber o nome de um rio caribenho – o Rio Oropouche –, o vírus que passamos a hospedar em nossos corpos já percorria os fluxos de territórios tropicais. Circulava por meio de insetos, corpos de mamíferos silvestres, várzeas de rios e compostos de matéria orgânica, movendo-se por veias e outras vias úmidas. Foi isolado pela primeira vez, em 1955, do sangue de um trabalhador florestal residente em uma vila situada perto do Rio Oropouche, no arquipélago de Trinidad e Tobago. Esse rio foi, por décadas, rota de escoamento de açúcar e cacau das plantações coloniais do interior da ilha. Cinco anos depois, em 1960, o vírus foi isolado no Brasil, dessa vez do sangue de um bicho preguiça capturado na floresta amazônica durante a construção da rodovia Belém-Brasília (BR-010) (SILVA et al, 2025).

Poderíamos dizer que, na segunda metade do século XX, o vírus aprendeu a se mover cada vez mais rápido, amparado pelo ritmo das obras que cimentavam o "progresso". Cada estrada aberta, cada trilho de ferro assentado sobre território alagadiço, cada substituição de hidrovia por caminho de ferro ou asfalto, ampliava sua circulação e acelerava seus movimentos. Ele passou a operar também em zonas de contato onde ambientes silvestres e urbanos, matérias orgânicas e resíduos humanos se encontram. Seu fluxo não é mais coordenado apenas por ciclos hidrológicos, mas passa a se emaranhar criativamente com rotas logísticas criadas para expandir o acesso a áreas remotas, o extrativismo e o transporte de

mercadorias que alimentam o capitalismo. Nesse caminho, a feralidade do vírus vai produzindo o que Tsing nomeia de "descoordenação" (2022), configurando "designs não intencionais" em meio a grandes ações "desenvolvimentistas", tais como a construção de rodovias e demais vias para escoamento de "recursos naturais" extraídos ou cultivados em larga escala.

Uma dessas iniciativas foi a construção da Belém-Brasília, que fazia parte do plano de aceleração do desenvolvimento do governo Juscelino Kubitschek (1956-1961), conhecido pelo slogan "50 anos em 5", veiculando uma narrativa de modernização acelerada para o país por meio de grandes obras de infraestrutura, industrialização e, consequentemente, urbanização. Priorizava-se, então, a indústria automobilística, e, portanto, a construção de rodovias. Seguindo essa lógica, em menos de 3 anos, de 1958 a 1960, foram pavimentados cerca de 2000 quilômetros, cortando cerrado e floresta amazônica. "Arrombar a selva e unir o país de norte a sul", dizia Bernardo Sayão, engenheiro que, desde o Ministério da Agricultura, puxou a frente sul deste que foi o primeiro mega projeto rodoviário construído na região amazônica.

Curiosamente, a frente norte, saindo de Belém, foi coordenada por um médico sanitarista, Waldir Bouhid. Entretanto, não se sabe se foi a frente de Bouhid que isolou o Oropouche no Brasil pela primeira vez. Sabemos, sim, que foi sob o lema de "passar por cima da floresta" que a construção dessa grande via atravessou a biodiversidade e comunidades da região, consideradas como "obstáculos" a serem superados em nome do progresso e da integração nacional. O contato com o vírus e a contaminação vieram como uma das respostas. No ano seguinte à inauguração da rodovia, em 1961, foi registrada uma grande epidemia de febre Oropouche em Belém, com uma estimativa de 11.000 pessoas infectadas.

Seguindo o projeto do governo JK, em 1960 foram inauguradas Brasília, a nova capital cujo partido arquitetônico proposto por Lúcio Costa remete a um avião, e a Belém-Brasília. A rodovia ganhou o nome de Rodovia Bernardo Sayão, em homenagem ao engenheiro que faleceu pela queda de uma árvore em seu acampamento durante a construção da rota. Assim, carro e avião, símbolos da modernidade que aceleram nosso deslocamento no tempo-espaço para muito além do ritmo das viagens de barco nos rios que abundam na região, foram impulsionando a abertura de novas vias, aéreas e terrestres, rumo ao dito "progresso" da humanidade.

Ailton Krenak nomeia a "abstração civilizatória", que abre caminho à ideia de progresso, descolando humanidade e a natureza que passa, então, a ser vista como "recurso". Ele critica, ainda, a própria noção de "desenvolvimento sustentável". O que é preciso sustentar? A ideia de nós, seres humanos, nos descolarmos da terra, vivendo nessa abstração, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2022, p.22-23).

O modelo desenvolvimentista vem se mantendo, ainda que com diferentes contornos e adjetivos, desde a invasão do Brasil pela Coroa portuguesa até os dias atuais. Durante o governo da ditadura militar-empresarial de Médici, em 1970, iniciou-se em Altamira, no Pará, a construção da Rodovia Transamazônica (BR-230). Sob o lema "integrar para não entregar", o projeto priorizou a abertura da estrada e o assentamento de colonos, causando impactos e conflitos socioambientais significativos, além de surtos de diversas enfermidades. Entre elas, malária, febre amarela, leishmaniose, também transmitidas por mosquitos vetores.

FERALIDADES NAS VEIAS

As vias que se abrem com os impulsos capitalistas de expansão territorial para exploração produzem "feralidade", conceito sugerido por Tsing (2024) para descrever um estado em que seres mais-que-humanos passam a produzir "efeitos" inesperados e inapropriados (HARAWAY, 2013) quando colocados em relação abrupta com tecnologias e infraestruturas humanas. Uma condição em que os resultados esperados a partir dessas interações transcendem as intenções antes pensadas por humanos. A "feralidade" é um desvio, uma ação incontrolada e inesperada que tensiona a dicotomia selvagem/doméstico e não indica, necessariamente, efeitos positivos ou negativos nessa interação, mas é frequentemente percebida e qualificada como "inapropriada".

Apontando para uma descoordenação –ou um design não intencional que detona uma ocorrência feral–, os caminhos trilhados pelo vírus Oropouche se delineiam em associação à construção de infraestruturas que abrem as vias do Antropoceno. Seguindo Povinelli, entendemos que "o Antropoceno e seu conceito companheiro de mudança climática não devem ser vistos meramente como eventos geológicos e meteorológicos, e sim como um conjunto de turbulências políticas e conceituais que (...) estão agora acelerando o problema de como o liberalismo tardio vai governar globalmente a diferença e os mercados" (POVINELLI, 2023, p. 37).

Neste tempo, regido por uma marca significativa da ação humana na Terra, "em que o futuro da vida humana – ou de um mundo de vida humana – é colocado sob a pressão do aquecimento global, a ontologia emerge novamente como um problema central" (idem, p. 38). Assim, Povinelli aponta que, à medida que somos capturados pelas conflitantes "naturezas precárias e existenciais entrelaçadas", novos modelos, figuras e táticas conceituais se proliferam de modo "selvagem", deslocando figuras e táticas conceituais tanto do biopolítico como do necropolítico (idem, p. 39). Discutindo essas proliferações selvagens, que desafiam a ontologia, Povinelli pensa junto às figuras do deserto, do animista e do vírus.

Essas figuras nos ajudariam então a entender como se estabelece, hoje, uma geontologia em que outras formas de existência não apenas exigem ser incluídas em nossos entendimentos prévios acerca das qualidades do ser e da vida, mas passam a exigir também um deslocamento do que concebemos como Vida e Não Vida. Ou seja, Povinelli localiza essas figuras, táticas e discursos como sintomas e diagnósticos pelos quais o liberalismo tardio governaria "a diferença e os mercados em diferentes geografias sociais" (idem, p. 40). Podemos pensá-las, então, como "uma coleção de fantasmas governantes que, no liberalismo tardio de ocupação, existem entre dois mundos – o mundo em que as oposições dependentes da vida (*bíos*) e morte (*thánatos*) e de Vida (*bíos*) e Não Vida (*geo, meteoros*) são sensíveis e dramáticas" (idem, p. 41).

O vírus, ainda segundo Povinelli, envolve o imaginário do Terrorista: ele é "a figura daquilo que procura interferir nos arranjos atuais da Vida e da Não Vida e afirma ser uma diferença que não faz diferença, não porque tudo é vivo, vital e potente, nem porque tudo é inerte, replicante, imóvel dormente e duradouro" (idem: 45). Ele ignora e utiliza essa distinção a favor de divergências nas energias dos arranjos de existência, copiando, duplicando, seguindo dormente, ao mesmo tempo em que se molda continuamente às circunstâncias, testando estar-com outras existências. O vírus constitui, então, uma alteridade interna e política que faz com que "viver na vizinhança do vírus signifique habitar uma crise existencial" (idem, p. 47).

Embora o vírus do Oropouche já fizesse parte de ecologias complexas mais-que-humanas entre insetos, mamíferos, corpos d'água e matéria orgânica, foi apenas com sua entrada em corpos humanos vinculados a empreendimentos desenvolvimentistas que passou a ser investigado, observado e nomeado. Sua agência biológica e histórica (TSING, 2024) preexistia à sua nomeação, mas se insere num regime de visibilidade apenas quando força sistemas humanos a mobilizarem recursos, discursos e tecnologias para lidar com sua presença, descoordenando os arranjos pré-existentes. Passa a ser um agente que potencialmente desorganiza fluxos essenciais ao "desenvolvimento", desafiando o modo de "habitar colonial" (FERDINAND, 2022).

O maruim e o vírus Oropouche, além de se colocarem como perturbações (TSING, 2015) ao modelo de desenvolvimento de "ordem e progresso", passaram a operar conosco, também, forjando parentescos estranhos, em "simpoiese" (HARAWAY, 2023), fazendo-mundo-com nosso grupo de pesquisa e com a comunidade do Ilê. O vírus e seu vetor são seres mais-que-humanos que acabaram co-escrevendo nossa viagem de trabalho de campo, tornando-se atores que se impuseram como protagonistas (TSING, 2024) da nossa história, assumindo os papeis de desviar nossa posição de pesquisadoras e pesquisadores para objetos de pesquisa no Instituto Nacional de Infectologia da Fundação Oswaldo Cruz. Assim, a partir da contaminação, passamos a "ser-com" (DE LA CADENA, 2024) o Oropouche uma outra coisa, "não-somente" ou "muito mais" (idem) que um grupo de pesquisa em trabalho de campo em colaboração com a comunidade de um terreiro de candomblé.

PROJETAR A PARTIR DO ENVOLVIMENTO: DE VOLTA AO ILÊ

O Ilê Axé Omin Ota Odara nos conta de modos de "resistência de ecologia política" (FERDINAND, 2022) ao forjar, em sua construção e funcionamento, modos de envolvimento que contrariam as lógicas desenvolvimentistas típicas da modernidade. A história da casa começa em 2005, quando o Pai de Santo da Ialorixá, preocupado com a necessidade de um espaço próprio para suas coisas sagradas, propõe que ela procure um terreno em Cachoeiras de Macacu. A busca começa com a orientação de que a localização deveria ser em Cachoeiras e, também, ter relação direta com um curso d'água, um rio. Em 2006, Mãe Marlene encontra a terra. Inicia-se aí sua jornada de estruturação do local, que envolveu, entre outras coisas, o planejamento de um sistema de fornecimento de água, a construção de uma fossa e de um sumidouro. Cada detalhe desse processo, de acordo com a Ialorixá, é intrinsecamente relacionado à memória e à sacralização do espaço.

A casa, projetada sob orientações do seu Pai de Santo, nasceu de um planejamento cuidadoso. Embora originalmente prevista para ter dois andares, apenas um foi construído, dado o ritmo lento que caracteriza o trabalho. No Ilê, o projeto não se restringe à arquitetura, sendo, primeiramente, um projeto de paisagem. Ou melhor, de território. A vegetação ao redor da casa inclui plantas como o acocô, o jenipapo e o dendezeiro de Ogum, que configuram mais do que elementos naturais: são componentes de um equilíbrio sagrado, que vai além da lógica de uma paisagem planejada. "Todo verde é sacralizado", lembra a Ialorixá. Esse cuidado com o ambiente reflete uma relação emaranhada com o território. Ambiente e memória se entrelaçam, apontando para um modo de habitação

e vivência que não se baseia no desenvolvimento linear e no progresso, mas na atenção (INGOLD, 2000), na manutenção e no cuidado (MATTERN, 2025), na memória e no tempo espesso (HARAWAY, 2023).

O rio que corre ao fundo do terreno se coloca como elemento vital nessa trama de envolvimentos. A topografia local, com seu declive, assegura que suas águas não transbordem para o lado da casa, mesmo nas épocas de cheia: uma decisão de construção cuidadosa que destoa de urgências e protocolos que, muitas vezes, definem as práticas dos ambientes urbanos. Ao longo dos anos, o Ilê se tornou um local de encontro e de troca, não só entre pessoas, mas também entre seres humanos e mais-que-humanos, numa dinâmica de respeito mútuo e aprendizado contínuo.

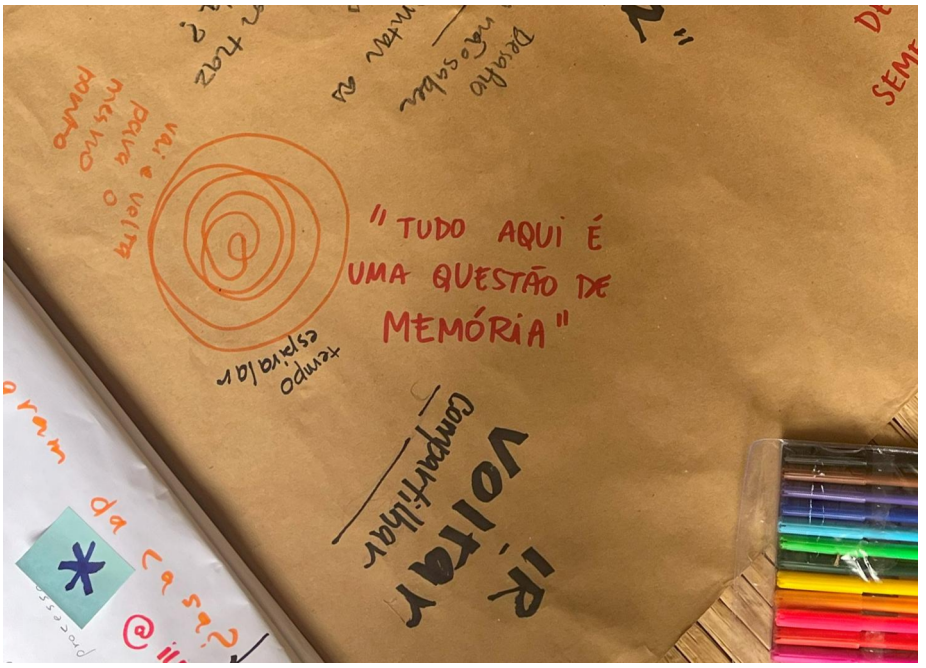


Figura 5 - Registros coletivos durante conversa no Ilê.
Fonte: acervo pessoal das autoras.

Na visita ao Ilê, não é apenas a estrutura física que chama a atenção, mas a história impregnada em cada canto. A Ialorixá conta que tudo ali "é uma questão de memória" (Figura 4). Segundo ela, o espaço está intimamente ligado ao processo de "encantamento". O encanto, em suas palavras, acontece por meio da fala, do toque, dos gestos. É ele que transforma o cotidiano da casa, que faz dela um espaço de acolhimento. A atenção à alimentação, a escuta entre mais velhos e mais novos, e as práticas de rituais diários, conformam um modo de convivência que escapa à lógica de eficiência e produção, oferecendo um território de resistência e adaptação. O cuidado se torna a base para a criação de um mundo de experiências compartilhadas. Em vez de um projeto baseado em uma visão de futuro distante, o Ilê se conforma no presente, marcado pela memória, pelo cuidado e pela adaptação constante a necessidades e desafios do território em que se situa.

CONTAMINAÇÃO E CUIDADO

Entendendo que as nossas experiências pessoais e coletivas, nesse caso, se confundem com o arcabouço teórico que apresentamos neste artigo, reunimos relatos das experiências em campo narradas por algumas de nós em seguida ao contágio. Se buscamos contrapor os conceitos de "envolvimento" e "desenvolvimento", é importante relatar que, ao perceber que diversas pessoas apresentavam sintomas semelhantes, uma rede de cuidado começou a se formar pelo grupo de WhatsApp criado, inicialmente, para compartilhar informes práticos sobre o curso. Em seguida à recomendação de profissionais do posto de saúde de Cachoeiras de Macacu para que procurássemos a Fiocruz, uma das integrantes do grupo entrou em contato com sua irmã, que trabalha na instituição, e recomendou que buscássemos o serviço conhecido como "malária-fone". A partir do primeiro telefonema, o grupo foi sendo encaminhado para o setor de infectologia da instituição, começando uma nova – e inesperada – etapa do trabalho de campo.

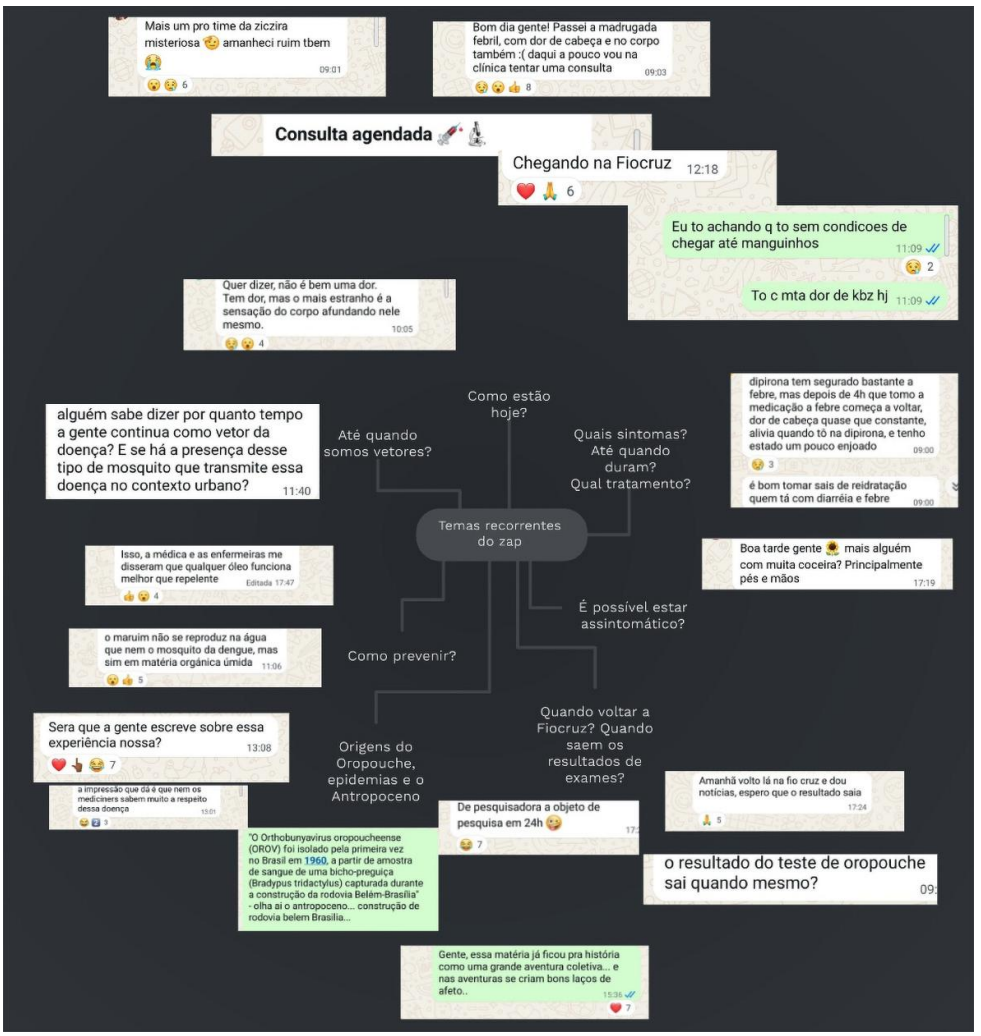


Figura 6 - Coleção de compartilhamentos de sintomas no grupo deWhatsApp do curso. Fonte: acervo pessoal das autoras.

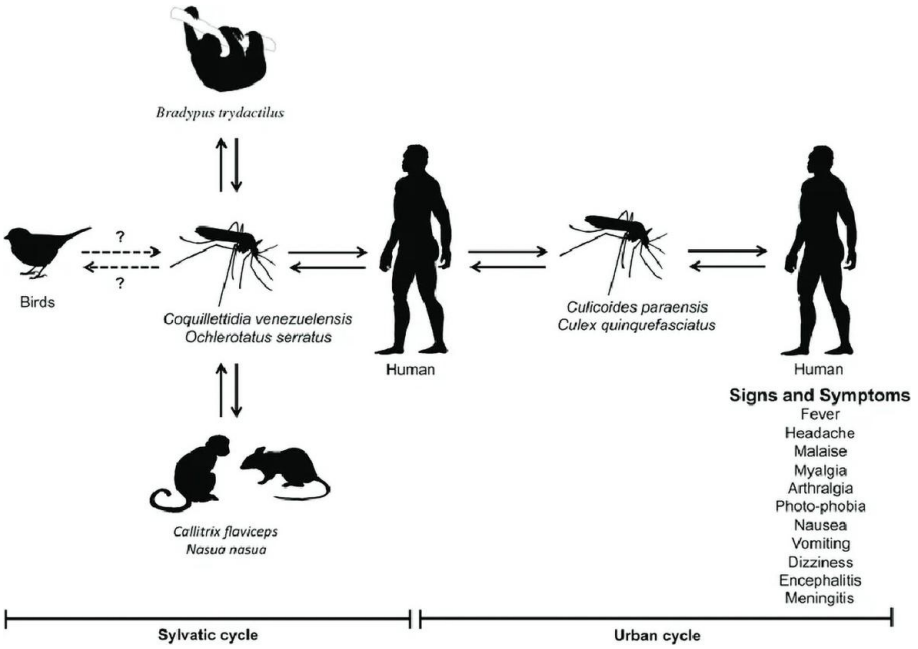


Figura 7 - Ciclo de transmissão do vírus Oropouche.
Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Transmission-cycles-of-Oropouche-virus_fig2_285730956

Relato 1

No último dia acordei com o corpo todo dolorido. Paradoxalmente, foi a noite em que dormi melhor! Antes eu estava dormindo do lado de fora do quarto, num tipo de varanda aberta, sem paredes nos separando da mata e dos mosquitos. Dentro do quarto – não sei se por causa do ventilador, do repelente de tomada ou da tela mosquiteira na janela – confesso que não senti os mosquitos e tive a melhor noite de sono. Fiz um alongamento pensando que a dor no corpo era só um desconforto muscular, mas senti os sintomas chegando e aumentando durante toda a manhã. Na hora do almoço, eu já estava me sentindo péssimo.

Com fraqueza e muita dor no corpo, e uma febre que não pára de subir mesmo tomando remédio, aguardo ansioso a hora de irmos embora. O motorista da universidade chega, dirigindo um micro-ônibus velho e sem ar-condicionado. Diz que que teve algum problema com a van que nos levaria de volta. O calor é absurdo! Carregamos todas as bagagens para o ônibus, que não tem onde estacionar na sombra e fica nos esperando embaixo do sol quente. A viagem começa e deve durar umas duas horas. Sinto minha respiração quente, o corpo mole. Paramos para comprar água, preciso me hidratar. Além disso, uso uma garrafa de um litro e meio de água gelada para molhar a cabeça e a nuca na tentativa de aliviar o calor. Já estou com 40 graus de febre, mesmo tendo tomado dois remédios diferentes. Me sinto cada vez pior. Vejo um pronto-socorro ou emergência e penso em pedir para parar. Não sei se foi real ou alucinação.

Chegamos no Rio e outro motorista me leva em casa com o carro da universidade. Deixei as coisas, tomei banho e fui pra UPA de Botafogo. Lá uma jovem médica me atende. Explico os sintomas e digo que existe suspeita de ser Febre Oropouche. Ela não conhece a doença, mas pede um exame de sangue. Tomei soro na veia e remédio para febre. Depois de um tempo aguardando, levei o resultado do exame de sangue para a médica – que agora é outra. Ela também não sabe o que é Oropouche, diz que nunca ouviu falar.

Recebo alta e volto pra casa. Me sinto melhor, a febre foi controlada e consigo dormir bem. Só no dia seguinte conseguiríamos atendimento para o grupo na Fiocruz.

Relato 2

Senti febre por alguns dias, dores de cabeça, tontura, manchas avermelhadas pela pele e uma fadiga que consigo lembrar e descrever como uma sensação de implosão, como se meu corpo quisesse implodir para dentro de si. A cada sintoma novo, retornava ao Pronto Socorro para exames e consultas. Ali, me fizeram alguns testes rápidos para dengue (sempre negativos) e vários hemogramas em busca do número de plaquetas e leucócitos para tentar compreender em que etapa da virose eu estava e, sobretudo, se haveria algum risco hemorrágico ou de contágio.

Depois que voltamos ao Rio, com o restante do grupo apresentando os mesmos sintomas, organizamos por WhatsApp o contato com a Fiocruz. Preenchemos um formulário prévio às consultas médicas presenciais descrevendo tempos, intensidades e detalhes dos sintomas. Chegamos em grupo e fomos tratadas como grupo dentro das salas e corredores do Instituto Nacional de Infectologia Evandro Chagas (INI), desde a triagem, passando pelas salas dos consultórios médicos, até os laboratórios de coleta de amostras.

Enquanto repetia detalhadamente a história dos sintomas para mais uma pessoa, fui flagrada pela palavra “pesquisadora” em seu crachá. Fiquei surpresa, mas ainda sem compreender a dimensão da inversão que se colocava ali. Recebemos potes para urina e saliva e aguardamos sermos chamadas para a coleta de sangue. Ficamos na recepção do laboratório segurando os potinhos cheios de urina e saliva numa situação um tanto cômica com nossos fluidos à mão e à mostra.

...

Rapidamente, logo em seguida ao nosso retorno ao Rio, formou-se, então, uma rede de acompanhamento e atenção em relação ao surto de Oropouche que acometeu praticamente todo o grupo. Formulários, agendamentos, idas à Fiocruz, consultas, conversas com médicas e pesquisadoras, exames, coleta de fluidos corporais e trocas de informações passaram a fazer parte de nossa rotina diária. Passamos de pesquisadores a pacientes, agora acompanhados pela equipe de médicos-pesquisadores do INI. Mas, também, como um grupo que se acolhia na partilha das preocupações, pesquisas e sintomas, transformando-nos em um coletivo de pesquisa e cuidado.

Coletivamente afetados pelo contágio com a febre Oropouche, fomos levados a dar atenção diária aos cuidados que cada uma de nós demandava, e esse se transformou no principal tema de nossas interações no mês seguinte ao contágio. Para Ingold (2020), o cuidado está diretamente relacionado com a sintonização da atenção e a habilidade de resposta, ou, em seus termos, correspondência. Então, cuidar implica na responsabilidade de atender e corresponder. Uma responsabilidade que recaiu sobre nós. De um grupo de pesquisadores, subitamente nos vimos transformados em um grupo de pacientes e pesquisados. Uma vez que “o cuidado não implica apenas ouvir o que os outros têm a nos dizer, mas também responder apropriadamente” (INGOLD, 2020, p. 49), o processo de acompanhamento clínico no INI, bem como nossas trocas diárias no grupo de Whatsapp, ampliou o escopo de nossas interações, transformando-nos em um grupo não somente de pesquisa e ensino, mas também de cuidado, o que não deixa

de apresentar, também, componentes educacionais. Fomos levados a uma "prática de exposição e atenção" (INGOLD, 2020, p.87) que forjou outras modalidades de sintonização, aprendizado e cuidado entre nós e em nossa relação com os territórios do Ilê, da universidade e da Fiocruz.

Praticar a observação participante é, assim, passar também por uma educação, uma vez que implica necessariamente nossa associação em correspondência àqueles entre os quais estudamos. Compreendem-se aí o Ilê, sua comunidade humana e mais-que-humana, e também aqueles que não imaginávamos estar ali entre nós, como o arbovírus da febre Oropouche trazido pelos maruins. "Nunca no controle da situação, sem saber o que um dia trará, o observador antropológico participante é vulnerável, em grande parte à mercê dos acontecimentos que se desenrolam, e sempre dependente da improvisação" (INGOLD, 2020, p. 87). Praticamos, então, a observação participante de um modo radicalmente alterado pela imposição da presença do arbovírus em nossos corpos.

Na perspectiva ingoldiana, as dimensões éticas do cuidado – a saber: a obrigação responsiva que a necessidade de cuidar impõe – envolvem aspectos diretamente relacionados à educação, tais como o cultivo das capacidades de observar, ouvir e responder. Assim, a atenção que o cuidado com nossa condição clínica demandou nos levou, de outro modo, a processos de aprendizado e atenção, agora violentamente atravessados pelo contágio pela febre Oropouche. Se educação é sobre atenção, ou seja, se o propósito da educação "é nos atrair para uma correspondência com o mundo ao nosso redor" (INGOLD, 2020, p. 51), uma vez expostos ao arbovírus, fomos forçados a atentar para o que nos rodeava de um outro modo, agora determinado pela feralidade (TSING, 2024) imposta pela presença dos maruins vetores da febre Oropouche em Cachoeiras de Macacu, que transformou nossas relações e nossas corporalidades, ali, recompostas pela contaminação trazida até nós pelo maruin.

Com a "feralidade" (TSING, 2024) e a "simpoiese" (HARAWAY, 2023) impostas pelo "novo" vírus que se introduziu, nossos corpos se tornaram territórios de pesquisa e de cuidado, atravessados pelo vírus, e, também, pelo aparato técnico da clínica e da pesquisa medica. Encher tubos de ensaio com sangue, aferir a pressão: veias, rios e vias do Antropoceno. De repente tudo confluiu, o campo se alargou até o Rio de Janeiro, mesmo que de um modo aparentemente bastante distinto, invertido. A rotina do grupo passou a incluir idas a Manguinhos, no INI. "Oi, eu sou mais uma pessoa do grupo que estava em Cachoeiras de Macacu. Queria testar pra Oropouche." A atendente cuidadosa encaminhava cada um que aparecia para a fila da triagem e checagem de sinais vitais, depois para o laboratório. "Poderia encher esses 2 potes de urina, 2 de saliva..." Sentávamos perto de nossos colegas segurando potinhos de fluidos corporais, aguardando a enfermeira chamar para mais baterias de consultas-exames-investigações.

A doença aponta, ainda, para desigualdades estruturais na priorização de respostas em saúde pública. Ao atravessar nossos corpos, o vírus não apenas nos obrigou a suspender a proposta de produtividade acadêmica, como também instaurou uma crise existencial partilhada, expondo a fragilidade e a potência dos modos de vida que insistimos em compor. Tendo que interromper tudo o que tínhamos planejado para enfrentar as coisas que se impuseram no meio do nosso caminho, passamos a ser um corpo coletivo com o vírus. Forjou-se, assim, uma comunidade de relações entre mundos que, até nossa estadia no Ilê, pareciam não ter nada em comum, mas que, a partir daquela semana, passaram a ter que acolher a presença uns dos outros: nós, pesquisadoras e estudantes de um programa

de pós-graduação em design, a comunidade de um terreiro de candomblé, o arbovírus, e a equipe médica do INI, na Fiocruz.

Essa zona de contato nos colocou em um “chão incomum” (DE LA CADENA, 2024, p. 494). Um acontecimento que “permite que aqueles que não têm nada em comum, no entanto, acolham a presença uns dos outros, para atentar e responder uns aos outros e, ao fazê-lo, formar uma comunidade de relações” (INGOLD, 2020, p. 60) constitui o que Stefano Harney e Fred Moten denominam de "sobcomuns": uma zona sujeita a tremores, em que somos levados a sentir que perdemos o caminho, que nos desviamos do caminho, uma zona em que “tudo parece estranhamente fora do comum” (INGOLD, 2020, p. 61). Nessa perspectiva, o campo “não é outro senão um sobcomum” (idem, p. 88): “um tipo de comportamento ou experimento contínuo com e no antagonismo geral” (MOTEN, HARNEY, 2024, p. 129).

Afinal, o sobcomum forja uma espécie de abertura em que passamos a ser afetados, despossuídos e possuídos pelos outros. Um desassentamento sobcomum que está sempre lá, mesmo que relutamos em admitir isso. O maruim, vetor do arbovírus do gênero Orthobunyavirus, trouxe-nos de modo violento a obrigação de atentar para as descoordenações ferais (TSING, 2024) socionaturais ou ambientais que se proliferam entre nós, agora reconformados enquanto outros humanos, contaminados pelo vírus. A abertura à sobcomunhão a que fomos submetidos a partir da contaminação pelo vírus da febre Oropouche levou nossa experiência de pesquisa a outras materialidades que trazem consigo múltiplas implicações, que, agora, nos obrigam a atentar, notar, e responder.

SUPERAR O ANTROPOCENO?

A Febre Oropouche não foi apenas um efeito colateral inconveniente e imprevisto na nossa jornada de pesquisa. Ela se impôs como uma manifestação daquilo que Stengers (2015) chama de “intrusão de Gaia”, ou o que Ferdinand (2022) prefere denominar como “intrusão de Ayiti”, um tipo de evento que nos força a confrontar as consequências do Antropoceno. Para Ferdinand, a “hipótese Ayiti” propõe a Terra como “base de um mundo cujos sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera estejam em arranjos intrínsecos com as dominações coloniais, raciais e misóginas dos humanos e não humanos, bem como com as lutas contra tais dominações”. Reconhecer a intrusão de Ayiti seria, então, reconhecer também o que ele chama de “imbricação ecológico-política da constituição colonial da modernidade nas maneiras de habitar a Terra, colocadas em causa na crise ecológica” (idem, pp. 205-206).

Se Gaia ou Ayiti podem ser pensadas como agenciamentos de processos materiais, dinâmicos e interconectados, elas se intrometem em nossas práticas e, aqui, neste caso, também nos nossos corpos. Lembram-nos, assim, da intensidade das relações entre humanos e mais-que-humanos, exigindo que nos indaguemos sobre nossa responsabilidade (ou habilidade de resposta, como propõe Haraway) frente a efeitos imprevistos e muitas vezes incontroláveis. Então, “a intrusão de Ayiti vem lembrar que não se poderá enfrentar a crise ecológica e restabelecer coletivamente uma relação matricial com a Terra sem se desfazer da constituição colonial da modernidade” (FERDINAND, 2023, p. 270). Para ele, “Ayiti encarna o emaranhamento de processos ambientais e das configurações sociais e políticas que abalam a marcha capitalista e o controle totalitário dos

mercados financeiros globais". Ayiti seria também, então, o nome de uma luta em curso, que visa "abrir um mundo e restabelecer uma relação matricial com a Mãe Terra" (idem).

A intrusão de Ayiti não se apresenta, neste nosso relato, como metáfora, mas como uma vivência concreta que atravessou radicalmente nossos corpos e, por conseguinte, nossa experiência de pesquisa e co-laboração (DE LA CADENA, 2024) com o Ilê. Ou seja, como mais uma figura que nos ajuda a pensar aquilo que vivemos em fevereiro de 2025, em Cachoeiras de Macacu. Enquanto pesquisadoras, fomos acometidas por uma experiência singular durante o curso que se iniciava com um período de trabalho de campo em um terreiro de candomblé. Ao entrarmos no território do Ilê para fins de pesquisa e co-laboração, fomos picados pelos maruins. Adoecemos. Tivemos dores, febres, enjoos e muitos outros sintomas, por semanas e até meses. Fizemos inúmeras consultas médicas, exames laboratoriais. Tivemos que adaptar nossas rotinas para essa nova condição. Tornamo-nos, inesperadamente, não apenas sujeitos em trabalho de pesquisa em campo, mas, também, objetos de pesquisa médica, atravessados por múltiplas camadas de contágio, contaminação e cuidado, de diversas maneiras.

Essa vivência, marcada pela intrusão do vírus e pela nossa vulnerabilidade diante dele, escancara um ecossistema em constante re-adaptação, conduzindo-nos diretamente ao que alguns autores têm denominado de Antropoceno. Se Gaia ou Ayiti se manifestam como uma nova maneira de experimentar o espaço (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014), Antropoceno designa um novo tempo do tempo, "uma nova experiência da historicidade" (idem, p.111). Esse tempo, caracterizado pelas ações humanas e pelas políticas de progresso e desenvolvimento, moldou ecossistemas e climas de forma que uma reversão (ou superação) se tornou improvável, impossível, inviável.

Assim, quando pensamos nossa experiência à luz da discussão em torno do termo Antropoceno, não há como pensar em algo que possa ser superado, mas, sim, em uma experiência radical que nos contamina e nos transforma de modos irreversíveis. Assim como Nastassja Martin (2021) se viu transformada pelo encontro com o urso, se viu subitamente miêdka. Gaia ou Ayiti podem ser pensadas como uma transcendência intrusiva e incontornável em nossas histórias. Ayiti e Gaia se materializam, impondo que fiquemos com o problema perante a prerrogativa vã de tentar escapar do que elas anunciam com sua intrusão.

Como propõem Danowski e Viveiros de Castro (2014) seguindo Isabelle Stengers, é a partir da constatação de que estamos diante de um evento que põe nosso mundo em perigo que precisamos "parar para pensar" nas ações (ou não-ações) e suas consequências diretamente relacionadas a "nós" – entidade que também deve ser ressignificada, ressituada politicamente. Diante da crise ecológica global, especialmente do aquecimento global antropogênico, Ayiti nos confronta não como uma entidade viva ou mitológica, mas como um evento intrusivo que exige que paremos para pensar: pensar nas consequências da ação humana e repensar a constituição desses "nós" cosmopolíticos que nos obrigam a atentar e a responder ao que nos atravessa e nos altera.

Nessa experiência, nos vimos diante de algo que não pode ser superado, algo que se impõe, em nós, como insuperável (DE LA CADENA, 2023, p. 495). Pensando-com essa nossa vivência, não vislumbramos nenhuma "superação" possível para o Antropoceno, mas, sim, a obrigação de uma convivência cosmopolítica com as causas e consequências desse tempo estranho.

Em última análise, a superação do Antropoceno significaria a eliminação do próprio "antropos", ou seja: da humanidade como espécie. Se esta não é uma possibilidade que nos dispomos a assumir, a proposta de "superar" se torna tão inócua quanto impossível, pois se trata de uma contradição em termos. Como também Danowski e Viveiros de Castro atestam, "o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra" (2014, p. 16).

O que vivemos a partir do trabalho de campo foi uma experiência radical dos efeitos dessas proposições teóricas, e das contínuas contradições que elas descrevem. O Ilê é compreendido pelas pessoas que o mantêm e frequentam como espaço de cura e cuidado, um território onde se operam relações entre corpos, plantas, elementos e forças que sustentam a vida. No entanto, também é um espaço diretamente afetado pelas dinâmicas do Antropoceno, que ali se manifestam de formas sutis e persistentes.

A goiabeira presente na casa, de importância simbólica, ritual e medicinal, está envolvida numa situação que evidencia essa tensão: os frutos que caem da árvore se tornam muito atrativos à fêmea do inseto maruim, que procura locais com bastante matéria orgânica e umidade para depositar seus ovos (FIOCRUZ, 2024). No entanto, a Ialorixá informa que a goiabeira não pode simplesmente ser removida: ela participa dos ciclos do Ilê, fornece madeira para os aguidavis utilizados nas cerimônias, e sua poda precisa obedecer ao calendário lunar e às tradições locais. Mesmo quando perde suas folhas em resposta à morte de alguém próximo, ela não morre: permanece em suspensão, como o próprio Ilê, entre o cuidado e o risco, a cura e a contaminação.

Perante impasses como esse, a profilaxia não pode ser entendida apenas como uma ação técnica, restrita à proteção dos corpos humanos. Passa, também, pela escuta dos ritmos do território e da manutenção dos vínculos entre as espécies que compõem o Ilê como um organismo ampliado. A aplicação de óleos que evitam a picada dos maruins, por exemplo, é uma solução paliativa que não dá conta da complexidade do problema. Como, ainda, no caso da amoreira – que guarda a entrada da casa, mas não pode ser podada a qualquer tempo –, o enfrentamento desses impasses exige considerar as funções das plantas como agentes biológicos, mas também cosmopolíticos (STENGERS, 2018).

Nesse sentido, quais são nossas possibilidades, enquanto seres humanos dispostos a assumir uma postura atenta e responsiva, acompanhada de propostas de relações interespécies (HARAWAY, 2023), assembleias (TSING, 2022) e gestos de confluência (SANTOS, 2023) que possibilitem modos regenerativos de não apenas "habitar o mundo", ou "estar no mundo", mas de "ser mundo"? Esses modos possíveis de associação não podem ser considerados como uma promessa de "superação", mas sim de refúgio para a convivência em meio à diferença, de envolvimento com os processos que, sendo mundo, infligimos enquanto espécie.

Haraway (2016) fala de "response-ability" — uma habilidade de responder que não é reativa, mas situada, relacional e atenta aos emaranhamentos entre espécies e modos de fazer. Trata-se de cultivar formas de atenção e cuidado que reconheçam a responsabilidade compartilhada por mundos comuns e por futuros possíveis.

Complementarmente, Tsing (2022) nos convida a pensar as "assembleias polifônicas" como encontros precários e contingentes entre formas de vida, materiais e forças, que coabitam sem garantias de estabilidade, mas com potencial de habitabilidade. Nessas assembleias, não há centralidade humana nem promessa de consenso, mas uma abertura ao inesperado e à colaboração entre diferentes existências. Essa perspectiva nos

convoca a praticar a arte de viver e morrer com responsabilidade em um mundo danificado — não como solução, mas como compromisso ético com o que ainda pode emergir.

Não se trata de um pensamento binário, mas de um pensamento fronteiriço. Nunca vamos atravessar para o lado do humanismo, mas também nunca vamos querer que o humanismo atravesse para o nosso lado. Também não queremos que ele deixe de existir. Queremos que haja respeito e diálogos de fronteira. A humanidade está aí, não vamos matar a humanidade. Mas como vamos nos relacionar com ela? Estabelecendo fronteiras. Pode ser que, no futuro, como a fronteira é um território movediço, elástico, a gente avance quando eles recuarem, ou pode ser que a gente recue quando eles avançarem, mas sem chegar ao limite. Nós pensamos na circularidade, quebrando o monismo, a dualidade e o binarismo (SANTOS, 2023, p.31).

Habitar o Antropoceno (MOULIN et al., 2022) implica aprender a conviver com suas contradições e efeitos, recusando a ideia de que o futuro se resolverá em soluções totalizantes. Como mostrou nossa experiência com o Oropouche, os sintomas desse tempo não são metáforas, mas condições materiais, sensoriais e cosmopolíticas. Febres, fadiga, incertezas diagnósticas e tramas de cuidado improvisadas são expressões concretas de um mundo onde humanos, vírus, florestas e infraestruturas estão emaranhados. Viver com atenção é reconhecer que não se trata de evitar a contaminação a qualquer custo, mas de sustentar modos de vida possíveis a partir das implicações do contato – ainda que incômodo – com essas presenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que desdobramentos e consequências esse processo pode trazer para o fazer pesquisa em design? Ingold (2020) nos lembra que o aprendizado acontece, em grande medida, por contaminação, atestando seu aspecto relacional e transformativo, baseado no envolvimento direto com o mundo. Contrapondo a ideia genérica de educação como transmissão de conteúdos, o autor defende uma pedagogia do envolvimento, entendendo a contaminação como um efeito inevitável (e desejável) de se estar em relação: envolver-se, afetar e ser afetado, deixar de lado a pretensa neutralidade.

Ao vivenciar de modo tão intenso a experiência de campo no âmbito do curso “Fazer e habitar para além do desenvolvimento”, passamos da proposição inicial de colaboração entre espaços de produção de saberes e conhecimentos que historicamente vêm sendo compreendidos como distantes – a universidade e o Ilê –, para ir além, vendo-nos radicalmente emaranhados com as múltiplas dimensões dessa experiência marcada pelas noções de contaminação, cuidado e envolvimento. A contaminação, tanto pelo vírus quanto pela experiência coletiva no trabalho de campo, produziu uma alteração radical em diversos de nossos corpos, forçados a desacelerar, afetados por sintomas que, ainda hoje, vêm e voltam, como em uma montanha-russa sem fim. Assim, o contágio por Oropouche impactou toda a dinâmica do grupo de pesquisa que embarcou nessa proposta de “co-laboração com cuidado” (DE LA CADENA, 2024) com o terreiro de candomblé.

A experiência produziu uma outra presença nossa no mundo. De pesquisadoras e pesquisadores em design e antropologia, passamos a colaborar com um grande protocolo de pesquisa em infectologia. Agora, na

ambivalente e divergente posição emaranhada de sujeitos e objetos de estudo e de cuidado.



Figura 8 - Coleção de registros de idas à Fiocruz: de pesquisadoras a pesquisadas. Fonte: acervo pessoal das autoras.

De modo imprevisto, impensável, desconfortável, incômodo e insuperável, sustentando modos de vida possíveis nesse tempo estranho, colocamos em prática um tipo de colaboração que envolve não somente um "fazer-com", mas também um "ser-com" (DE LA CADENA, 2024), sendo o emaranhamento e a contaminação elementos constitutivos deste processo. Sem eles, como argumentam Ingold e Tsing, não haveria possibilidade de vida: "Colaboração significa trabalhar por meio das diferenças, o que leva à contaminação. Sem colaborações, todos morreríamos" (TSING, 2022, p. 73).

Nesse cenário, design entrou não como veículo de encaminhamentos de inovação ou solução, mas como mais uma prática de atenção, sustentação e partilha. A partir dessa experiência, a perspectiva de "fazer design" se mescla às necessidades do Ilê, para onde fomos na intenção de co-laborar. Observar, viver, compreender a temporalidade, as potencialidades e as restrições de projeto colocadas por entes além de humanos presentes no terreiro passam a constituir um pensamento que busca, ao invés de "trazer soluções", se integrar ao espaço-tempo diferenciado que constitui a casa de santo. Fazer pesquisa em design passa, então, a ser "ser-com", "compor". Ao mesmo tempo é, ainda, "fazer-com", e não mais "fazer-para" ou "a partir" das demandas que vêm do Ilê, e também de Ayiti, que se apresenta intrusiva, implacável, e estranhamente envolvente.

Trata-se de se tornar compartilhante, como propõe a imagem do rio de Antônio Bispo dos Santos, aceitando confluir por meio dos encontros: "Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece" (2023, p.04). Foi nesse sentido que o Ilê e nosso grupo de pesquisa, mesmo diante dos impasses do Antropoceno, permaneceram como um espaço de envolvimento e cura: não pela eliminação das ameaças, mas pelo cuidado contínuo de relações, ritmos e saberes capazes de manter a vida em sua complexidade.

Com Marisol De la Cadena, podemos pensar o evento do contágio no Ilê como um "momento cosmopolítico" (2024, p. 487) que propõe uma "alterpolítica, capaz de ser algo outro em relação à política apenas moderna. Uma alterpolítica seria, por exemplo, capaz de alianças ou antagonismos com aquilo que a política moderna expulsou de seu campo" (idem, p. 488). Um desentendimento ontológico que emerge de práticas que fazem mundo divergirem mesmo quando eles continuam a produzir conexões entre si" (idem). Assim, o momento em que passam a coexistir as práticas divergentes - as nossas enquanto pesquisadores em aliança com a comunidade do Ilê, e

aquelas do maruim infectado pelo arbovírus - provoca uma alteração em relação ao que todos os envolvidos eram anteriormente ao encontro. Recompomos-nos, assim, enquanto diferentes, divergentes, e, ao mesmo tempo, convergentes e correspondentes.

Podemos pensar também, com Ferdinand (2022), na reviravolta produzida por nosso encontro com os maruins e o arbovírus que eles carregavam. Um conjunto de movimentos que permitiu o encontro, em que fomos levados a forçosamente estabelecer relações sobcomuns com esses outros, inesperados. A política do encontro que se forja em nossa visita ao Ilê em fevereiro de 2025 promove uma reviravolta em nossas atividades acadêmicas, mas também em nossas vidas, o que nos leva a pensar o que estava em jogo naquela experiência a partir de outros termos e, sobretudo, de outras intensidades de envolvimento, contaminação, correspondência, aprendizado e cuidado.

Tornamo-nos outros, agora radicalmente emaranhados com o vírus, que segue forjando sintomas em nossos corpos, acompanhados e observados pelos médicos e pesquisadores que investigam a febre Oropouche no INI. Recompostos com o vírus, agora vivemos em associação simpoiética com ele, tornando-nos "espécies companheiras" (HARAWAY, 2023) envolvidas em estranhos parentescos. Essas alianças interespécies, que nos levam a pensar outras questões, ou a observar as questões de pesquisa em outros termos, são, sobretudo, "alianças de incômodos" (FERDINAND, 2022, p. 251).

Como honrar essas alianças a que fomos forçosamente e violentamente levados, pensando nas relações entre design, territorialidades, materialidades, corporalidades, técnicas e a tempestade ecológica do Antropoceno, com e a partir do Oropouche? Como vislumbrar as possibilidades de abertura de um horizonte de mundo em composição ao Oropouche? Não para sucumbir à vulnerabilidade que a contaminação impôs aos nossos corpos, mas para aprender a cuidar das fraturas que a tempestade estabelece. Não para sucumbir, mas para aprender a enfrentar a tempestade que nos obriga a prestar atenção e a cuidar.

Talvez o principal que esse encontro inusitado permite, ou provoca, é nos fazer pensar. Pensar a partir do que o contágio empírico com o vírus nos impõe, com as potencialidades cosmopolíticas especulativas que essa aliança incômoda enseja. Pensar e escrever na presença, ou em composição com o vírus, nos obriga a responder de outro modo às questões que inicialmente nos levaram à colaboração com o Ilê. O insuperável do emaranhamento provocado por este encontro, que cria e ao mesmo tempo impossibilita uma comunidade, abre, contudo, segundo De la Cadena, uma potência criativa na divergência, forjada em meio à trama complexa entre desentendimento e entendimento. Uma outra vida, ou cosmovida (DE LA CADENA, 2024, p. 498), que talvez possa apontar para "uma política que, em vez de exigir a univocidade, seria sustentada pela divergência" (idem). A presença do Oropouche, que insiste em não obedecer a nenhum comando, alterando como quer nossas existências e nossas experiências desde então, nos incita, assim, a práticas de aprendizado e cuidado diferentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANASTASSAKIS, Zoy. Confluências e entremeios no fazer design com antropologia. **Revista Estudos em Design**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 33-44, 2024. Disponível em: https://estudosemdesign.emnuvens.com.br/design/article/view/1974. Acesso em: 09 jul. 2025.

CBN. Rio de Janeiro tem quase 700 casos confirmados de febre Oropouche. CBN, São Paulo, 28 mar. 2025. Disponível em: https://cbn.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2025/03/28/rio-de-janeiro-tem-quase-700-casos-confirmados-de-febre-oropouche.ghtml. Acesso em: 09 jul. 2025.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos. Tradução de Caroline Nogueira e Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

FERDINAND, Malcolm. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FIDALGO, Elaine Cristina Cardoso; PEDREIRA, Bernadete da Conceição Carvalho Gomes; ABREU, Marcelo Bueno de; MOURA, Iuri Barroso de; GODOY, Mário Duarte Pinto. Uso e cobertura da terra na bacia hidrográfica do Rio Guapi-Macacu. Rio de Janeiro: Embrapa Solos, 2008. 31 p. (Documentos/Embrapa Solos, 105). Disponível em: https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/340064. Acesso em: 09 jul. 2025.

FIOCRUZ. Conheça o maruim, vetor principal da febre Oropouche. Fiocruz, Rio de Janeiro, 06 ago. 2024. Disponível em: https://www.ioc.fiocruz.br/noticias/conheca-o-inseto-culicoides-paraensis-vetor-principal-da-febre-oropouche. Acesso em: 05 mai. 2025.

G1. Febre Oropouche: Brasil tem as primeiras mortes no mundo. Jornal Nacional, Rio de Janeiro, 25 jul. 2024. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2024/07/25/febre-oropouche-brasil-tem-as-primeiras-mortes-no-mundo.ghtml. Acesso em: 05 mai. 2025.

GATT, Caroline; INGOLD, Tim. From description to correspondence: anthropology in real time. In: GUNN, Wendy; OTTO, Ton; CHARLOTTE-SMITH, Rachel (org.). Design Anthropology: Theory and Practice. London: Bloomsbury, 2013. p. 139-158.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. (org.). Cultural Studies. New York: Routledge, 1992. p. 295-337.

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

INGOLD, Tim. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. On human correspondence. Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 23, n. 1, p. 9-27, 2017.

INGOLD, Tim. Antropologia e/como educação. Petrópolis: Vozes, 2020.

INGOLD, Tim. Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura. Petrópolis: Vozes, 2022.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. Organização de Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MATTERN, Shannon. Maintenance and care. Places Journal, nov. 2018. Disponível em: https://placesjournal.org/article/maintenance-and-care/. Acesso em: 09 jul. 2025.

MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington (org.). Habitar o Antropoceno. Belo Horizonte: BDMG Cultural/Cosmópolis, 2022.

POVINELLI, Elizabeth A. Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

ROSA, Jorge Fernando Travassos da; SOUZA, William Marciel de; PINHEIRO, Francisco de Paula; FIGUEIREDO, Mário Luiz; CARDOSO, Jedson Ferreira; ACRANI, Gustavo Olszanski; NUNES, Márcio Roberto Teixeira. Oropouche virus: clinical, epidemiological, and molecular aspects of a neglected orthobunyavirus. American Journal of Tropical Medicine and Hygiene, v. 96, n. 5, p. 1019-1030, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Edilene da Costa; ALVES, Ana Paula da Penha; VALADARES, Renata de Mesquita; SILVA, Viviane Juliana da; ALVES, Luciana Tavares; SILVA, Tays Fernanda da; SILVA, Antonio Marcos da; SILVA, Fernanda Maria da; MELO, Maria Bernadete de; GONÇALVES, Leila Mara; SOARES, Rogério Ribeiro; SILVA, Hortência Maria Matias da; OLIVEIRA, Jáfia Andreza Gonçalves de; SILVA, Leonardo Benedito Flor da; VITOR, Gleice Kelle de Mendonça. Febre do Oropouche no Brasil: um framework integrado para abordagem epidemiológica, imunológica e terapêutica de uma arbovirose emergente e negligenciada. Revista Contemporânea, v. 5, n. 2, 2025.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

SZANIECKI, Barbara; ANASTASSAKIS, Zoy. Participating otherwise: more than southerning the world, designing in movement. In: The Routledge Companion to Design Research. 2. ed. London; New York: Routledge, 2023. v. 1, p. 299-309.

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

TSING, Anna Lowenhaupt; DEGER, Jennifer; KELEMAN SAXENA, Alder; ZHOU, Feifei. Field Guide to the Patchy Anthropocene: The New Nature. Stanford: Stanford University Press, 2024.