Horizontes Antropológicos

46 | 2016
Tecnologias de Governo

Antropologia entre o inesperado e o inacabado: entrevista com João Biehl

Patrice Schuch

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/horizontes/1396
ISSN: 1806-9983

Editora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

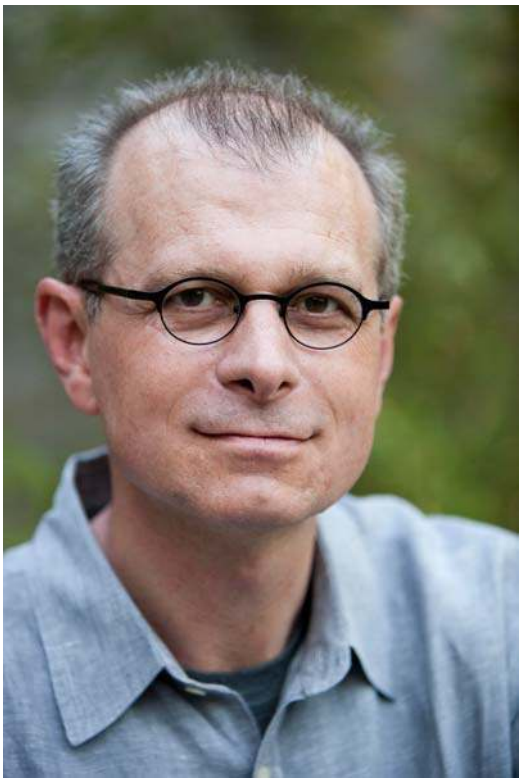
Edição impressa
Data de publição: 31 Julho 2016
Paginação: 389-423
ISSN: 0104-7183

Refêrencia eletrónica
Patrice Schuch, « Antropologia entre o inesperado e o inacabado: entrevista com João Biehl », *Horizontes Antropológicos* [Online], 46 | 2016, posto online no dia 31 julho 2016, consultado o 19 abril 2019. URL : http://journals.openedition.org/horizontes/1396

© PPGAS

ANTROPOLOGIA ENTRE O INESPERADO E O INACABADO: ENTREVISTA COM JOÃO BIEHL

Patrice Schuch*
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil



João Biehl (foto: Torben Eskerod).

* Contato: patrice.schuch@gmail.com

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 389-423, jul./dez. 2016
http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200014

No artigo "Carta a um crítico severo", Gilles Deleuze (1992) destaca sua tentativa de traçar a escrita como um fluxo e não como um código. Seu objetivo: sacudir algo, fazer com que algo se mexa. Nesse mesmo texto, Deleuze aponta também que existem duas maneiras de se ler um livro: podemos considerá-lo uma caixa que remete a um dentro, procurando então seu significado ou significante e a nossa tarefa seria de comentar, interpretar, pedir explicações e escrever o livro do livro, infinitamente. A outra forma de ler um livro seria considerá-lo como uma máquina a-significante, onde a única questão seria: "isso funciona, e como é que funciona? Como isso funciona para você?" (Deleuze, 1992, p. 16). Essa seria uma leitura em intensidade, onde não há nada a explicar ou interpretar. Deleuze sintetiza: é uma leitura do tipo ligação elétrica, que relaciona o livro imediatamente com o Fora, fluxo contra fluxo, máquina com máquinas, experimentações e acontecimentos.

Desejo reter aqui essa segunda forma de leitura para iniciar a apresentação da entrevista realizada com João Biehl numa terça-feira com frio ameno em Porto Alegre, no final de agosto de 2014. João é professor e pesquisador do Departamento de Antropologia na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, e autor de obras muito premiadas no campo da antropologia americana e que têm o Brasil como espaço de problematizações: *Vita: life in a zone of social abandonment* (Biehl, 2005, 2013c) e *Will to live: AIDS therapies and the politics of survival* (Biehl, 2007), além das coletâneas: *Subjectivity: ethnographic investigations* (Biehl; Good; Kleinman, 2007) e *When people come first: critical studies in global health* (Biehl; Petryna, 2013). A escolha do Brasil não parece ser aleatória: João é brasileiro, nascido em um pequeno município da serra gaúcha onde permaneceu até ir realizar seu doutorado em Berkeley, na Universidade da Califórnia, nos Estados Unidos e onde atualmente vive sua mãe, a quem visita regularmente juntamente com seu filho, Andre, e sua esposa, também antropóloga e parceira em algumas de suas publicações, Adriana Petryna.

Foi de Nova Petrópolis, na serra gaúcha, que João veio para, gentilmente, participar de uma "aula aberta" do curso de "Práticas de Governo, Cultura e Subjetividade", que eu estava ministrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UFRGS.[1] Boa parte da bibliografia

[1] Agradeço a Dirce de Christo, que realizou a transcrição da aula que compõe o material desta entrevista.

dessa disciplina, assim como outras que ministro para a graduação e pós-graduação em Antropologia e em Políticas Públicas, contava com artigos, capítulos e livros escritos por João Biehl. Na discussão de suas produções em outros cursos, usualmente ocorre um profundo engajamento dos estudantes com o debate proposto que consegue ir além dos próprios textos e suas definições conceituais e argumentativas; há também uma constante procura em realizar reflexões feitas a partir dos artigos com problemáticas emergentes de debate social e nem sempre tão visíveis às ciências sociais; por fim, é perceptível uma aproximação do tipo de uma ligação elétrica, afetiva e amorosa, do leitor com os personagens que João aciona na construção de suas narrativas: Catarina, Iraci, Oscar, Evangivaldo, Luís, Celeste, Rose, Edileusa, Dona Conceição, Tiquinho, etc. Nesse processo criativo que dá vida às suas etnografias através dos debates e engajamentos que suscita, nos tornarmos outros, um pouco Catarina, um pouco Evangivaldo, um pouco João.

Não foi diferente o que aconteceu na aula de agosto de 2014, em que realizamos esta entrevista com João Biehl. Os participantes, professores Arlei Damo, Claudia Fonseca e estudantes de mestrado e doutorado em Antropologia em sua maioria, interrogaram João acerca dos deslocamentos analíticos presentes em suas obras, sua relação com as pessoas que pesquisou e sobre o fazer etnográfico. Muitas das questões foram produzidas no encontro entre a obra de João e as pesquisas particulares que cada um estava desenvolvendo, tornando a própria obra de João uma máquina produtora de questões para novas pesquisas e relacionamentos, numa corrente de fluxos e contrafluxos de afetos e devires. A obra de Biehl mobiliza e parece conseguir realizar, na prática, um dos desejos de João: tomar a antropologia como uma força mobilizadora no mundo que deve fazer funcionar debates produtivos para além dos muros universitários e das conversas entre pesquisadores e estudantes.

Destaco aqui a relação desafiadora que Biehl propõe com atores diversos envolvidos com a formulação, gestão e implementação de políticas e programas de intervenção social e sua insistência para a abertura, nesse diálogo, para as categorias que fazem sentido para as pessoas. Segundo João (Biehl, 2011), muitas vezes as pessoas são simplesmente percebidas como vítimas indefesas e completamente condicionadas pelo ambiente ou então representam miraculosos sobreviventes que dão testemunho da ajuda externa. Detalhes omitidos, instituições falidas, divergências políticas tornam-se periféricas à análise e ao ativismo. Porém: "As populações humanas que constituem os

objetos de estudo de saúde e desenvolvimento não são, entretanto, apenas fonte de problemas. Seu conhecimento prático pode muito bem conter soluções eficazes – conhecimento experiencial que é rapidamente desqualificado por patrocinadores de soluções técnicas em busca de soluções rápidas" (Biehl, 2011, p. 268).

Difícil tornar-se imune à obra de Biehl e às possibilidades que traz para a antropologia. Entre elas, para além da defesa da antropologia como uma força mobilizadora no mundo acima referida, destaco o próprio redimensionamento da etnografia com o engajamento analítico na complexidade dos desejos e vidas das pessoas, inseridas em mundos sociais constantemente mutáveis. Essa tarefa, explica Biehl, requer reconfigurar aparatos teóricos e metodológicos no sentido de produzir modos de escrita que incorporem tanto a vitalidade das cartografias percorridas pelas pessoas quanto uma atenção ao emergente, "a people yet to come" (Biehl, 2008; Biehl; Locke, 2010; Biehl; Petryna, 2013).

"A tensão entre as realidades empíricas e as teorias é permanente e irresolvível", diz Biehl. Pode-se dizer que, nas suas produções, a procura pelo emergente provém do encontro entre, de um lado, a complexidade da vida das pessoas com as quais interagiu em suas pesquisas, e, de outro lado, as inspirações filosóficas de, entre outros, Gilles Deleuze, principalmente aquelas dirigidas à primazia do desejo sobre o poder e cujos conceitos empiricistas dão espaço "para a surpresa e incompletude da compreensão, que são frequentemente as condições necessárias para o trabalho de campo e para o pensamento antropológico", como João salienta na entrevista. Em outros textos já publicados (Biehl, 2008; Biehl; Petryna, 2013), João enfatiza que esta é uma diferença fundamental entre a analítica deleuziana e aquela proposta por Michel Foucault. O desejo enfatizaria as linhas de fuga e escape, as indeterminações e, assim como a abordagem cartográfica de Deleuze, daria espaço para as múltiplas possibilidades e para a visualização das encruzilhadas onde escolhas podem ser feitas, fora das sombras de uma analítica determinística. Em conjunto com a abordagem etnográfica sobre as subjetividades – outro ponto central da analítica perseguida por Biehl – a inspiração deleuziana contribuiria na descoberta das materialidades e dos modos em que as pessoas vivem suas vidas e lutam para articular desejo, dor e conhecimento, imersas em constelações particulares que conectam representações culturais, economia política, experiência coletiva e subjetividades individuais (Biehl; Good; Kleinman, 2007).

O grande desafio que João Biehl nos deixa, acredito, é o de construir analíticas que mergulhem "na plasticidade da gente, do mundo, do pensar", trazendo assim à luz o emergente, não acabado, aberto, polissêmico, incerto e ainda por fazer. Uma antropologia do devir, portanto, que não se concentraria na perseguição de projetos individuais ou coletivos articulados e bem definidos, mas na própria ambivalência e contestação de pessoas inseridas em mundos múltiplos e constantemente transformáveis que relacionam economias morais, políticas, mercado e ciência. Sem dúvida, enfrentar esse desafio requer compreender e expandir a análise em direção aos mundos imaginativos não apenas de nossos interlocutores, mas também dos nossos próprios cânones disciplinares. Em mais uma dobra do pensar, Biehl acrescenta que: "mesmo quando consideramos formas emergentes de esperança, questões de história, economia política e a distribuição desigual de risco e vulnerabilidade continuam a ser cruciais para a compreensão dos limites da vida em mundos locais e no planeta que compartilhamos, e para a articulação de políticas possíveis e desejáveis". Uma linguagem da esperança, afinal.

Entrevista

Patrice Schuch: As pesquisas de João Biehl estão muito relacionadas com a temática deste curso: práticas de governo, cultura e subjetividade. O objetivo do curso é duplo: de um lado, tentar entender como tal articulação pode ser trabalhada pela antropologia e, de outro lado, quais os efeitos que essa relação tem na própria configuração e nos modos de fazer antropologia. Um terceiro desafio que, acredito, interage com as preocupações de João Biehl é relacionado à forma escrever, divulgar, engajar-se, a partir da antropologia, no debate sobre práticas de governo e sua problematização pública. Eu pediria que, como ponto de partida para o debate, nós pudéssemos tentar entender como você, João, configura suas três principais pesquisas ora realizadas: acerca das zonas de abandono social no Brasil, publicada em *Vita: life in a zone of social abandonment* (Biehl, 2005, 2013c), sobre as transformações nas políticas em relação à Aids no Brasil, publicada em *Will to live: AIDS therapies and the politics of survival* (Biehl, 2007) e o mais recente estudo sobre a judicialização da saúde no país que, inclusive, sustenta a preocupação do livro que você coedita, juntamente com Adriana Petryna, *When people come first: critical studies in global health* (Biehl; Petryna, 2013). Eu gostaria de

entender quais são os deslocamentos analíticos e de questões de pesquisa que você identifica ao longo do seu trabalho.

João Biehl: Obrigado à Patrice pelo convite e pela hospitalidade e aos colegas e alunos por estarem presentes aqui. Tenho profunda admiração pelo trabalho da Patrice e a temática e os conteúdos deste seminário são extremamente importantes. Eu me sinto de fato muito honrado de ser lido neste curso. É sempre muito gratificante para quem faz pesquisa de campo e para quem escreve poder ter uma nova geração que lê as etnografias e contribui para que essas estórias continuem através de suas perguntas e inquietações, assim como associações oriundas dos seus próprios trabalhos de campo. Eu e Patrice conversamos um pouco sobre o que vocês leram na semana passada: essa primeira aproximação com Foucault, com a teoria política e com o neoliberalismo. Pode ser interessante a conversa que teremos hoje, porque podemos fazer um contraponto etnográfico e, a partir desse contraponto etnográfico, continuar repensando, através do semestre, as questões analíticas maiores sobre poder, governamentalidade, violência estrutural, população e sociedade civil e que tipo de trabalho conceitual a etnografia engendra e como transformar personagens etnográficos em figuras de pensamento social e político. A mim interessa essa tensão criativa entre o etnográfico, a teoria crítica e a escrita.

Em relação aos meus três maiores projetos antropológicos, se eu for bem honesto, eu acho que não fui treinado pra dizer "esse é meu objeto, esse é meu campo, esta é a minha hipótese, e é isto que vou investigar", mas acredito que há questões que despertam a nossa curiosidade, que necessitam da nossa atenção, que nos comovem, que nos dão a oportunidade de pensar de outra maneira e, quem sabe, inventar algo. Meus projetos foram acontecendo desta maneira, meio de surpresa, meio desorganizada, meio rebelde, meio detetive, meio artesão. Eu fui fazer meu doutorado em Berkeley, mas inicialmente em História da Religião. Era para continuar um trabalho que eu já havia começado no mestrado em Filosofia sobre a guerra Mucker que aconteceu entre a comunidade teuto-brasileira aqui no Sul, no século XIX. Logo de saída, eu fiz um curso de antropologia, "Cultura e Poder" com Paul Rabinow, e adorei… eu me achei em casa na antropologia. E depois de concluir os requisitos do outro doutorado, entrei no pós em Antropologia, enfocando na antropologia da ciência e medicina, já que também estava interessado na mobilização ao redor da epidemia do HIV/AIDS no Brasil. Com certeza, teve um elemento

de contingência na minha entrada na antropologia, mas também de busca e encontro de uma maneira de pensar. Fui levando os dois programas de forma conjunta. Terminei a tese sobre os Mucker em 1996 e a partir daí me dediquei de corpo e alma ao trabalho etnográfico. Agora estou retornando a guerra Mucker e escrevendo o livro *The Valley of Lamentation* [O Vale da Lamentação], que uma espécie de etnografia histórica mesclada com reminiscências de infância. É uma forma de "voltar pra casa" e descobri-la de forma diferente.

O trabalho que culminou na minha tese e, mais adiante, no livro *Will to live* começou como uma mescla de ativismo, jornalismo e documentário visual. Em meados dos anos 1990, fui convidado pelo Iser, uma ONG no Rio de Janeiro, para ajudar com um estudo sobre os efeitos das novas políticas de HIV/AIDS com recursos do Banco Mundial em termos locais, fora do eixo Rio-São Paulo, que é uma coisa que sempre me interessou: o que acontece fora do eixo dominante do poder, do capital, do saber. Foi nesse contexto que eu compus um diário de viagem, de Salvador a São Luiz e Marabá a Porto Alegre, atento às diversas maneiras como a epidemia estava sendo vivida, pensada e trabalhada localmente.

Lembro que em 1993, eu e Torben, meu colega fotógrafo, ouvimos falar de uma casa em Salvador que abrigava pacientes com AIDS, estigmatizados e sem redes de relações. Esta casa de apoio era uma novidade da época: antes do "coquetel" de antirretrovirais, a AIDS era de fato uma morte biológica e social. Eu lembro vivamente quando nós batemos na porta da Caasah a primeira vez. Um senhor de meia idade abriu a porta, dizendo: "Eu sou portador." Aquilo me marcou muito. Portador é ambíguo: portador no sentido de ser soropositivo, da pessoa usar esse marcador para se identificar, antes mesmo de dizer seu nome. Mas é também "porta/dor"; a porta da dor, pensei. Eu estava começando a estudar uma epidemia e uma política de saúde, mas tinha um sujeito na minha frente se dizendo "portador", se equalizando a um vírus e, ao mesmo tempo, apontando para uma dimensão humana de dor, de abandono, e também desejo de reconhecimento e pertencimento.

A antropologia não só permite, como também demanda a abertura para as dimensões macroestruturais, políticas, sociais, mas também pessoais e éticas, de empatia e de cuidado. Os sujeitos etnográficos experimentam com a própria vida e são figuras surpreendentes, não conhecíveis antes do encontro e que podem mudar algo do nosso pensar. Em face do arbitrário e do contingente, as

pessoas abrem caminhos e escapes surpreendentes, se encontrarmos formas de compreendê-las. A atenção etnográfica aos devires humanos nos ajuda a ver o que está emergindo no campo: as microdinâmicas das vidas humanas que iluminam novas configurações de pensamento, estados afetivos e solidariedades que podem criar rasgos e aberturas, mesmo que pequenos, nas macrorrealidades sociais e políticas.

Enquanto fazia os cursos de pós, voltei seguidamente ao Brasil para finalizar o projeto do diário de viagem pela AIDS. Aos poucos foi emergindo uma visão longitudinal da epidemia, das transformações político-econômicas do país e também do ativismo. Esse retornar não só me deu a noção de como as interações de campo e a temporalidade estavam impactando a minha sensibilidade, mas também (e de forma mais importante), como o mundo social se alterava. Então, quando chegou a hora de definir meu trabalho de doutorado, o projeto já tinha me escolhido, por assim dizer. Novas *assemblages* tecnológico-político-econômicas estavam se constituindo ao redor da AIDS e eu queria antropologizar a pioneira política brasileira de universalização do acesso às terapias da AIDS – um avanço possível graças a uma aliança inesperada de ativistas, reformadores do Estado, agências de desenvolvimento, e da indústria farmacêutica. De forma mais ampla, eu estava interessado nas novas geografias de acesso e marginalização que acompanhavam a globalização farmacêutica no país. Eu queria entender como a ciência e a tecnologia se moviam do laboratório para a política de saúde e para o discurso popular, e da prática médica para a economia doméstica e para a intimidade da experiência corporal, especialmente em meio à escassez e à desigualdade.

A Caasah também estava em transformação. Um ano depois daquela visita inicial, seus residentes (ou "portadores," nas palavras do sujeito que me abriu a porta) invadiram um hospital abandonando nos arredores de Salvador e, através de vários projetos e estratégias, consolidaram sua própria instituição de cuidado. Essa casa de apoio (assim como centenas de outras que se espalhavam pelo país) viria a se tornar um nexo vital entre a AIDS dos pobres e sem-teto, as instituições de cuidado do Estado e o programa nacional de controle da epidemia e seus interlocutores internacionais, como o Banco Mundial, por exemplo. Dessa perspectiva, me interessava registrar as formas de mobilização e os circuitos de cuidado e solidariedade emergindo através e junto com a biotecnologia em meio à tensão entre a saúde entendida como um bem público ou privado. Ou seja, eu queria documentar os emaranhamentos

tecnológicos, sociais e políticos e as formas de pensar e agir que permitem a transformação da AIDS e do social, ao lado daqueles que debilitam as pessoas ou barram suas chances de vida.

Esse projeto iluminou uma nova dimensão de cidadania e de governamentalidade no país. Ao lado de todo o bem que fez aos pacientes e às comunidades afetadas pela epidemia, a política de AIDS foi também emblemática de uma nova forma neoliberal de governamentalidade articulada durante o governo Fernando Henrique Cardoso. Os cidadãos passaram as vistos a partir dos seus interesses ao invés de suas necessidades tão somente. Ou seja, você tem que se fazer visível ao Estado, vocalizar e articular seus interesses e, a partir dessa mobilização e visibilidade seletiva, você ativa a dimensão de serviços sociais do Estado e pode então ter acesso a algo, nesse caso, à tecnologia, que é uma maneira do governo se tornar presente na vida das pessoas de forma tangível e independente de reformas infraestruturais mais amplas, ao mesmo tempo em que facilita a expansão do mercado terapêutico. Eu fiquei muito interessado pela questão das políticas-modelo: são políticas a partir das quais o Estado se coloca como sendo universal, mas, na realidade, existe uma triagem, existe um mecanismo de visibilidade e invisibilidade dos quais as próprias comunidades e sujeitos participam através de suas moralidades e ideias de merecimento, cristalizando assim uma cidadania biomédica seletiva em meio a economias salvíficas locais.

Essa nova realidade técnico-político-social me forçou a expandir a noção do que é o campo na pesquisa etnográfica e a aprender (de forma parcial, é claro) a linguagem das políticas de Estado, da epidemiologia, da doença infecciosa e da saúde global, uma vez que eu tinha que identificar e queria interrogar as várias partes interessadas no controle da AIDS. Ao fazer esse trabalho, novamente surgiram contingências, que levaram a outros caminhos e entendimentos e a outras formas de expressão. Em 1995, Gerson Winkler, um ativista de direitos humanos e de HIV/AIDS e personagem central do livro *Will to live*, me disse: "João, se tu realmente quiseres entender o que significa ser humano hoje em dia, tu tens que ir no Vita. É um depósito de gente. Ali verás o que as pessoas fazem com as pessoas."

O Vita era um centro de reabilitação para dependentes de drogas e também um lugar em que os enfermos e idosos, pessoas indesejadas ou improdutivas eram simplesmente largadas por famílias ou instituições do Estado – uma zona de abandono social, não longe do centro de Porto Alegre. A primeira

visita que Torben e eu fizemos à enfermaria do Vita foi de fato muito marcante. O Vita é a vida numa língua morta, fiquei pensando. Essas pessoas estavam ali numa degradação sem igual, a maioria sem identificação formal, esperando *com* a morte. O Vita era de fato a fim da linha da pobreza. Nada nem ninguém – famílias ou instituições médicas, de saúde pública ou filantrópicas – a não ser alguns voluntários da vizinhança, queria ter algo a ver com estas criaturas. Não tinha como escapar, e eu comecei a trabalhar com os dois projetos etnográficos de forma simultânea: por um lado, esse processo ativista/político/farmacológico de fazer viver, de estender a vida em certas comunidades, que era o projeto de HIV e AIDS: tornar grupos de pacientes visíveis ao Estado, tornar os tratamentos antirretrovirais accessíveis e maximizar o seu custo-benefício, e reinserir os cidadãos médicos socialmente e também economicamente; por outro lado, quase no centro desta cidade, esse lugar de morte, de deixar morrer em impunidade, o Vita.

Enquanto eu finalizava a pesquisa de doutorado, retornei algumas vezes ao Vita com o Torben. A princípio, pensávamos fazer um ensaio fotográfico. Mas com cada retorno, a estória do Vita ficava mais complicada e eu começava a entender como essa zona de abandono social estava, de fato, imbricada em várias instituições públicas e projetos de políticos. Porto Alegre, na época, tinha mais de 200 instituições, eufemisticamente chamadas de "casas geriátricas", que faziam o trabalho do abandono em troca de auxílios como dinheiro de aposentadorias ou doações. Numa dessas voltas ao Vita, em 1997, encontrei a Catarina, que vocês conheceram nos textos lidos para este seminário. E por que eu acabei trabalhando com a Catarina, fazendo a antropologia de uma pessoa? Porque ela me chamou, queria conversar. Recordo nitidamente ela pedalando uma velha bicicleta de exercício e dizendo: "Vem aqui." A Adriana, minha esposa, estava comigo naquela visita. Catarina nos contou que tinha uma filha de oito anos, que seu ex-marido a havia dado para o seu patrão lá em Novo Hamburgo, que tinha problema nas pernas e dificuldade de caminhar, que havia consultado com um médico algumas vezes, que queira voltar pra casa… "No meu pensamento, as pessoas esqueceram de mim", ela disse.

A Catarina queria contar sua história e eu fiquei muito impressionado com a literalidade da fala dela. Mas quando eu perguntei para os cuidadores da enfermaria, eles disseram: "Ah, a gente não sabe de onde ela vem, ela fala coisas sem sentido, é louca…" Ninguém sabia nada dela. Ao voltar, ouvindo Catarina um pouco mais, eu vi que tinha um projeto maior a ser feito, a ser

escrito. Ela havia começado a escrever o seu "dicionário": "pra não esquecer as palavras". Eu queria entender a trajetória de vida, a ambuiguidade e a linguagem dela e, a partir daí, pensar as transformações familiares e subjetivas em meio às mudanças dos espaços urbanos no país. Fiquei pasmado e intrigado com a fala e os desejos da Catarina, que requeriam formas analíticas capazes de contemplar a singularidade da pessoa que, apesar de tudo, não estava totalmente subordinada às práticas institucionais e às ações de grupo.

Então, por vários anos, depois de terminar o doutorado e durante o pós-doutorado, a Catarina e o estudo dessas zonas de abandono social ganharam a minha atenção principal. Quando comecei meu trabalho em Princeton, alguns colegas diziam que isso era suicídio acadêmico, que eu deveria enfocar no livro baseado na dissertação. Ainda assim, eu precisava fazer aquele trabalho. A tentativa de entender como o destino da Catarina de ser um ex-humano havia se concretizado ao longo do tempo e numa miríade de espaços e, ultimamente, no seu corpo, e que subjetividade e linguagem ela construía e projetava precisava que eu desse tudo de mim. Todas as coisas que eu tinha lido, todas as teorias antropológicas, filosofias do sujeito e do poder, assim como toda a minha própria capacidade ou incapacidade de empatia foram ativadas para ouvir, entender e relacionar a Catarina aos vários mundo aos quais não mais pertencia, mas cujos laços e materialidades ausentes alimentavam a sua imaginação. Então, este processo acabou tornando-se o livro *Vita: life in a zone of social abandonment* (Biehl, 2005, 2013c).

Eu continuei trabalhando também com a questão do HIV e AIDS no Brasil e continuei voltando a Salvador, observando o dia a dia da Caasah, mas também como as vidas tecnológicas daqueles cidadãos da AIDS se desdobravam agora que estavam retornando ao mundo, por assim dizer. Ao longo dos anos, ficou mais claro para mim como me interessa o retorno ao campo. Só o engajamento de longo prazo com as pessoas nos seus mundos locais nos dá uma noção real de como destinos são esquivados ou passados adiante, como a mudança social realmente ocorre, e o que sustenta a intratabilidade de condições intoleráveis. Esse tipo de engajamento é também, a meu ver, um antídoto para teorizações apressadas, automatizadas e vazias de sentido humano e ruído.

O retorno à Catarina tornou possível não vê-la somente como um sujeito abandonado, sem relações com o mundo. O Vita não era um espaço de exceção, mas parte do tecido social e ela não era apenas uma *bare life*, no sentido

do Giorgio Agamben (2007), uma vida nua. Mesmo em condições de profunda marginalidade e *abjection* a linguagem e o desejo continuam. Ela queria "não esquecer as palavras," fazer sexo, sair do Vita, se reconectar com o mundo e com os papéis sociais dos quais estava despojada. Estas perspectivas, tanto do retorno ao campo quanto da temporalidade do entrementes, me acompanharam no outro trabalho também. Eu vejo que as experiências de um trabalho de campo migram para o outro, acabam um iluminando o outro. Em Salvador, foi muito impactante observar a mudança de uma instituição de morte social para uma instituição que selecionava os sujeitos que eram passíveis de mudança, e também foi relevante perceber o esforço que estes pacientes-cidadãos tinham que fazer, como contar suas histórias de vida, como direcionar os seus desejos. Também, seu *will to live*, sua vontade de viver, se conformava com demandas político-econômicas e neoliberais maiores, no sentido de eficiência e responsabilidade individual e da farmaceuticalização do cuidado e da saúde.

Eu gostaria ainda de fazer uma conexão rápida com o meu terceiro projeto etnográfico sobre a judicialização do direito à saúde no país. Enquanto eu concluía o trabalho de pesquisa referente ao livro *Will to live* (Biehl, 2007) a minha esposa, Adriana Petryna, também antropóloga e professora na Universidade da Pensilvânia, estava fazendo um trabalho sobre ensaios clínicos globalizados e que culminou no livro *When experiments travel: clinical trials and the global search for human subjects* (Petryna, 2009). Um dos locais da pesquisa era aqui em Porto Alegre, enfocando nas pesquisas e ensaios clínicos para terapias genéticas. Ela estava trabalhando com essa ideia de variabilidade ética, ou seja, como companhias farmacêuticas articulam regimes variados de proteção aos sujeitos de pesquisa à luz de limites regulatórios distintos, e como os ensaios clínicos são, muitas vezes, estratégias de *marketing* para construir novos mercado farmacêuticos. Enquanto acompanhava a Adriana no campo, começamos a perceber a crescente visibilidade na mídia e em discursos oficiais de pacientes entrando na justiça para demandar o direito à saúde que, na maioria das vezes, era o direito de ter acesso ao fármaco. Isso me interessou muito e, na verdade, foi uma migração do ativismo legal para acesso a tratamentos que aconteceu com HIV e AIDS, não só para outros grupos ou associações de pacientes, mas para a população geral. Eu estava intrigado: Qual era o perfil desses litigantes? Qual era o objeto e o escopo do direito à sua demanda aqui? O que essas demandas judicializadas diziam sobre infraestruturas de saúde, formas de mobilização social, e o papel político do judiciário?

O debate sobre o fenômeno crescente da judicialização é muito litigioso, muito conturbado, tem os que são contra e os que são a favor, e com pouca informação de fato. Além do desafio de construir uma base empírica para a discussão pública, me fascinava o papel do Direito, da lei, na governamentalidade presente. Era algo que estava um pouco enfraquecido na análise biopolítica de Foucault, que estava mais focada na ideia de controle da população e no sujeito da norma e não do sujeito da lei. O trabalho da judicialização me puxava a repensar a teoria biopolítica – que me parecia um pouco reducionista – e que não contemplava a relação do cidadão ao mercado terapêutico, à cultura de direitos humanos, e ao judiciário como maneira de acessar reconhecimento e serviços do Estado.

Logo que iniciei o trabalho de campo da judicialização, entrevistei alguns ativistas pesquisadores de saúde e a estória que eles contavam era muito previsível e fundada no seu próprio pensamento normativo do que constitui o campo político e a cidadania. Diziam coisas do tipo: "A judicialização é só a privatização da saúde, é só uma cidadania de consumo. Enquanto nós, nos anos 1990, representávamos a sociedade civil e nosso ativismo legal criava políticas que tinham ressonância maior para a população em geral, agora são esses sujeitos que só pensam em si, é a classe média explorando a infraestrutura de saúde do governo." Eu busquei realmente entender essa nova realidade médico-sócio-legal e nós fizemos dois bancos de ações legais para acesso de medicamentos aqui no Rio Grande do Sul, pois eu gosto muito de trabalhar com números, eles são fundamentais para as maquinarias de veridicção dos governos, mas também podem revelar invisibilidades, ajudar a desmascarar falsificações e a criar *counter-knowledge*.

Enquanto as autoridades têm enquadrado judicialização como um gerador de desigualdade e um antagonista do sistema público de saúde, levado a cabo por elites urbanas e interesses privados, nossos bancos de dados com mais de duas mil ações legais mostram que a judicialização do direito à saúde é de fato uma prática generalizada, acessível até mesmo para os mais pobres e pessoas do interior, e que se tornou um caminho alternativo para as pessoas acederem aos cuidados de saúde, quando os mecanismos administrativos falham. Nossos achados confirmam que a maioria dos pacientes-litigantes são de fato pobres e idosos ou aposentados e que dependem do Estado para fornecer a sua representação legal através da defensoria pública. A maioria dos pacientes solicita medicamentos de baixo custo que fazem parte das listas de

medicamentos governamentais e que deveriam estar publicamente disponíveis. Ou seja, as pessoas estão usando o judiciário para fazer a administração pública funcionar. Na esmagadora maioria dos casos, os juízes decidem em favor dos pacientes. Essas ações se desdobram em meio a uma insatisfação generalizada com o sistema de saúde sobrecarregado e com poucos recursos e apontam para novas subjetividades políticas e mecanismos de chamar o Estado às suas responsabilidades constitucionais e de cuidado. Estes pacientes-cidadãos-consumidores (como os denomino) estão encontrando meios para responsabilizar o Estado, com o auxílio de advogados e defensores públicos ativistas e um judiciário favorável, e juntos estão criando um espaço político inesperado a partir de condições infraestruturais precárias e desafiando a *Realpolitik* de órgãos executivos e legislativos.

Uma das questões-chave desse trabalho em andamento, e de que só o trabalho etnográfico granular consegue dar conta, é quem são esses novos sujeitos políticos, qual é a sua força de articulação, e qual seu potencial transformador? O que sustenta essas solidariedades e coletivos temporários e instrumentais que as pessoas estão construindo e quais são as suas interfaces com o mercado, com a medicina, com o Estado? Isso faz refletir de uma forma crítica sobre qual é o campo do político hoje e o que é necessário para restaurar o lugar dos pobres e mais vulneráveis na comunidade política. A etnografia faz isso, ela complexifica constantemente as tentativas de homogeneizar ou de circunscrever as pessoas e o campo social e o campo teórico, ela traz à luz dinamismo e incompletude e nos dá acesso à ética e política em fabricação. De alguma maneira então, isso é um pouco da minha trajetória intelectual, da minha paixão pela etnografia, da minha maneira de lidar com filosofia e trazer o inacabado para a escrita antropológica.

Valéria Aydos: Primeiro gostaria de dizer que eu fiquei encantada com a forma com que você, no livro *Vita: life in a zone of social abandonment* (Biehl, 2005, 2013c), vai tecendo a vida de uma pessoa e transita em busca da trajetória da Catarina. Uma das coisas que tem mais a ver com a minha pesquisa – eu estou trabalhando em meu doutorado em Antropologia Social com a situação de pessoas com deficiência no mercado de trabalho, mais especificamente as pessoas diagnosticadas com autismo e deficiência intelectual – é o seu diálogo com a psicanálise. Aprendemos muito a tomar cuidado com a produção dos diagnósticos, que é uma dica que, para mim, foi muito importante quando eu

comecei a escutar um menino diagnosticado como autista, que eu acompanho no mercado de trabalho. Mas, então, você decide entender a Catarina como uma pessoa abandonada. A minha primeira questão seria acerca de quando apareceu essa noção de pessoa "abandonada", porque ao longo do texto notamos muito no dicionário dela, mas queria saber quando apareceu essa categoria junto à Catarina. A outra questão é que, ao longo do texto, você fala que a Catarina escrevia para dar conta daquele sofrimento, para sublimar; você usa essa expressão em algum momento: sublimar a condição em que ela estava. Já ao final do texto você diz que a Catarina escrevia para contar uma história, porque no dicionário a história não está pronta e por isso que os seus escritos não eram um livro, mas um dicionário. Eu fiquei pensando se nós poderíamos pensar que, no início do texto, havia um diálogo que estava mais direcionado à elaboração de um trauma ou uma dor e, no fim da narrativa, era a agência da Catarina que estava em evidência. Queria que você falasse um pouco mais sobre isso.

Ana Cláudia Fernandes Nogueira: Eu sou aluna do doutorado em Sociologia e também sou amazonense. Eu gosto muito de deixar isso bem claro, porque as nossas realidades sociais, apesar de morarmos no mesmo país, são bem distintas. Antes de tirar minhas dúvidas, quero dizer que eu trabalhei na minha monografia e na minha dissertação com antropologia da saúde e, infelizmente, eu não li o seu trabalho naquela época. Ao ler os seus textos eu fiquei tão feliz por pensar "que bom, eu estou no caminho certo". Eu me identifiquei muito com as conclusões a que você chega, principalmente no texto em que você vai falar sobre o Evangivaldo, a respeito do fato dele estar doente, mas que a AIDS não era o que lhe incomodava mais, mas as suas condições financeiras. Isso é muito parecido com o que eu vi quando trabalhei com assentados rurais em uma área endêmica de malária. Várias vezes eu ouvia dos agricultores: "A malária não me derruba." Aqueles homens trabalhavam o dia inteiro e, como só iam ter febre às cinco horas da tarde, eles diziam: "A malária não me derruba, eu já peguei quinze malárias." Eu gostei muito desse ouvir o Outro em minha experiência de pesquisa, e acho que você faz isso muito bem nos seus livros. Eu tenho algumas questões sobre os seus textos. A primeira questão é que você fala em linhas de fuga, mas essas linhas de fuga também não podem ser vistas como formas de resistência? As linhas de fuga e as formas de resistência não consistem na mesma tentativa de quebrar com

os processos de normatização da vida em sociedade? Elas não estão presentes no processo de subjetivação? A outra questão é uma afirmação que você faz no texto "Antropologia no campo da saúde global" (Biehl, 2011, p. 268), que é um texto em que você fala do Evangivaldo e outros pacientes e diz que: "[…] as populações humanas não são, entretanto, apenas fonte de problemas, seu conhecimento prático pode muito bem conter soluções eficazes". Eu te pergunto: podemos pensar que o conhecimento acadêmico negligencia o saber local, que pode se constituir, ele próprio, em teorias e em algo parecido com o estatuto epistemológico do "nativo"? Isso é um pouco do que eu quero discutir na minha tese de doutorado: como podemos pensar uma epistemologia do nativo, suas teorias de Estado e de governo.

Vitor Richter: Eu sou estudante do doutorado em Antropologia e eu vou fazer uma pergunta que se aproxima com a primeira questão da Valéria, sobre abandono. No início de um texto publicado na *Revista de Antropologia*, da USP, intitulado "Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo" (Biehl, 2008), você menciona que as histórias que estavam sendo contadas no *Vita* estavam falando sobre os destinos dos laços sociais em um momento de biocapitalismo. Eu queria que você falasse um pouco mais sobre essa ideia de biocapitalismo e biocapital. Especialmente, eu fiquei curioso sobre como a vida abandonada da Catarina, numa zona de abandono, pode se converter em valor, isto é, em capital, em biocapital. Quais são as mediações e experiências que ela vivencia e como todos aqueles medicamentos e tratamentos – que ninguém sabia muito bem no que resultariam – se convertem em valor e chegam nas grandes companhias farmacêuticas.

João Biehl: Obrigado pelos comentários, pela leitura e pela proximidade que vocês tiveram com as histórias das pessoas, pois isto é o mais gratificante: achar maneiras para que o leitor também se aproxime das pessoas. Acredito que aí reside um pouco da ética e da estética da antropologia enquanto escrito. O devir está também no leitor, que pode ser uma nova comunidade, uma nova linha de fuga para um outro trabalho, uma nova perspectiva.

Quanto eu estava retornando ao Vita e a Catarina apareceu com o dicionário, eu fiquei pasmo com a escrita e com as associações literais e imaginativas que ela fazia. Eu comecei a mostrar aquele material para alguns colegas meus e isso me ajudou muito, essa irradiação do trabalho de campo e esse pensar

os materiais com colegas de outras áreas: você tem que ter interlocutores que o ajudem a pensar, a descobrir dobras e outros ângulos, descolar perspectivas… Eu lembro, por exemplo, do João Gilberto Noll – que é um dos mais ousados escritores brasileiros contemporâneos e que vive aqui do Rio Grande do Sul. Ele ficou muito impressionado com o mar de palavras que eram os cadernos que compunham o dicionário da Catarina e com a possibilidade da gente encontrar ali uma frase, uma associação de palavras; ele viu literatura, o escritor viu literatura ali. Por outro lado, colegas como o Robson Pereira e a Lúcia Serrano, que são psicanalistas da Associação de Psicanálise de Porto Alegre, também ficaram muito interessados em ajudar a pensar a linguagem da Catarina e a ética de apoiar seu senso de antecipação de algo além do Vita. Aprendi muito com eles, especialmente sobre a questão da sublimação e como pensar o social fragmentado e a reconfiguração do complexo familiar na suposta psicose da Catarina.

Também aprendi da psicanálise a atenção à singularidade do Outro, a importância fundamental de ouvir o Outro, de ser tocado pelo seu saber. Em termos de ética, o crítico é não diagnosticar *a priori* e sustentar o desejo da pessoa, ainda quando isso seja impossível de viabilizar. Isso foi o mais difícil eticamente com a Catarina: ela queria e ela estava usando a etnografia, de certa maneira, para reentrar no mundo, para ganhar uma nova chance de vida. Como apoiar esse desejo da pessoa, como sustentar o inacabado da sua vida, sem me colocar numa posição de falso salvador?

Concordo com o que foi dito sobre a agência da Catarina na escrita, mas ela também tinha noção dos limites dessa agência, do desespero e das rupturas subjacentes. Ela constantemente rompe tentativas de enclausurá-la como um caso psiquiátrico ou qualquer outro e também nossas tentativas de idealizá-la. Ela tinha uma história a contar, mas ela também estava escrevendo para sair do Vita. Ela sabia que eu leria e ela queria me passar essa realidade. Lembro vivamente o dia em que ela pediu muito que eu a levasse para a casa dos irmãos em Novo Hamburgo. "Você pode ligar para eles, liga para o meu irmão", mas eles tinham recentemente recusado recebê-la para uma nova visita. Eu disse: "Catarina, nós tentamos ver isso, conversamos com eles, mas infelizmente agora não é possível…" Ela me respondeu: "Sim tu podes, tu tens o carro, tu tens o celular" e acabou jogando o dicionário no chão. Ela estava puxando os limites da empatia, do cuidado, da ética, do trabalho etnográfico, da imaginação. Eu não estou respondendo bem a pergunta da Valéria, mas

acabei levantando questões que apareceram no trabalho com a Catarina e que apontam para a força conceitual do sujeito etnográfico e as maneira como ela redefiniu a figura do humano a partir do abandono social, dos fármacos e da escrita.

Creio que a força do *Vita* é essa imanência do contato humano, da troca de ideias, da criação de uma nova linguagem e de um entendimento possível do mundo local presente. Por isso eu digo: o pesquisador tem que dar tudo de si em campo e tem que retornar ao campo. Eu sempre digo para os meus alunos que o campo não está pronto até que você tenha ido à casa das pessoas. Ir à casa das pessoas cria outra perspectiva, outra dimensão. Ao mesmo tempo, desestabiliza o pesquisador também. Mas é necessário lidar com isto: a casa, o doméstico, o familiar, que é muito difícil, mas é de onde nós viemos também. Quando sentei para escrever o livro, eu nunca precisei fazer um esquema de como seria o livro, foram os encontros, as conversas, os retornos, os arquivos médicos, os artefatos, a procura de conexões familiares e institucionais e o repensar de todas essas coisas ao longo do tempo que fizeram o texto.

Em relação ao Evangivaldo, eu o adoro, ele é um dos meus heróis. Lembro ele dizendo: "A minha política é ver as coisas humanamente." O Evangivaldo vivia com AIDS nas ruas de Salvador e depois foi morador da Caasah por vários anos. Ele se beneficiou com o acesso aos antirretrovirais e quando chegou a hora de fazer a vida lá fora, como a administração dizia, ele se juntou a outra ex-moradora. Viviam num barraco nos arredores de Salvador e sobreviviam de cestas básicas que ganhavam da Caasah e da Igreja católica e de uns bicos que ele fazia. Evangivaldo tinha que pedalar cerca de duas horas por dia para chegar no centro, onde tinha mais possibilidade de encontrar um trabalho extra. Muitas vezes não conseguia nada e dizia que "ficava louco" e ficava jogado no chão. Mas ele achava maneiras de se acordar e dizia: "Não, eu tenho que ir para casa, porque a Juliana está esperando por mim." Juliana era filha que ele e Fátima sempre desejaram e tiveram. Essa dimensão de ter um Outro que nos deseja é fundamental. No caso do Evangivaldo, está bem claro que parte da sua vontade de viver e da nova vida que a tecnologia tornou possível é ser desejado por alguém e ter laços contínuos, ainda que mínimos, com instituições de cuidado com a Caasah, que inicialmente funcionou como a família e comunidade que abandonara os pacientes com AIDS à morte social. Então, a Ana Cláudia fez uma pergunta crucial sobre resistência e linhas de fuga, que remete às posições de Foucault e Deleuze sobre poder, normalização

e devires. No artigo "Désir et plaisir" Deleuze (1994) faz uma resenha crítica da *História da Sexualidade 1* do Foucault (1977). Deleuze diz algo como: "Os sistemas que denomina biopoder reterritorializam o corpo. Mas um campo social vaza por todos os lados… O desejo vem em primeiro lugar e é elemento crítico para uma microanálise."

Para Deleuze o social, em meio a todos os limites e restrições, está sempre vazando. E o poder vem depois, tentando dar conta desses vazamentos. A história, por seu lado, certamente cria pré-condições para o devir dos sujeitos, mas não determina sua forma ou resultado. Parece que Foucault não recebeu bem a crítica e ele e Deleuze ficaram quase dez anos sem se falar. O reencontro foi no enterro de Foucault, quando Deleuze falou sobre o filósofo colega e seu legado. Retornando à questão da linha de fuga como forma de resistência, Foucault via a resistência como parte do poder, nada escapava ao poder. Deleuze vê uma certa agência criativa na linha de fuga, mas não necessariamente boa ou má, não há um juízo de valor; mas algo escapa, e esse escape tem o potencial de criar alguma coisa outra que, ainda que temporária, é mais um elemento num outro processo de criação.

Para mim o pensar do Deleuze sobre o sujeito como construção e a maneira como o real e o virtual se complementam se aproxima de uma sensibilidade etnográfica. Mas minha intenção não é produzir uma antropologia deleuziana. Penso que a polinização mútua entre a antropologia e a filosofia é indispensável e que ajuda o processo critico e conceitual. Cabe a nós achar maneiras de criar com os nossos sujeitos e a partir deles novas figuras do pensamento. O desafio é criar algo com o etnográfico, contar histórias com devires humanos.

Em um texto que eu escrevi recentemente, tento mostrar que existe uma *cross-polinização* também entre a antropologia e a obra de Deleuze e Guattari. Não surgiram do nada os seus conceitos de "máquina de guerra", "fluxos" ou "platô". Eles vieram de antropólogos. O platô vem de Gregory Bateson; eles dizem isso em *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia* (Deleuze; Guattari, 2004): a criação de uma zona afetiva, de intensidades com certa estabilidade mínima a partir da qual você pode pensar. O fluxo e a máquina de guerra vêm de Pierre Clastres. Eu intitulei esse texto *Ethnography in the way* ***of*** *theory* (Biehl, 2013a). Não é: *ethnography in the way* ***to*** *theory*, ou seja, não é etnografia a caminho da teoria, mas é no caminho, é como a pedra no caminho de Drummond: "no meio do caminho tinha uma pedra". A etnografia

não é uma protofilosofia, a etnografia tem algo de conceitual que tem que ser trabalhado, repensado, mas não imposto a ela.

A questão do conhecimento prático de que a Ana Cláudia fala eu acho extremamente importante. Um autor que eu gosto muito de ler é o Albert Hirschman, que é um economista e foi colega do Clifford Geertz no Institute for Advanced Study na Escola de Ciências Sociais. Quando Geertz saiu de Chicago e veio a Princeton para criar a Escola de Ciências Sociais – onde está o Didier Fassin agora, que ocupa a cátedra de Geertz –, a primeira pessoa que ele convidou foi Albert Hirschman, um pensador do "possível" contra o "provável". Os economistas sempre estão atrás do que "é provável", mas e se tentarmos aproximar "o que é possível"? Nesse caso há que pensar com o etnógrafo, porque são as pessoas que fazem e pensam o que é possível. Hirschman tem um livro fantástico que se chama *Bias for hope: essays on development and Latin America* (Hirschman, 1971). Geralmente, a política é feita em cima de ideias de crises e fracassos e Hirschman estava preocupado com a ideologia dominante que só via "fracassomania" na América Latina nos anos 1960 e 1970. Ele trabalhou na Colômbia e no Brasil e realmente fez pesquisas de campo. A ideia que acabou desenvolvendo foi de que as pessoas pensavam alternativas por si mesmas. Mas como utilizar isso para pensar a politica maior?

Há um outro livro do Hirschman, fantástico, intitulado *Exit, voice, and loyalty: responses to decline in firms, organizations, and states* (Hirschman, 1970), em que ele problematiza o sujeito econômico como um sujeito político também. Em meio a dificuldades do mercado, do trabalho, do consumo as pessoas escapam da situação, contestam, ou se mantêm leais e permanecem com a firma, o partido, ou o produto em questão. Essa tipologia é algo que eu acho importante e que se relaciona com o que eu falei para vocês sobre a judicialização: as pessoas estão usando algum mecanismo para dar contas da sua condição médica e político-econômica. O exercício da voz que seria possível através de participação em conselhos de saúde ou em eleições, por exemplo, leva tempo e tem eficácia limitada. O exercício da saída da saúde pública para o mercado de saúde privada também não é uma opção possível. As pessoas que judicializam muitas vezes usam a expressão "estou entrando na justiça". Penso que esse mecanismo de "entrada" é uma foram produtiva de pensar como atos individuais de processar o Estado também dão pistas de novas formas de entrar na política, num coletivo emergente, e de uma concepção diferente da verdade, da justiça e da esfera pública.

Sobre a questão levantada pelo Vítor sobre biocapitalismo, uma coisa que eu estava trabalhando naquele texto intitulado "Antropologia do devir" (Biehl, 2008) é como a Catarina acaba se tornando um fármaco, literalmente. A família de Catarina dizia: "Ela é louca da casinha." É interessante a expressão, olha o papel importante da casa: "louca da casinha"… Com sinais aparentes de incapacidade motora, ela não tinha mais lugar na casa, ela não conseguia mais ser um sujeito econômico e desejado da casa, mas para que o abandono acontecesse de forma legítima a família teve que ter acesso a diagnósticos, psiquiatras e a produtos farmacológicos. No trabalho de campo, ficou evidente que havia uma dimensão química a ser incorporada e explicitada. As alterações químicas provocadas por múltiplos psicofármacos e os efeitos adversos dessa polifarmaceuticalização foram cruciais para mascarar a doença genética neurodegenerativa que ela tinha. Catarina acabava sendo vista e (mal) compreendida pelos sintomas; muitos dos sintomas eram induzidos pelos fármacos e tomados como uma evidência de sua loucura. Então, acredito que não adianta estudar apenas os discursos dominantes ou as instituições totais, é importante estudar esse "Estado dentro do Estado", que é a família. Assim como os diagnósticos e os produtos farmacêuticos circulavam no universo da Catarina, as atitudes de sua família partiam também de uma economia moral e de gênero que tinha que ser levada em conta: Catarina não tinha mais valor, pois era uma mulher incapacitada que não podia mais trabalhar e que tinha gerado uma prole provavelmente falha, com defeitos genéticos. E a família estendida tinha outros interesses, novos laços sociais de mais valia. Entrementes o mercado farmacêutico e a cultura diagnóstica se expandem sobremaneira e é cada vez mais difícil pensar a saúde pública no registro da prevenção ou avaliá-la para além do volume de exames e fármacos dispensados no registro do valor das intervenções ao longo do tempo para pacientes, famílias e comunidades.

Existe ainda outro lado do fármaco, que diz respeito à agência de Catarina. Ela não queria mais ser a Catarina do passado, que nada mais valia: "Eu sou Catkine agora." O Akineton, uma droga que ela tomava, entrou no próprio nome dela no Vita: "Catarina é essa pessoa que se abandona, que se joga fora; eu sou Catkine agora." Novamente, não é só um sujeito normatizado que está em jogo, a Catkine tem desejo e se reinventa como uma terceira pessoa, tem agência como objeto que literalmente se tornou: ela escreve, ela faz sexo com o voluntário que distribuía remédios no Vita. No processo ela

expõe que o fármaco como forma de cuidado é também uma forma velada de descuido e é desse lugar que ela se refaz.

O biocapitalismo do Kaushik Sunder Rajan, que foi estudante do Michael Fischer no MIT (Massachusetts Institute of Technology) e está agora na Universidade de Chicago, faz o casamento de Foucault e Marx no sua leitura do mundo genômico e biotecnológico. O trabalho analítico que ele faz é importante, mas sinto falta dessa dimensão das pessoas e do biotecnológico vivido. Atenção etnográfica à questão do fármaco no *self*, no cuidado de si, na família, no laço social e como prática de cidadania, assim como a relação com o Estado via acesso à tecnologia e a maneira como o químico e o tóxico são parte integral dos nossos meios ambientes nos desafiam a repensar a materialidade e o incerto nos nossos campos de trabalho e a maneira indireta na qual os sujeitos produzem valor através do consumo da tecnologia.

Marcos Freire de Andrade Neves: Eu sou doutorando em Antropologia e a minha pergunta, na verdade, é uma curiosidade. Lendo o trabalho sobre judicialização da biopolítica (Biehl, 2013b), achei muito interessante a ideia de que o direito à saúde acabou sendo ampliado de forma a ser um direito também aos fármacos. Achei pertinente você ressaltar o papel desempenhado pelo judiciário nesse processo. Eu fiquei pensando e comparando com algumas questões de meu trabalho, tentando realizar algumas aproximações. Eu pesquiso a institucionalização de eutanásia voluntária, que envolve a judicialização de alguns casos de pacientes, os quais entram na justiça para ter direito à morte. Não apenas o direito à saúde, o direito à vida, mas a garantia, de certa forma, do direito à morte, em termos de sujeito de direito capaz de escolher a morte. Lendo o teu texto, eu fiquei impressionado ao perceber que os mesmos argumentos são utilizados de formas muito similares para estes dois objetivos judiciais: a ideia de um direito à vida, em alguns casos de judicialização da eutanásia voluntária, é colocada lado a lado com o direito à morte, como se alguém com direito à vida tivesse o direito de escolher o momento da morte. A defensora pública coloca que o trabalho dela é ajudar as pessoas a ter um pouco de dignidade; a dignidade é usada para garantir o direito à vida, o direito à saúde, mas a dignidade também é uma palavra central no direito à eutanásia voluntária e todo mundo aciona, de certa forma, a ideia de dignidade. Então, eu queria ver se você tem algum comentário sobre isso, porque eu fiquei realmente impressionado com os argumentos muito similares nesses dois casos de judicialização.

Tiago Lemões da Silva: Sou doutorando em Antropologia e também gostei muito dos teus textos; eles me ajudaram a pensar o meu tema de pesquisa, que gira em torno da população em situação de rua no contexto de novas políticas públicas e reivindicações de direitos. No artigo publicado na revista *Horizontes Antropológicos* (Biehl, 2011), eu achei fantástico que você faz todo um desmonte crítico da política de saúde global, dizendo o quanto ela está sendo estruturada por interesses internacionais, de mercados, e o quanto ela opera a partir da estratégia da "bala mágica", com foco na doença e não nas pessoas. O teu texto traz toda esta possibilidade de escape das pessoas, imersas nesses processos. Mas, ao mesmo tempo, eu achei fantástico que você, de certa forma, acredita na política, pois você quer contribuir com ela de alguma forma, a despeito de fazer todo esse desmonte. Você coloca em várias passagens onde e como as políticas poderiam avançar, a partir da consideração da dimensão da vida dos sujeitos, para além da biopolítica. Eu queria que você falasse um pouco disso, pensando o desafio que é para a antropologia contemporânea tal contribuição. Parece-me que, ao mesmo tempo em que você faz uma crítica potente, espera que essa crítica possa contribuir, de certa forma, para a própria formulação de políticas. A segunda questão é: pensando a temporalidade dos processos de pesquisa, que é uma coisa que você gosta muito de trabalhar, em que medida as suas críticas e as suas formas de contribuição têm ressonância hoje nas políticas estudadas?

João Biehl: Infelizmente, muito pouca ressonância; mas penso que o pouco também não é igual a nada.

Oriana Hadler: Eu sou estudante de doutorado em Psicologia Social e já faz tempo que eu venho namorando a antropologia. Sabe quando você entra em um programa e é desassossegador? Eu acho que é por isso que me cativou muito. A primeira coisa que me chamou atenção no teu texto foi principalmente o lugar da narrativa, o lugar que nós ocupamos, de uma certa forma, nas políticas da escrita, e o que nós escolhemos para dar visibilidade. Eu queria perguntar sobre as escolhas que você fez da escrita. Também, gostaria que você falasse um pouco mais sobre a questão da ida da Catarina, levada por você, ao Hospital de Clínicas, assim como a visita aos geneticistas. Você menciona que foi um marco poder ter descoberto que existia de fato uma doença, que é a doença de Machado-Joseph, a qual explicava os sintomas de Catarina.

Mas anteriormente a esse diagnóstico, não havia também descobertas de doenças sendo realizadas? Fiquei pensando nesse lugar da genética hoje, naquilo em que a gente se segura e diz "tá, ela não é louca". A última questão é uma dúvida pessoal, porque eu venho me saturando desse lugar da estatização do biológico, da biopolítica: tudo é biopolítica. Eu gostaria que você falasse um pouco mais desse lugar do sujeito jurídico de que você fala e o quanto, na realidade brasileira, ele passa a movimentar o conceito de biopolítica.

João Biehl: Muito obrigado. Vocês estão levantando questões muito importantes e tentarei aproximá-las com alguns comentários associativos. É interessante notar como essa questão da dignidade aparece também na jurisprudência. O Roger Raupp Rios é o juiz federal da região Sul que em 2007 escreveu a decisão daquela causa coletiva para os transexuais terem acesso à cirurgia de regenitalização, uma das primeiras ações coletivas de judicialização dos anos 2000, iniciado pelo defensor público federal Paulo Leivas. Sua ação argumentou que o tratamento era uma necessidade dentro de uma lógica biomédica de transtorno de identidade de gênero, e que o acesso ao tratamento era garantido pelo direito constitucional à saúde no Brasil. Muito progressista e pensando as comunidades subjugadas, Rios argumentou contra a patologização de variação de gênero, afirmando que, na realidade, a perspectiva biomédica subjaz à lógica binária de gênero. Sua decisão judicial favorável se ancorou não no direito à saúde, mas nos direitos mais gerais de liberdade, igualdade, não discriminação e *respeito pela dignidade humana*. É muito interessante pensar como a jurisprudência concretiza o aspecto da dignidade para os atores sociais. No caso do direito à morte, é importante também refletir sobre qual é o papel da família nesse ativismo e também a questão da medicina paliativa e das restrições médico-legais ao uso de medicamentos contra a dor, como a morfina, para pacientes em estados terminais.

Mas voltando à judicialização do tratamento de transição de gênero: a decisão do juiz Rios aponta a força transgressora de coletivos alternativos e de singularizar-se e sair dos cálculos populacionais. Ainda que o Supremo Tribunal Federal tenha suspendido essa decisão, alegando que irregularmente constituía política pública e que cada caso deveria ser julgado individualmente, em 2008, na esteira dessa mobilização jurídica, o Ministério da Saúde finalmente adicionou cuidados de transição de gênero à lista de serviços prestados pelo SUS. Uma coisa é o direito constitucional, outra coisa é criar o

direito. Deleuze, no seu abecedário, fala dessa questão de direito: ele não acredita em direitos humanos no sentido abstrato, mas acredita na jurisprudência, naquele caso a caso que é feito. Direito, na verdade, é uma criação e o desafio etnográfico é saber como está sendo criado esse direito. A jurisprudência traz a lei para os contextos do mundo real e revela as pessoas e comunidades a partir das suas necessidades e desejos. Ela não depende de um sujeito *a priori*; pelo contrário, a produção de sujeitos é um efeito da jurisprudência.

Visto dessa perspectiva, o aparecimento de novos sujeitos políticos no Brasil contemporâneo repousa no conhecimento do sistema legal e na capacidade das pessoas de agir através dele, facilitada por agentes intermediários como Leivas e Rios, que são capazes de garantir o acesso às tecnologias legais e os direitos que eles proporcionam e, ao mesmo tempo, de traduzir a teoria crítica em prática. Quando Rios invoca o binário de gênero no tribunal, ele retoma a linguagem dos teóricos de gênero como Judith Butler, por exemplo, transformando o Sul em uma espécie de laboratório de direito alternativo. Estes desenvolvimentos, por sua vez, acabam consolidando o judiciário como um loco crítico da política.

Penso que é possível repensar a teoria biopolítica a partir destes sujeitos que *entram* na justiça. Foucault, no livro *O nascimento da bipolítica* (Foucault, 2008), está tentando o liberalismo do final dos anos 1970 à luz de desenvolvimentos pós-guerra na Alemanha e nos Estados Unidos. Ele quer dar conta do fenômeno da população, que é a partir do qual a prática de governo acontece, mas no final a ideia de população quase que desaparece. Nas sociedades neoliberais, Foucault postula, o mercado é deixado para funcionar livremente sem intervenções a fim de que possa tanto formular sua verdade quanto propô-lo à prática governamental como regra e norma. A partir desse momento, ele argumenta, "um bom governo não é mais simplesmente governo que funciona de acordo com a justiça"; ao contrário, é o mercado livre que conecta as pessoas e manifesta laços políticos. A sociedade civil é assim reduzida a uma esfera transacional de sujeitos supostamente livres e autointeressados.

O fenômeno da judicialização que venho estudado poderia, a princípio, ser visto como uma manifestação desse movimento em direção de versões cada vez mais mercantilizadas da política e da cidadania. No entanto, como mencionei antes, a judicialização também desestabiliza as reflexões de

Foucault, marcando um retorno surpreendente do sujeito jurídico em economias políticas liberais tardias. Aqui, a mudança quase linear que Foucault sugere de pessoas à população e de *Homo juridicus* para *Homo economicus* não se sustenta. Na judicialização da saúde, a penetração dos princípios do mercado na prestação de cuidados está alinhada com o sujeito jurídico de direitos. O sujeito econômico autointeressado (necessariamente um consumidor da tecnociência) é ao mesmo tempo o sujeito de direitos legais. O direito à vida é assim reivindicado entre a clínica, o tribunal e o mercado. Ao mesmo tempo, o judiciário no Brasil está, em certa medida, se colocando como representante da sociedade para contrapor a política como de costume.

Em relação ao engajamento público do intelectual, acho que é muito importante pensarmos não só sobre a disseminação dos nossos achados, mas de que forma nós encontramos o público quando fazemos pesquisa de campo: desde os objetos de estudo aos atores com os quais optamos conversar às estratégias que criamos para ter acesso a certas informações. Considerando a etnografia como uma prática pública, pode nos ajudar a entender e a teorizar o campo político e o poder de uma forma mais imersa. A questão da relevância pública da antropologia e de como trazer os nossos achados para o público mais amplo, sem a pretensão de sermos competentes para de fato fazer política pública, é de fato importante e eu acho que temos que inovar nesse aspecto e pensar em modos de expressão além do livro e do artigo acadêmico. Seja via mídia oficial, seja experimento com editoriais e colaborações (que não são coisa fácil) com outros especialistas e artistas, por exemplo.

Deixa eu dar um exemplo. Eu gosto muito do trabalho da Gabriella Coleman, que trabalha na Universidade de McGill, no Canadá, que fez um livro fantástico, *Coding freedom: the ethics and aesthetics of hacking* (Coleman, 2013), baseado no seu trabalho pioneiro com *hackers*, um trabalho muito difícil dados os nossos novos sistemas de controle e vigilância. Como Gabriella havia tido acesso ao grupo de *hackers* que se identificava com a figura do Anônimo, quando surgiu o caso Snowden a grande mídia queria conversar e ela e, quem sabe, ter acesso às suas fontes. A Gabriella deu mais de cem entrevistas a jornais e revistas e, é claro, protegeu suas fontes. Nessa interação com os meios de comunicação, ela descobriu que ela própria poderia criar uma maneira de contar a história para instaurar minimamente a possibilidade de que os *hackers* e Snowden não fossem percebidos apenas como criminosos e espiões, mas como personagens subversivos, de certa forma revolucionários,

novos tipos de sujeitos políticos desnudando as maquinarias de poder no século XXI, especialmente no que concerne ao aumento dos dispositivos de segurança na sociedade e o cerceamento de liberdades. Então, dependendo do tema que trabalhamos, podemos criar um saber e uma narrativa alternativa, explodindo e alargando fronteiras discursivas.

Eu vejo a etnografia como uma espécie de sentinela: no dia a dia que registramos as pessoas identificam os seus problemas, o que lhes aflige e que tem significância. As questões em tempo real rompem o pensamento mais categórico de especialistas e apontam para realidades que balas mágicas teóricas e políticas não conseguem resolver e que precisam de sistemas mais complexos de análise, intervenção e cuidado. Não podemos nos furtar de trazer à tona o que vemos estar acontecendo. Também acredito que não podemos esperar pelo livro para chegar ao público; temos que achar uma maneira de participar de debates e de trazer nossos *insights* de uma forma condensada e mais rápida ao público.

Tem uma desigualdade enorme e um desafio de gênero muito grande na questão da voz pública. Muitas universidades dos Estados Unidos estão tentando quebrar a barreira de gênero de quem forma a opinião pública, treinando as suas professoras para escrever editoriais, por exemplo. Se você lê o *New York Times* ou o *Washington Post*, por exemplo, é evidente como tem pouco editorial feminino ou opiniões de latinos ou afro-americanos representadas nos meios de comunicação de massa.

Como disse anteriormente, é uma arrogância muito grande pensar que podemos normativamente definir políticas a partir do trabalho antropológico. Há pessoas que tiveram uma formação específica para isso, têm todo um trabalho coletivo, técnico, político em torno dessa tarefa. É importante criar maneiras de levar os mapas sociais e as nossas perspectivas críticas de infraestruturas e práticas de governo e de inclusão e exclusão para debates públicos e para aqueles que trabalham na formulação de políticas. O *Will to live: AIDS therapies and the politics of survival* (Biehl, 2007) termina dizendo isto: ao invés de especificar uma rota, o antropólogo demarca territórios desconhecidos e traça pessoas movendo-se através deles. No campo, eventos inesperados acontecem o tempo todo e novas relações de causalidade se estabelecem. Os mapas que produzimos carregam uma vitalidade que nutre nossas teorias mas também é evidência que pode ser mobilizada para repensar as capacidades e responsabilidades do Estado e dos cidadãos e ideias e práticas de justiça social.

Retornando à etnografia da Catarina e à questão da escrita levantada pela Oriana, eu penso que a etnografia é um sistema aberto que permite a emergência e a percepção de um ulterior. Em contraste com os sujeitos de estudos estatísticos e os sujeitos da filosofia ou da teoria crítica, os sujeitos etnográficos têm futuros e nós nos tornamos, de formas inesperadas, parte deles. Suas histórias se tornam uma parte das estórias que contamos e nós, também, nos tornamos parte de suas histórias de vida. Os personagens etnográficos também escapam dos próprios sujeitos e dos autores: eles continuam no entendimento que emerge com os leitores. Nesse sentido, a Catarina continua acontecendo, pois ela continua ajudando a pensar. O desafio pra mim é sempre trazer o pasmo com o Outro e a literalidade do vivido para dentro do texto etnográfico. Sendo metodologicamente bem simplista, eu adoro gravar as minhas entradas no campo, e o livro *Vita: life in a zone of social abandonment* (Biehl, 2005, 2013c) só veio a ser o que é por isso. No momento em que eu ganhei autorização para fazer o trabalho, assim que entrava no Vita eu estava gravando para conseguir registrar as nuances da linguagem e de temporalidade em jogo. Não sei como explicar isso, mas pra mim a materialidade da existência e fala humana carrega a força da literatura. Há um elemento literário que a etnografia do cotidiano pode, quem sabe, capturar, e isso passa pela instrumentalização da nossa presença e dos nossos sentidos.

Patrice Schuch: Eu tenho uma curiosidade sobre a sua parceria de trabalho com o fotógrafo Torben Eskerod: como você pensa a foto em suas pesquisas, na medida em que as fotos também compõem seus trabalhos?

João Biehl: Eu colaboro com o Torben há mais de 20 anos. Adoro trabalhar com artista, porque o artista é indomável, ele não vai simplesmente seguir um cientista social, ele não vai obedecer a um produtor sobre o que registrar e como compor. Estamos então de volta aquilo que eu comentei no início: o inesperado e o inacabado. O artista se nutre disso e a boa arte, para mim, contempla essas dimensões que também são constitutivas das artes de existência. Tanto no projeto do *Vita* quanto do *Will to live* o Torben não é simplesmente é um documentarista, ele traz a sua própria perspectiva e estilo, a sua relação com as pessoas que fotografa, a sua procura pela singularidade do Outro… tudo isto é crucial tanto para a forma que a pesquisa ganha quanto na produção e estética dos livros.

A estética e estilo do fotógrafo também mudaram com o tempo, com as mudanças tecnológicas como a entrada da fotografia digital, e também no diálogo com as descobertas etnográficas que eu trazia. Em meados dos anos 1990, as fotografias eram em preto e branco e muito aproximadas, os retratos e o foco no olhar ou nalgum detalhe, alguma ferida. A preocupação com o contexto veio através da etnografia. Quando mais eu passava informações da vida das pessoas dentro e fora do Vita para o Torben, aumentou seu interesse pelo espaço e em fotografar as pessoas nos seus arredores imediatos, conectadas ou desconectadas a outros. Quando ele aprendeu mais sobre a história da Catarina, ele quis fotografar as eventuais fotografias dela de posse dos familiares. Dentro do livro *Vita* tem um ensaio muito comovente com imagens da vida anterior dela, sua primeira comunhão, o dia do casamento, a festa da família, há uma foto dela segurando as crianças no colo, ou seja os papéis, laços e os mundos sociais, a normalidade, que ela habitara.

Seria demais dizer que o fotógrafo tornou real ou mais real o abandono do Vita. Suas imagens são, a meu ver, uma aproximação possível, uma tentativa sincera de tornar visível a tragédia da vida. Também acho que se as imagens do Torben são chocantes é porque o artista quer também colocar em foco nossa indiferença e provocar uma resposta ética. Quando mencionei anteriormente, no início o *Vita* ia ser um ensaio fotográfico, ou seja, imagens introduzidas por uma breve reflexão. Mas, retornando ao Vita e conhecendo a Catarina eu entendi que as fotografias em si mesmas não eram suficientes para tirar da ocultação essa realidade que mata. As imagens foram então propulsoras do meu retorno, não para achar uma legenda mínima para o Vita, mas para me aproximar mais dos abandonados, das suas histórias, interações, encruzilhadas e imbricações em contextos maiores. A etnografia ajuda a desemaranhar esses nós de complexidade, trazendo à tona a concretude dos espaços, processos, e decisões através dos quais o social e as figuras humanas ganham forma.

Ademais, as pessoas com as quais trabalhamos queriam ser fotografadas, queriam ser representadas. Elas também queriam as fotos por vários motivos, como o Evangivaldo, que queria mostrar sua mudança aos médicos, quem ele era antes do tratamento e quem ele passou a ser. Se vocês lerem o último livro da Susan Sontag, *Regarding the pain of others* (Sontag, 2003), verão que ela revisita o seu argumento inicial de que a fotografia comodifica o sofrimento e consolida a fadiga moral, dizendo que as pessoas em sofrimento e em contextos

de guerra e violência estrutural querem o registro de que são únicas. Representar sempre é imperfeito e não tentar representar também é um equívoco.

Eu lembro quando eu levei para a Caasah um álbum de retratos que Torben fizera dos residentes. As administradoras começaram a olhar as fotos e disseram: "no dia a dia, a gente de fato esquecia quem eles eram como pessoas". A fotografia permite ver o Outro de uma maneira diferente e coloca em perspectiva os nossos distanciamentos e aproximações.

Patrice Schuch: Para finalizarmos esta entrevista, eu gostaria de saber o que você considera de mais potente na proposta de uma "antropologia do devir", que você desenvolve há algum tempo.

João Biehl: Eu agradeço a oportunidade de pensar em voz alta com vocês. Estou trabalhando num livro sobre a antropologia do devir junto com o Peter Locke, que foi um aluno e agora ensina na Universidade Northwestern. O livro é uma continuação de uma conversa que começou com o artigo "Deleuze and the anthropology of becoming" (Biehl; Locke, 2010) e que, pra nossa alegria, teve um comentário fantástico da Patrice. De certa forma, a gente sempre escreve contra algo e a favor de uma ideia ou visão. No projeto do livro em andamento sobre a antropologia do devir, o sobredeterminado e o predeterminado é a nossa nêmesis. A antropologia do devir está interessada em entender como as pessoas lutam, fazem e vivem suas vidas apesar de, através de, ou ao longo de forças macroestruturais – seja a história, a política, a economia ou a ciência – reconhecendo os efeitos reais dessas forças na vida das pessoas: violência, desigualdade, limites, possibilidades ou oportunidades. Uma perspectiva inspirada no devir olha para como esses limites, essas forças que constrangem as pessoas são de fato vividas no dia a dia; a maneira como as pessoas acham saídas, algumas aberturas; e também como elas lidam com essas forças nos seus projetos de vida e descobrem potenciais para mudanças, ainda que sejam pequenos. A ênfase está na capacidade criativa das pessoas, na sua imaginação e nos seus experimentos cotidianos.

O devir abraça o desejo como uma capacidade fundamental das vidas humanas e como uma figura crucial para se entender as pessoas e os sistemas nos quais elas estão envolvidas. Atendendo etnograficamente tanto as pessoas como o seu envolvimento nos sistemas e os sistemas a partir da maneira como

as pessoas estão imbricadas neles nos dá uma melhor ideia de como e onde as vidas das pessoas são fechadas, ou como elas são abertas de formas e em contextos particulares. A antropologia do devir nos pergunta como expandir o nosso entendimento, sentimento e sensação do que entendemos como agência humana. Fica, então, a pergunta: pode o devir nos ajudar a expandir a discussão para além do debate estrutura *versus* agência?

Agência aqui não significa necessariamente resistência ou depende somente do resultado das coisas ou mesmo da realização de alguma ação. O devir não é mensurável somente pelo produto. O devir confronta-se também com as métricas contemporâneas de produção, tanto de saber quanto de mensuração de resultados. Pelo contrário, há que olhar para as capacidades de agência das pessoas, como as pessoas estão se mobilizando, por que e de que forma elas estão imaginando e desejando. As pessoas aprendem a navegar em suas vidas ao redor de certas realidades e, às vezes, recusam-se a fazer isso; o devir presta atenção tanto às negociações com realidades como às recusas ao engajamento com realidades e instituições. Talvez nós possamos pensar em termos de uma agência distributiva, que não pode ser limitada no momento em que achemos sua origem ou sua manifestação. A agência sempre está distribuída na imbricação das pessoas em vários sistemas, seja um sistema biológico, seja uma política, seja um complexo familiar. O devir pode nos dar entrada para esse cruzamento de vários sistemas, no qual a agência acontece.

Uma perspectiva animada pelo devir reconhece que os sistemas nunca são totais, mas são sociais e são mais complicados, mais confusos (não tão límpidos, não tão puros) do que a gente espera; e que os sistemas também sempre estão sendo refeitos eles próprios, a partir da sua interação em realidades, em contextos, em histórias e na vida das pessoas. A atenção somente aos sistemas esquece ou não dá conta de alguma coisa crucial, que é o afeto, o sentimento, o relacional. O objetivo aqui é entender, então, as experiências de viver dentro, contra, ao largo e ao longo dos sistemas. O devir é aberto ao inesperado e à mudança. Mesmo quando há falta de movimento, quando as circunstâncias são intratáveis, o devir atende a como as coisas poderiam ser de outra maneira. Há também outra temporalidade presente ali e, quem sabe, o devir a contempla. Permanece, então, aberto o potencial para novos pontos de partida, novos tipos de imaginação, novos desejos e novas negociações. Os campos sociais sempre estão vazando, eles são líquidos, e as

infraestruturas também, elas não são tão perfeitas assim, há vazamentos e a política também acontece ao redor dos vazamentos. O poder, como eu mencionei anteriormente, muitas vezes é um epifenômeno desses vazamentos sociais.

Então, o que essa visão do sujeito do devir presume ou assume? Uma antropologia do devir permite e insiste que sujeitos etnográficos são complexos, estão em relação, são sujeitos de desejo e são atores sociais situados, localizados. Diferentemente dos muitas vezes aplainados sujeitos de experimentos filosóficos, não esperamos que os sujeitos da etnografia entrem ou caibam de uma forma perfeita em qualquer categoria que assumimos *a priori*; pelo contrário, talvez sempre implique desestabilizar aquilo que já está assumido ou pressuposto quando vamos a campo. Eles abrem, rompem as categorias de análise muitas vezes cansadas, repetitivas, que nos cansam também. A antropologia do devir leva a sério o saber das pessoas e a teorização que elas mesmas fazem das suas próprias vidas e da sua condição. Esse é um aspecto fundamental da conceitualização que a etnografia pode fazer: como as pessoas, elas mesmas, conceitualizam a sua condição. Os sujeitos não são somente entendidos como produtos de determinações, de sistemas de poder, mas são entendidos em termos de suas relações com esses sistemas, com outras pessoas, com instituições e com coisas, com matérias.

O devir não é história, porque a história, de alguma maneira, refere-se às pré-condições de alguma coisa. A história também implica certa noção de progressão, e o devir não assume isso. Então, atentar para aquilo que é inesperado rompe com a noção progressista, ou progressiva, do sujeito. O devir abraça o entrementes como uma importante moldura temporal. O devir não é sobre progresso e, nem mesmo, somente sobre mudança. Não há uma direção implícita no devir, uma teleologia: "isso vai virar aquilo, vai ser aquele produto". A passagem do tempo nos ajuda a prestar atenção àquilo que muda ou àquilo que não muda, àquilo que parece ser fluido ou que parece ser intratável, repetições, inovações, e o que as pessoas mesmas fazem com a estagnação ou com a possível mudança. O mais interessante de pensar numa analítica de devir é como manter vários registros de temporalidade abertos, por assim dizer, e pensar com eles, não esse pensamento de reduzir a analítica a um registro de temporalidade somente.

A antropologia do devir é, decididamente, etnográfica e abraça o inacabado. A microanálise ganha peso na antropologia do devir como sendo uma

grande força e um potencial de contribuição para a produção de saber, contrastando com as meta-histórias que emanam dos centros do pensamento e que afirmam conseguir representar a realidade com mais e mais modelagem e o futuro com previsões defeituosas e despolitizadoras.

Por fim, penso que a antropologia do devir é um complemento importante a certos modelos teóricos que ainda estão em voga, os quais ajudam a iluminar certos aspectos da interação de sistemas e vidas humanas, como biopoder, violência estrutural, governamentalidade, etc. Ela nos mostra os limites impostos pelos vários sistemas e recupera essa visão distributiva de agência, que requer diferentes metodologias de apreensão. Em certos lugares hegemônicos da antropologia existe um lamento, quase um luto, pela falta de novas ideias ou de um paradigma unificador para a antropologia hoje. O devir não é a solução, não intenta ser a solução, nem criar um novo paradigma totalizante; pelo contrário, o próprio devir aniquila esse desejo de poder, ele questiona a necessidade e a relevância de tal paradigma unificador. Grandes modelos teóricos têm a tendência de aprisionar as pessoas num lugar ou numa temporalidade e praticam violência epistêmica ao fazer isso. O devir é mais desafiador, nos desloca de uma posição de monopolistas ou de porta-vozes de certos grupos ou formas de política.

De alguma maneira, o devir é um projeto estético que chama também para experimentos em modos de expressão. A pergunta é se a escrita pode desencadear alguma coisa entre o sujeito antropólogo e o leitor: escrever para as pessoas que não estão ali, as pessoas que ainda estão por vir. Há uma ética, uma estética e uma política na maneira como contamos as nossas histórias etnográficas porque, na verdade, o devir também se produz ao contar as histórias, que podem restaurar um sentimento de entrecruzamento na vida das pessoas.

Então, a pergunta que fica: por que não deixar o etnográfico guiar a reflexão teórica? E deixar o pensar acontecer de novo, caso a caso, a caminho, em vias, guiado talvez por um sentimento mais próximo de como as pessoas orquestram suas próprias vidas? Ou seja, reconhecer e abraçar o incerto e o desconhecido incentiva uma antropologia mais experimental e ajuda a manter nossa teoria mais realista e sensata e os nossos modos de expressão menos figurativos e mais prontamente disponíveis para rupturas, outros caminhos e desvios.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

BIEHL, J. *Vita*: life in a zone of social abandonment. Photographs by Torben Eskerod. Berkeley: University of California Press, 2005.

BIEHL, J. *Will to live*: AIDS therapies and the politics of survival. Photographs by Torben Eskerod. Princeton: Princeton University Press, 2007.

BIEHL, J. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.

BIEHL, J. Antropologia no campo da saúde global. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35,p. 227-256, jan./jun. 2011.

BIEHL, J. Ethnography in the way of theory. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 28, n. 4, p. 573-597, 2013a.

BIEHL, J. The judicialization of biopolitics. *American Ethnologist*, Arlington, v. 40, n. 3, p. 419-436, 2013b.

BIEHL, J. *Vita*: life in a zone of social abandonment. Updated with a new afterword and photo essay. Photographs by Torben Eskerod. Berkeley: University of California Press, 2013c.

BIEHL, J.; GOOD, B.; KLEINMAN, A. (Ed.). *Subjectivity*: ethnographic investigations. Berkeley: University of California Press, 2007.

BIEHL, J.; LOCKE, P. Deleuze and the anthropology of becoming. *Current Anthropology*, Washington, v. 51, n. 3, p. 317-351, 2010.

BIEHL, J.; PETRYNA, A. (Ed.). *When people come first*: critical studies in global health. Princeton: Princeton University Press, 2013.

COLEMAN, G. *Coding freedom*: the ethics and aesthetics of hacking. Princeton: Princeton University Press, 2013.

DELEUZE, G. “Carta a um crítico severo”. In: DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992. p. 11-22.

DELEUZE, G. Désir et plaisir. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 325, p. 57-65, oct, 1994.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*: capitalism and schizophrenia. London: Continuum, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*: a vontade do saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HIRSCHMAN, A. *Exit, voice, and loyalty*: responses to decline in firms, organizations, and states. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

HIRSCHMAN, A. *Bias for hope*: essays on development and Latin America. New Haven: Yale University Press, 1971.

PETRYNA, A. *When experiments travel*: clinical trials and the global search for human subjects. Princeton: Princeton University Press, 2009.

SONTAG, S. *Regarding the pain of others*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

Recebido em: 30/09/2015
Aprovado em: 09/03/2016