

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 5
NÚMERO 9
(JAN/JUL.2018)

Proposta Editorial

ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 5, n. 9, Jan./Jul. 2018. – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2018.

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editor: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva.

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Reitora: Myriam Theresa de Moura Serra
Vice-Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Diretora: Marluce Souza Silva

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Flávio Luiz Tarnovski

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenadora: Sonia Regina Lourenço
Vice-Coordenadora: Carmen Lucia Silva

EDITOR

Marcos Aurélio da Silva

COMITÊ EDITORIAL

Moisés Alessandro de Souza Lopes
Marcos Aurélio da Silva
Sonia Regina Lourenço
Carmen Lucia Silva

CONSELHO CIENTÍFICO

Aloir Pacini – UFMT
Andréa de Souza Lobo – UnB
Carla Costa Teixeira – UnB
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB
Carmen Lucia Silva – UFMT
Clark Mangabeira Macedo – UFMT
Deise Lucy Montardo – UFAM
Edir Pina de Barros
Eliane O’Dwyer – UFF
Érica Renata de Souza – UFMG
Esther Jean Langdon – UFSC
Fabiano Gontijo – UFPA
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT
Heloísa Afonso Ariano – UFMT
Izabela Tamaso – UFG
Juliana Braz Dias – UnB
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB
Márcia Rosato – UFPR
Márcio Goldman – MN/UFRJ
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ
Miriam Pillar Grossi – UFSC
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Patrice Schuch - UFRGS
Patrícia Silva Osório – UFMT
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval
Paulo Sérgio Delgado – UFMT
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC
Sérgio Carrara – IMS/UERJ
Sonia Regina Lourenço – UFMT
Sueli Pereira Castro – UFMT

PROJETO GRÁFICO

Marcos Aurélio da Silva – UFMT
José Sarmento – UCDB
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Sonia Regina Lourenço – UFMT

CAPA

José Sarmento – UCDB
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

Sumário
 Table of Contents
 Tabla de Contenido

Editorial 9

Dossiê Temático
Parentalidades, conjugalidades e gênero

Dossier Temático: Parentalidades, conyugalidades y género
 Thematic Dossier: Parentalities, conjugalities and gender

Apresentação

Presentation

Presentación

Anna Paula Vencato; Flávio Tarnovski **11**

**Regimes de verdade, regimes de governamentalidade:
 uma análise foucaultiana sobre o Estatuto da Família**

Regimes of truth, governmentality regimes: a foucaultian
 analysis of the Family Statute

Regímenes de verdad, regímenes de gobierno: un análisis
 foucaultiana sobre el Estatuto de la Familia

Esmael Alves de Oliveira; Simone Becker **15**

**Quando o pai do bebê acompanha o parto:
uma etnografia em uma maternidade pública humanizada
da cidade do Rio de Janeiro**

When the baby's father follows birth: an ethnography in a humanized
public maternity of the city of Rio de Janeiro

Cuando el padre del bebé acompaña el parto: una etnografía en una
maternidad pública humanizada de la ciudad de Río de Janeiro

Sara Sousa Mendonça

31

**Biomedicalização dos laços de parentesco: tecendo
arranjos sociais e *limites* interpessoais entre mulheres
soropositivas**

Biomedicalization of kinship ties: weaving social arrangements and
interpersonal *limits* between HIV-positive women

Biomedicalización de los lazos de parentesco: tejiendo arreglos sociales
y *limites* interpersonales entre mujeres seropositivas

Romário Vieira Nelvo

47

**Parentalidad y discurso: construyendo género a través de
palabras**

Parentalidade e discurso: construindo o gênero com palavras

Parentality and discourse: building gender through words

Fabiola Cano Arteaga; Dayana Luna Reyes; Santos Noé Herrera Mijangos

67

Parentalidades wapichana: formas de nomeação pessoal

Wapishana parentality: forms of personal nomination

La parentalidad entre los Wapichana: formas de nominación personal

Fabio de Souza Lima; Danielle dos Santos P. Lima; Olendina de C. Cavalcante

83



“Manda nudes?”: imagens íntimas e representações de gênero na mídia brasileira

“Manda Nudes?”: intimate images and representations of gender in the Brazilian media

“Manda Nudes?”: imágenes íntimas y representaciones de género en los medios brasileños

Nealla Valentim Machado

99

Artigos Livres

Artículos Libres
Free Articles

“Aqui a gente planta em família”: notas sobre a relação entre família e a lavoura de soja em assentamentos rurais do meio norte de Mato Grosso

“Here we plant in the family”: notes on the relationship between family and soybean farming in rural settlements in the north of Mato Grosso

“Aquí nosotros plantamos en familia”: notas sobre la relación entre la familia y el cultivo de soja en asentamientos rurales del medio norte de Mato Grosso

Cristiano Desconsi

111

Cultura religiosa na Catagu(arte): apontamentos sobre a Festa de Santa Rita em Cataguases (MG)

Religious culture in Catagu(arte): notes about the feast of Santa Rita in Cataguases (MG)

Cultura religiosa en Catagu(arte): notas sobre la fiesta de Santa Rita en Cataguases (MG)

Inácio Manoel Neves Frade da Cruz

125

[R]existindo aos poderes? Um breve ensaio sobre antropologia ontológica

[R]existing powers? A brief essay on ontological anthropology

[R]existiendo a los poderes? Un breve ensayo sobre antropología ontológica

Antônio Augusto Oliveira Gonçalves

141

Dispersão e etnicidade de um grupo amazônico: a sobreposição da REBIO Guaporé e a transformação dos Migueleno em colonos

Dispersion and ethnicity of an Amazonian group: the overlapping of REBIO Guaporé and the transformation of the Migueleno into settlers

Dispersión y etnicidad de un grupo amazónico: la superposición de la REBIO Guaporé y la transformación de los Migueleno en colonos

Luiz Augusto Sousa Nascimento

155

Editorial

AAceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, um periódico científico semestral online do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Mato Grosso, chega a sua nona edição de cara nova. O projeto gráfico inicial foi ligeiramente reformulado e passou a contar com mais elementos visuais que marcam a revista. Mantemos, no entanto, nosso principal objetivo que é o de tornar este periódico uma referência para a Antropologia do Centro-Oeste brasileiro, promovendo o debate em temas urgentes que marcam o contemporâneo.

O dossiê que abre essa edição é um exemplo disso. Organizado por Flávio Tarnovski e por Anna Paula Vencato, o dossiê temático **Parentalidades, Conjugalidades e Gênero** conta com seis artigos que lançam novas luzes sobre os arranjos familiares e de gênero, campos já tradicionais da Antropologia brasileira que, no entanto, apresentam capacidade inesgotável de renovação. Seja no Brasil, no México ou em contextos indígenas, o material reunido aqui traz trabalhos que refletem a diversidade nesta área de pesquisa e produção de conhecimento.

Nas palavras dos organizadores:

Este dossiê tem como objetivo central refletir sobre as atualizações dos vínculos afetivos e sexuais e das relações familiares em diferentes contextos socioculturais contemporâneos. Tais processos são indissociáveis das transformações sociais e culturais que afetam as dimensões da sexualidade e do gênero. A ênfase que colocamos na noção de parentalidade remete a uma preocupação em compreender não só a dimensão institucionalizada e oficial dos vínculos de parentesco, mas também e principalmente a dimensão do cotidiano, dos cuidados e dos afetos, que configuram o exercício de maternidades e paternidades diversas e plurais.

Também apresentamos a sessão de **Artigos Livres** com quatro trabalhos que não ficam atrás no quesito renovação do campo antropológico, ao se debruçarem sobre temas como cultura popular, famílias agricultoras, etnologia indígena e teoria antropológica. Muito nos honra saber que a Aceno já faz parte da Antropologia brasileira e merece a confiança de autores jovens e experientes que renovam constantemente a academia com suas pesquisas e preocupações.

Boa leitura!

O Editor

Dossiê Temático

Parentalidades, Conjugalidades e Gênero

Anna Paula Vencato (org.)¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Flávio Luiz Tarnovski (org.)²
Universidade Federal de Mato Grosso

VENCATO, Anna Paula; TARNOVSKI, Flávio Luiz. **Parentalidades, Conjugalidades e Gênero: apresentação ao dossiê.** *Acenito – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (9): 11-14, janeiro a julho de 2018. ISSN: 2358-5587.

¹ Professora Adjunta do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação da UFMG.

² Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da UFMT.

Apresentação

O campo dos estudos de parentesco possui uma longa tradição no interior da Antropologia. Inicialmente constituído a partir de pesquisas etnográficas em sociedades não ocidentais, passou por importantes revisões críticas em meados dos anos 80. Novas perspectivas de análise provenientes dos estudos de gênero e da antropologia feminista foram responsáveis por um renovado desenvolvimento das pesquisas sobre as relações de parentesco. Houve um redirecionamento de questionamentos, a partir da problematização de práticas e representações ocidentais e em contextos urbanos, revelando suas especificidades simbólicas, o que permitiu uma reflexão crítica sobre os limites das próprias categorias de análise desenvolvidas pela antropologia ao longo de sua história recente. O desenvolvimento tecnológico no campo da reprodução humana, por exemplo, teve como efeito um rompimento das certezas que fundamentavam nossas concepções sobre a “natureza” dos laços de parentesco. Ao mesmo tempo, as transformações sociais que afetaram as relações familiares em diversas sociedades do mundo ocidental, como o aumento do número de divórcios, as reivindicações sociais por uma equiparação dos direitos de homens e mulheres e o crescente aumento do valor social da criança, entre outros, foram igualmente responsáveis por uma renovação dos estudos de parentesco em contextos urbanos contemporâneos.

Este dossiê tem como objetivo central refletir sobre as atualizações dos vínculos afetivos e sexuais e das relações familiares em diferentes contextos socioculturais contemporâneos. Tais processos são indissociáveis das transformações sociais e culturais que afetam as dimensões da sexualidade e do gênero. A ênfase que colocamos na noção de parentalidade remete a uma preocupação em compreender não só a dimensão institucionalizada e oficial dos vínculos de parentesco, mas também e principalmente a dimensão do cotidiano, dos cuidados e dos afetos, que configuram o exercício de maternidades e paternidades diversas e plurais. Interessando-se igualmente pelas resistências sociais e institucionais enfrentadas pelos sujeitos na vivência de suas experiências afetivo-sexuais e familiares, o presente dossiê buscou reunir trabalhos que refletissem sobre a diversidade contemporânea neste campo de estudos. Os artigos que compõem o dossiê apresentam resultados de pesquisas realizadas em contextos diversos, no

Brasil e no México, principalmente em meio urbano. Uma das contribuições se baseia em uma etnografia realizada em contexto indígena, o que demonstra a renovada atualidade dos temas aqui discutidos.

Esmael Alves de Oliveira, no artigo intitulado “Regimes de verdade, regimes de governamentalidade: uma análise foucaultiana sobre o estatuto da família”, propõe uma reflexão sobre os pressupostos presentes no Projeto de Lei 6583/2013, conhecido como Estatuto da Família. Inspirando-se nas reflexões de Michel Foucault, o autor nos apresenta análises sobre a produção de subjetividades no contexto dos dispositivos biopolíticos presentes no Projeto de Lei, buscando assim encarar limites, contradições e arbitrariedades de um regime de verdade que, pautado em noções de direito e cidadania, tende a desqualificar, invisibilizar e deslegitimar determinados grupos, sujeitos, corpos, práticas e relações.

Sara Sousa Mendonça, no artigo “Quando o pai do bebê acompanha o parto: uma etnografia em uma maternidade pública humanizada da cidade do Rio de Janeiro”, analisa o contexto institucional da presença paterna no momento do parto. A autora levanta questões sobre como os homens ocupam esse espaço, como as mulheres e a assistência veem a presença deles e sobre as possíveis modificações de padrões tradicionais de parentalidade e conjugalidade geradas por tais práticas.

Romário Vieira Nelvo, em “Biomedicalização dos laços de parentesco: tendo arranjos sociais e limites interpessoais entre mulheres soropositivas”, analisa os contornos subjetivos do desejo de se tornar mãe para três mulheres jovens e soropositivas, oriundas de territórios periféricos do Rio de Janeiro. O autor discute a influência das tecnologias médicas para uma “biomedicalização do parentesco”. Em sua análise, o autor se interessa em compreender as conexões entre o desejo, a parentalidade, os arranjos sociais e os limites interpessoais.

Fabiola Cano Arteaga, Dayana Luna Reyes e Santos Noé Herrera Mijangos, no artigo intitulado “Parentalidad y discurso: construyendo género a través de palabras”, apresentam os resultados de uma pesquisa centrada nas representações de gênero dos discursos parentais em contexto escolar. Através de uma metodologia desenvolvida no campo da psicologia, os autores analisam o discurso de pais e mães mexicanos sobre os comportamentos esperados de meninos e meninas.

Em “Parentalidades wapichana: formas de nomeação pessoal”, Fabio de Sousa Lima, Danielle dos Santos Pereira Lima e Olendina de Carvalho Cavalcante discutem alguns traços da complexa rede de relações parentais Wapichana, centrando-se na análise da atribuição de nomes culturais indígenas que reforçam a influência da residência matrilocal nas relações conjugais. Os autores demonstram a importância da nomeação para a consolidação dos vínculos de parentesco, na medida em que seus efeitos acompanham a pessoa no decorrer da vida, seja em eventos matrimoniais, celebrações, festas e reuniões comunitárias.

Por fim, Nealla Valentim Machado, no texto “Manda nudes?": imagens íntimas e representações de gênero na mídia brasileira”, pretende compreender como a divulgação não consentida, na internet, de imagens produzidas em um contexto de intimidade, constitui uma realidade social e como é representada pela narrativa jornalística brasileira. Por meio da análise de notícias levantadas em dois grandes portais de comunicação, a autora busca identificar e analisar os processos de produção de novas categorias culturais nas esferas da sexualidade

e das relações de gênero. Nesse contexto, a mídia produz diferentes narrativas que dão significado para “novas” práticas sociais, que podem tanto reafirmar representações tradicionais de masculinidade e feminilidade, como transformar de maneira crítica modelos tradicionais de relações de gênero e moralidade.

Regimes de verdade, regimes de governamentalidade: uma análise foucaultiana sobre o Estatuto da Família

*Esmael Alves de Oliveira*¹

*Simone Becker*²

Universidade Federal da Grande Dourados

Resumo: O presente artigo visa refletir sobre alguns pressupostos presentes no Projeto de Lei (PL) 6583/2013, de autoria do deputado Anderson Ferreira, do PR/PE, e que ficou conhecido como Estatuto da Família. Tomando como inspiração as reflexões de Michel Foucault acerca da biopolítica, desejamos apontar, a partir de uma análise do discurso, de que modo se constroem narrativas que pretendem uma verdade sobre grupos minoritários e suas práticas, sobre “homens” e “coisas” (FOUCAULT, 2007a, 2008). Afinal, como a biopolítica atualizada no século XXI segue operando tanto na constituição de sujeitos coletivos quanto na elaboração de subjetividades senão a partir de um biopoder sobre o corpo, sobre a vida e que se assegura justamente por uma discursividade que se pretende transparente e ideologicamente “desinteressada”? Portanto, ao nos debruçarmos sobre os dispositivos biopolíticos presentes no referido PL, buscamos encarar limites, contradições e arbitrariedades de um regime de verdade que, pautado em noções de direito e cidadania, tende a desqualificar, invisibilizar e deslegitimar determinados grupos, sujeitos, corpos, práticas e relações.

Palavras-chave: Estatuto da família, Conjugalidades, Biopolítica, Foucault.

¹ Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD.

² Professora Associada da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da UFGD.

Regimes of truth, governmentality regimes: a foucaultian analysis of the Family Statute

Abstract: This article aims to reflect on some of the assumptions present in Bill 6583/2013, authored by representative Anderson Ferreira, of PR/PE, which became known as the Family Statute. Taking Michel Foucault's reflections on biopolitics as an inspiration, we wish to point out, from an analysis of the discourse, how narratives are built that claim a truth about minority groups and their practices, about "men" and "things" (FOUCAULT, 2007b; 2008). After all, how the updated biopolitics of the 21st century continue to operate both in the constitution of collective subjects and in the elaboration of subjectivities, but rather through biopower over the body, over life and that is ensured precisely by a discursivity that is intended transparently and ideologically "disinterested"? Therefore, when we look at the biopolitical devices present in this PL, we seek to face the limits, contradictions and arbitrariness of a truth regime that, based on notions of law and citizenship, tends to disqualify, make invisible and delegitimize certain groups, subjects, bodies, practices and relations.

Keywords: Family Statute, Conjugalities, Biopolitics, Foucault.

Regímenes de verdad, regímenes de gobierno: un análisis foucaultiana sobre el Estatuto de la Familia

Resumen: El presente artículo pretende reflexionar sobre algunos presupuestos presentes en el Proyecto de Ley (PL) 6583/2013, de autoría del diputado Anderson Ferreira, del PR / PE, y que se conoció como Estatuto de la Familia. Tomando como inspiración las reflexiones de Michel Foucault acerca de la biopolítica, deseamos apuntar, a partir de un análisis del discurso, de qué modo se construyen narraciones que pretenden una verdad sobre grupos minoritarios y sus prácticas, sobre "hombres" y "cosas" (FOUCAULT, 2007a, 2008). Al final, como la biopolítica actualizada en el siglo XXI sigue operando tanto en la constitución de sujetos colectivos como en la elaboración de subjetividades sino a partir de un biopoder sobre el cuerpo, sobre la vida y que se asegura justamente por una discursividad que se pretende transparente e ideológicamente "desinteresado"? Por lo tanto, al ocuparnos de los dispositivos biopolíticos presentes en el referido PL, buscamos encarar límites, contradicciones y arbitrariedades de un régimen de verdad que, pautado en nociones de derecho y ciudadanía, tiende a descalificar, invisibilizar y deslegitimar determinados grupos, sujetos, cuerpos, prácticas y relaciones.

Palabras clave: Estatuto de la familia, Conjugalidades, Biopolítica, Foucault.

O presente artigo visa refletir sobre alguns pressupostos presentes no projeto de lei (PL) 6583/2013, de autoria do deputado Anderson Ferreira, do PR/PE, e que ficou conhecido como Estatuto da Família. Tomando como base as reflexões de Michel Foucault acerca da biopolítica, pretendemos apontar, a partir de uma análise do discurso, de que modo se constroem táticas discursivas que objetivam uma verdade sobre grupos minoritários e suas práticas. Como o biopoder opera tanto na constituição de sujeitos quanto na elaboração de subjetividades senão a partir de uma biopolítica sobre homens e coisas? Portanto, ao nos voltarmos para os dispositivos biopolíticos que gerenciam corpos e vidas, buscamos evidenciar limites, contradições e arbitrariedades de um regime de verdade que, pautado em noções de direito e cidadania, tende a desqualificar, invisibilizar e deslegitimar determinados grupos e seus estilos de vida.

Michel Foucault, em diferentes trabalhos (2007a, 2008), traça um panorama de como se constituiu na Idade Clássica, a partir do século XVIII, uma série de saberes que visavam ao controle sobre a vida: um poder soberano, centrado na figura do rei, de seu poder absoluto e sob uma prática centrada na pastoral da confissão. Aos poucos, em decorrência de transformações de ordem político-econômica, ergue-se uma economia política sobre a vida, ou, nas palavras de Foucault (2007a; 2008), uma governamentalidade. Cabe notar que, de uma massa informe, como era a noção de povo, cria-se uma categoria censitária que busca dar conta do conglomerado humano, a fim de melhor controlá-lo a partir do dispositivo estatístico: a população. Nesse quadro, seria necessário saber, além do número de cidadãos existentes em um determinado território, também a quantidade de nascimentos, mortes, doentes e todo um conjunto de dados quantitativos que poderiam contribuir para a administração dos grupos. Conforme Didier Fassin, “‘Biopoder’ não é exatamente o poder sobre a vida em oposição ao direito soberano de morte [...], mas o poder sobre a conduta humana: ‘o governo dos vivos’ refere-se sobretudo à normalização dos indivíduos através de tecnologias políticas” (2009, p.45-46).

Quando nos debruçamos sobre o Projeto de Lei 6583/2013, as considerações de Foucault (ano) sobre biopoder mostram-se relevantes à medida que nos ajudam a destrinchar as tessituras político-ideológicas que ajudam a constituir tal aparato legal-normativo, possibilitando-nos a desnaturalização de categorias e pressupostos nele presentes, que apontam para uma vontade de verdade sobre grupos, seus corpos e suas vidas. Aliás, as desconstruções das representações e das interpretações, que tendem às (re)produções de violências (BUTLER, 2004³), tornam-se mais viáveis quando sacamos, de nossas mangas, as cartas

³ Em “Le pouvoir des mots” (O poder das palavras), a filósofa trará a noção de “atos ilocutórios”, o que aqui nos inspira a pensarmos nelas como instituidoras de práticas judiciais, incluindo a própria agenda de projetos de leis conservadores e disparadores da homogeneização de categorias sociais, como aqueles que concebem a família de maneira única e imutável. Essas questões, ao longo do presente artigo, serão retomadas. O ato ilocutório é aquele que, ao ser enunciado,

(“mágicas”) a nós ofertadas pela filosofia da diferença. Dentre elas, a lógica pautada na multiplicidade/perspectivismo nietzschiano que alimenta as noções de teóricxs⁴ como Foucault, Félix Guattari e Gilles Deleuze. Estes, por sua vez, inspiram com capilaridades, rizomas, devires, molaes e moleculares as (des)penações de Judith Butler, Marylin Strathern, Roy Wagner e Paul Beatriz Preciado, dentre outros.

Vejamos as contribuições que Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 111-112) produz rumo a essa toada de privilegiarmos a experimentação por meio do interagir em detrimento da representação pelo interpretar:

[...] Assiste-se ao colapso, na verdade, da distinção entre epistemologia (linguagem) e ontologia (mundo), e à progressiva emergência de uma “ontologia prática” (JENSEN, 2004) dentro da qual o conhecer não é mais um modo de *representar* o desconhecido, mas de *interagir* com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar (D.&G., 1991). A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a “*de multiplicar o número de agências que povoam o mundo*” (LATOUR, 1996). Os harmônicos deleuzianos são audíveis. Uma nova imagem do pensamento. Nomadologia. Multinaturalismo (destaques no original).

A partir dessas considerações, perguntamo-nxs: no PL 6583/2013, o que está em cena senão uma compreensão naturalizada e essencialista dos sujeitos e de suas práticas que visa não apenas a sua deslegitimação, mas, sobretudo, ao estabelecimento de vidas matáveis e não choráveis? (BUTLER, 2015). Aliás, vidas convenientemente “essencializadas” pela “onda conservadora” da “bancada” e/ou “frente parlamentar” evangélica em nosso Congresso Nacional (ALMEIDA, 2017), que se espria e se entrelaça a outras bancadas, como a ruralista (MACEDO, 2017). Não por acaso, atualmente, opera-se um deslocamento analítico da noção de biopolítica para a de necropolítica, por meio da qual podemos perceber diferentes mecanismos que dos Estados contemporâneos (e o Brasil não é exceção) se utilizam para cada vez mais se aprimorarem e se apropriarem do direito de matar, este como expressão de sua soberania (MBEMBE, 2006).

Percebamos o quanto um *transpartidarismo* faz com que as temáticas de gênero, sexualidade, raça, classe e etnia, por exemplo, misturem-se em meio a defesas de projetos de parlamentares membros das bancada evangélica e ruralista, que podem ser os mesmos, considerando-se a capilaridade entre as bancadas e/ou frentes parlamentares⁵. Sigamos as costuras tecidas por Ronaldo de Almeida (2017, s/p) em artigo que cartografa a bancada evangélica e seus sentidos em forma de projetos:

Se no nível individual o discurso religioso procurar gerar disposição para o empreendedorismo, no plano da política institucional, muitos agentes políticos evangélicos militam declaradamente por uma agenda liberal. Na campanha presidencial de 2014, o candidato Pastor Everaldo, com 0,75% dos votos, fez o discurso que combina menor presença do Estado na economia e mais regulação jurídica da moralidade pública. O então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, foi protagonista na aprovação, em primeira instância, do Projeto das Terceirizações, que contou com o voto da Frente Parlamentar Evangélica. **Ou, ainda, vale citar a disputa do PSC pela FUNAI, órgão federal central no processo de demarcação de terras**

já produz efeitos de imediato para além do papel e à revelia de resistências por parte dx destinatárix. Em suma, os atos ilocutórios particularizam os discursos sentenciais como exemplares.

⁴ Por vezes, usaremos o “x” ao invés de “a” ou “o”. O “xis” substitui os marcadores que sinalizam na língua portuguesa os correspondentes de gênero para os universais masculinos ou femininos em pronomes e artigos. Isso porque se considera que a verdade de nós, sujeitos, está no nosso “sexo” definido com pré(cisão) pela biomedicina e pela lei “a la” Foucault (2007b).

⁵ As Frentes Parlamentares são grupos formais criados junto ao Congresso Nacional (CN), responsáveis por defender causas/temáticas que unem parlamentares e respectivos partidos políticos. Por exemplo, as questões religiosas marcam o agir da Frente Parlamentar Evangélica, cujos membros são de diferentes partidos. Ademais, há outras quatro relevantes Frentes Parlamentares: empreiteiras/construtoras; parentes/ruralista e de empresários (MACEDO, 2017).

indígenas e quilombolas. Na CPI da FUNAI-INCRA, na Câmara dos Deputados, a Frente Parlamentar Evangélica operou como linha auxiliar da denominada bancada do agronegócio e da mineração em oposição aos que milita pelos direitos dos indígenas, sobretudo, à terra. (grifos nossos)⁶

Além disso, em que medida, buscando-se pautar em um discurso de “garantia” de direitos, o PL tem justamente o efeito contrário, ou seja, de se constituir como um dispositivo de legitimação da desigualdade e da negação de direitos de cidadania? (OLIVEIRA; DUQUE, 2016). Para fins de análise, destacamos e problematizamos alguns fragmentos do referido dispositivo legal.

Em seu Art. 2º, deparamo-nos com a seguinte definição de família: “para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre **um homem e uma mulher**, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018a, s/p). Note-se que o destaque em negrito está no texto original e tem o intuito de demarcar a compreensão levada à cabo pelo agente que elaborou tal regulamento.

O que de imediato é possível verificar nessa definição de família? Em primeiro lugar, uma ideia naturalizada e restrita. Nesse aspecto, é negado o reconhecimento de arranjos familiares que não correspondam ao modelo heterossexual. Como ficam os casos de homossexuais que adotam crianças? De famílias constituídas por avós que se apresentam como cuidadores e provedores? E das mães solteiras? Diante da definição apresentada pelo PL, esses “novos” arranjos familiares, além de não serem reconhecidos, possibilitam que seus direitos de cidadania sejam negados, principalmente em se tratando de famílias homoparentais. É o que podemos depreender a partir do Art. 3º: “é **obrigação do Estado**, da sociedade e do Poder Público em todos os níveis **assegurar à entidade familiar** a efetivação do **direito à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania e à convivência comunitária**” [grifos nossos].

Em outras palavras, por não serem reconhecidas como núcleos familiares, as famílias homoparentais, ou cujos arranjos fujam ao convencional, poderiam ter seus direitos básicos negados, como por exemplo à pensão por morte, INSS, licença maternidade, etc, já que não corresponderiam ao critério estabelecido pelo dispositivo legal. Em cena, apenas a família engendrada pelo regime de uma governamentalidade que estabelece quais homens e “coisas” (FOUCAULT, 2007b; 2008) vale, importa. Assim, observamos nesse discurso uma representação de papéis de gênero tal como normatizado pela sociedade heteronormativa, em que homens e mulheres possuem não apenas identidades fixas, mas também papéis/funções correspondentes e que devem ser “preservados” por um Estado policialesco e discriminatório.

Não seria errôneo afirmar, pois, que os que propõem tal projeto de lei são os mesmos que tendem a justificar a subalternidade feminina no espaço social e privado e que tendem a enquadrá-la como associada e determinada à natureza e, conseqüentemente, à maternidade, ao cuidado do marido, da casa e dos filhos. Essa conjectura que beira ao lúdico de um ridículo se faz interessante para nos atentarmos à onda “quebrada” e conservadora, parafraseando Ronaldo de Almeida (2017), que reveste o PL em questão, mas também os pontos de toque das violências que prevalecem nos vários Brasis, a saber: contra os corpos femi-

⁶ Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n50/1809-4449-cpa-18094449201700500001.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2018.

nicos (não) passíveis de atenção e, muito menos, de luto (BUTLER, 2015; BECKER; OLIVEIRA; CAMPOS, 2016).

Esse cenário legal-normativo, essencial-generificado, ajuda-nos a pensar sobre os quadros de violência contra mulheres e suas omissões e reiteraões. A maioria dos feminicídios contra corpos de bio/cis mulheres tende a ser protagonizada por familiar/parceiro dentro de um arranjo heteronormativo. Os transfeminicídios, por sua vez, dão-se pela relação que perpassa também a prostituição, cujas tessituras imbricam-se com a economia das trocas conjugais, como nos inspira a pensar Virginie Despentes (2013).

Em recente e inédito dossiê sobre os lesbocídios no Brasil de 2014-2017 (PERES, 2018), as engrenagens da necropolítica (MBEMBE, 2016) do Estado brasileiro contra os corpos femininos apontam para o quanto homens que matam lésbicas manifestam um ódio descontrolado contra corpos e desejos que destoam das normas de gênero. Assim, nota-se como características que são essencializadas/essencializadoras sobre o que é “ser homem ou ser mulher” instituem-se como disparadores de ódios e violências que pululam no pós-golpe de 2016 – travestido de *impeachment* contra a então presidenta Dilma Rousseff, ela própria alvejada por disparos de discursos racistas, lesbofóbicos, misóginos, homofóbicos e preconceituosos face às suas performances. Trata-se de discursos reiteradores do feminino como *respública*, coisa pública e então direito dos homens.

Nesse sentido, as diferenças são estabelecidas “na carne” e impossibilitam que os sujeitos possam se desvencilhar de uma determinada “identidade”, haja vista que suas diferenças estão solidamente ancoradas em bases político-epistemológicas neutralizadoras e patologizadoras de dissidências. No modelo dimórfico, inaugurado pelo discurso moderno, o gênero aparece colado ao sexo, criando uma barreira quase intransponível entre homem e mulher (LAQUEUR, 2001)⁷.

Nessa seara, cabe resgatarmos discussões que permeiam férteis convicções do discurso antropológico brasileiro no tocante às celeumas provocadas por posturas perversas e conservadoras de nosso Poder Legislativo. Em nota pública tecida por Flávio Tarnovski (2016, p. 03-04) junto ao informativo especial da Associação Brasileira de Antropologia, lê-se que:

As pesquisas antropológicas sobre parentesco indicam que a ideia de compartilhamento de uma mesma substância pode ser uma representação social importante na esfera das relações de parentesco, mas o fundamento dessas relações é sempre social. As relações eletivas, marcadas pela afetividade, também estão presentes nas relações de parentesco baseadas na biologia. No entanto, as relações familiares que não se apoiam em uma representação simbólica do “mesmo sangue” não são, por essa razão, menos importantes e dignas de reconhecimento pelo Estado.

Algumas palavras-chave, noções e categorias presentes no PL em análise são paradigmáticas e muito revelam sobre os princípios ideológicos que o norteiam. No artigo Art. 4^o, inciso IX, por exemplo, estipula-se que, dentre as funções dos agentes públicos ou privados, está a de “**zelar** pelos direitos da entidade familiar” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018a, s/p, grifos nossos). Como afirma Foucault (1999, p. 10):

[...] O discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que [...] o discurso não é simples-

⁷ Não ao acaso, os crimes contra travestis se pautam pela ojeriza que o reconhecimento do desejo por quem porta e sustenta a concomitância do ser homem e ser mulher causa. Para maiores informações sobre a situação no Mato Grosso do Sul entre judiciário e travestis, ver Simone Becker e Hisadora G. Lemes (2014).

mente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar [...].

Desse modo, podemos nos perguntar: o que é zelar? Quem zela? Por que zela? Com quais finalidades/interesses? Quem estabelece os critérios desse zelar? Quais as implicações disso? Assim, sob uma biopolítica de governamentalidade, pela qual governar é administrar “homens” e coisas (e por que não dizer, práticas?), a família (ou melhor, o que se entende como tal) é o lócus privilegiado do exercício da governança. Ela (embora não apenas) torna-se alvo por excelência da vigilância e do escrutínio de uma gestão de legalismos generificantes.

As contradições continuam. Em seu Art. 6º, inciso I, prevê-se o: “**cadastro** da entidade familiar em base territorial” (grifos nossos). Também no Art. 12º, lê-se: “as escolas deverão formular e implantar medidas de valorização da família no ambiente escolar, com **a divulgação anual de relatório que especifique a relação dos escolares com as suas famílias**” (grifos nossos). Como não lembrar, nos termos foucaultianos, que a ciência da “polícia” é a estatística? (FOUCAULT, 2007b).

Se, como afirma Foucault, a partir do século XVIII, com a crise do poder soberano, busca-se o estabelecimento de princípios de uma arte de governar pautada, sobretudo, em procedimentos de “[...] como se governar, como ser governados, como fazer para ser o melhor governante possível” (FOUCAULT, 2007b, p. 277-278), há que se pensar também sobre “o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc.” (FOUCAULT, 2007b, p. 278). Dito de outro modo, torna-se necessário percebermos a criação de estratégias biopolíticas que tanto privilegiem a administração dos sujeitos quanto a população. Portanto, em uma política sobre a vida, há que se registrar, catalogar, mapear, territorializar, esquadrihar e quantificar sujeitos, corpos, comportamentos, grupos, populações o máximo possível, visando a um maior controle. Diante desse cenário, o aparato jurídico-policial mostra-se fundamental. Incluímos também nesse contexto o mecanismo midiático, que, juntamente ao parlamentar e ao jurídico, inspirados em Suely Rolnik (2018), a nosso ver, (re)produzem esse campo minado por “inconscientes coloniais capitalísticos” que se materializam em retrocessos conservadores como desse PL.

No Projeto de Lei 6583/2013, não são poucas as vezes em que tanto o “direito” quanto a “segurança pública” são mencionados. Em nosso entender, tais princípios deixam evidenciados a tentativa de judicialização e a criminalização de determinados arranjos familiares, bem como determinadas práticas sociais tidas como não inteligíveis e, portanto, abjetas.

Nessa tarefa de gestar a vida “desejável”, a educação também tem seu “lugar ao sol”. É assim que o Art. 10º dispõe:

[...] **Os currículos** do ensino fundamental e médio devem ter em sua base nacional comum, como **componente curricular obrigatório, a disciplina “Educação para família”**, a ser especificada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, de acordo com as características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela [grifos nossos].

Recentemente em todo Brasil iniciou-se um movimento intitulado “Escola sem partido”, com intensificação após o golpe de 2016, travestido de *impeachment* (CHECA, 2017; FERREIRA, 2018). Como bandeira de luta de tal organização, buscou-se a proibição de que professores “utilizem o espaço da sala de aula para propagar conteúdos insidiosos e doutrinar” os estudantes. Em cena, pôs-se

a ideia de que docentes estariam utilizando o espaço da sala de aula para “desvirtuar” os valores dos estudantes e inculcar ideologias “perigosas e deturpadas”. Caso tal acusação tivesse algum fundamento, caberia-nos o seguinte questionamento: se é proibido utilizar o espaço da sala de aula para a disseminação de “ideologias”, não seria um contrassenso a obrigatoriedade do ensino de uma “educação para a família”? Se o espaço da escola deve ser “neutro”, como propõem os articuladores da Escola sem Partido, pelo PL não estaria se impondo um modelo de doutrinação e ajustamento dos sujeitos (tal como as acusações feitas aos professores)? Percebamos o paradoxo: o que justamente tal projeto “parece” evitar acaba por reiterar.

Portanto, é evidente que uma análise sobre o dispositivo legal em estudo não pode prescindir de uma compreensão mais ampla das redes e articulações que o sustentam e que ecoam também em projetos com o mesmo espectro heteronormativo, tal como a Escola sem Partido (OLIVEIRA; DUQUE, 2016). Em um quadro em que se busca a reiteração de um modelo sexista e homofóbico, os dispositivos educacionais passam a ser um campo em disputa, pois operariam em um projeto de doutrinação e naturalização do status estabelecido. Assim, almeja-se que a escola e os procedimentos pedagógico-educacionais, ao contrário do que afirmam os partidários de “uma escola sem partido”, torne-se uma instituição de um partido só, de um modelo só, de uma família só. Nessa proposta monossêmica, a diferença torna-se sinônimo inquestionável de desigualdade. E o que dizer do “dia nacional de valorização da família” estipulado no artigo 13^o?

Observa-se, portanto, o enviesamento da discussão pela qual se privilegiam determinados modelos em detrimento de outros. E não apenas isso, uma vez que, por meio de um discurso que se diz democrático e garantidor de direitos e de cidadania, tenta-se justamente o contrário, ou seja, estabelecer o reconhecimento da desigualdade, da negação de direitos e de sua violação, através da disseminação de inverdades pautadas no “pânico moral” (MISKOLCI, 2008).

Em outras palavras, difundem-se, pela estigmatização da categoria “gênero”, vulgo “ideologia de gênero”, ideias que desestabilizariam o império da normatização de padrões postos impostoramente como ideais na e da heteronormatividade e suas coerências entre sexo, desejo e gênero, já pontuadas por Judith Butler (2003a). Em nosso entender, trata-se de uma luta articulada em torno da definição legítima de cidadania em que ficam de fora sujeitos e grupos que não correspondam aos ideais de normatividade arbitrariamente estabelecidos.

Outro aspecto do PL que precisa ser considerado é a importância dada a alguns campos disciplinares que historicamente estiveram vinculados (pelo menos no modelo hegemônico) ao disciplinamento dos corpos e das práticas. Em vários trechos, ou menciona-se diretamente a psicologia e o serviço social⁸ ou se faz referência às suas técnicas e/ou práticas (por exemplo, atendimento psicossocial, assistência, prevenção, promoção, proteção e recuperação). Fica a pergunta: por que justamente a assistência social e a psicologia? Não estaria subjacente uma ideia de delinquência, anormalidade, desajuste, vulnerabilidade, patologia, etc.?

Se a partir de Foucault (ano), compreendemos que os processos de subjetivação são produto de dispositivos de disciplinamento de corpos e “almas”, os saberes psi não podem ser analisados alheios a atravessamentos de relações de

⁸ Vale ressaltar que não desconsideramos as transformações no interior dos campos disciplinares, bem como de suas respectivas práxis. Apenas pontuamos que o referido PL, ignorando tais mudanças históricas presentes no interior dos campos, tende a privilegiar modelos e propostas que vão na contramão dessas mudanças e que, por vezes, reiteram uma visão medicalizante e higienista do mundo social.

saber-poder. Além disso, enquanto os dispositivos prisionais criam a figura do delinquente, os dispositivos psi dão vida ao sujeito “louco”, ao que é considerado mentalmente incapaz. Sob uma lógica de produção de subjetividades inteligíveis, o limite entre a norma e o desvio, entre o desejável e o indesejável, entre o valorizável e o desprezível, precisa ser permanentemente demarcado. Para isso, técnicas e táticas de gestão e governança precisam ser criadas e administradas. Não é à toa, pois, que encontramos no Art. 15º, inciso I a referência à necessidade de criação de pequenos conselhos. Segundo o referido artigo, caberia a tal conselho, dentre outras coisas, “[...] encaminhar ao Ministério Público notícia de fato que constitua infração administrativa ou penal contra os direitos da família garantidos na legislação”. Mas quem define o que é uma infração? A partir de quais critérios e interesses? O que está ameaçado? Por quê?

Quando nos encaminhamos para a justificativa do PL, em seus trechos finais, deparamo-nos com um conceito de família que encontra grande eco no imaginário socialmente estabelecido: a família como célula “mater” da sociedade. Conforme o PL:

A família é considerada o **primeiro grupo humano** organizado num sistema social, funcionando como uma espécie unidade-base da sociedade. Daí porque devemos conferir grande importância à família e às **mudanças que a têm alterado** a sua estrutura no decorrer do tempo [grifos nossos].

Em cena, vê-se a normalização que deliberadamente busca apagar os traços que revelam a historicidade do dispositivo normalizador e que, desse modo, acaba por “denunciar” sua performatividade. Assim, se de um lado a família aparece como “base” essencial e inquestionável, ao mesmo tempo reconhece suas mudanças. Isso não impede que os idealizadores do referido projeto lutem pela manutenção e pela permanência dessa concepção, ainda que tal desejo/intuito seja irrealizável, afinal, “mudanças a têm alterado”. Diante do impasse estabelecido, só resta jogar com a idealização. Assim, a norma é subvertida e o modelo esgarçado, a lei, o controle e a violência (não necessariamente física) buscam-se fazer impor a qualquer custo. Nesse quadro, ao ignorar a dimensão agonística e tensionamento da vida e das relações humanas e as contradições socialmente existentes e operantes, emerge um ideal de família cuja noção de equilíbrio torna-se central: **“uma família equilibrada, de autoestima valorizada e assistida pelo Estado é sinônimo de uma sociedade mais fraterna e também mais feliz”** [grifos nossos]. Se não bastasse essa compreensão, essa família idílica, por si só, seria responsável pela panaceia universal.

Igualmente, expressões como “na minha opinião”, “crença” e “acredito” evidenciam mais uma vez o caráter ideologicamente enviesado da proposta e o senso comum que norteia tal projeto. Além disso, quando constatamos que a articulação em torno desse PL tem sido orquestrada principalmente pela banca cristã da Câmara, ficam ainda mais explícitos os reais interesses dessa iniciativa: a manutenção de um modelo de família cristão, patriarcal e heteronormativo, que em outras palavras é sinônimo de patriarcal, monogâmico e heterossexual.

Um(ns) discurso(s), outros ecos

Na obra “A ordem do discurso”, aula proferida por Michel Foucault no College de France, em 1970, o filósofo afirma que o discurso não é transparente nem neutro. Pelo contrário, como um dispositivo de poder, é constituído e atra-

vessado por procedimentos internos e externos. Estes funcionariam como princípios organizadores que buscam dissimular intencionalidades e materialidades do discurso. Nas palavras do autor:

[...] Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1999, p. 08-09).

Para Foucault (1999), na luta pela constituição de um discurso hegemônico e de verdade, operam princípios de exclusão, como a *interdição* e a oposição entre *razão e loucura* e entre *verdadeiro e falso*. Desse modo, quando nos voltamos para o PL 6583, com todo o “peso” jurídico-normativo que lhe é atribuído, e nos deparamos com uma determinada definição de família, com as obrigações do Estado com relação a ela e com os direitos que lhe são reconhecidos, vê-se, sobretudo, a construção de um ente de direitos que surge face à exclusão de seu outro-simétrico-oposto. Assim, ao estabelecer os princípios definidores de um arranjo familiar inteligível e desejável, seu contrário é instituído pela exclusão: não é, não existe, não tem direitos. Nessa tessitura de exclusão das diferenças, nenhum elemento discursivo é fortuito: se o sujeito é produto de relações de poder (FOUCAULT, 1995), ao tentar estabelecer, circunscrever, tipificar, marcar, enquadrar, que sujeito está sendo produzido? A mesma mecânica apontada por Foucault (1999) com relação aos princípios de exclusão é operada no PL no sentido de que o que parece importar é não apenas a luta pela definição legítima, mas principalmente do que é legítimo ou não, humano ou não,⁹ o que importa ou não. Nessa lógica da afirmação pela exclusão, existiriam categorias de sujeitos que social e institucionalmente são consideradas como menos sujeitos do que outros (BECKER; OLIVEIRA, 2016). Mais do que isso, são enquadrados na condição de não sujeitos.

Essa não é uma tática nova. Como antes suscitado a respeito da multiplicidade de famílias que as mais diversas sociedades e seus agentes vivenciam, publicizada por meio do informativo da Associação Brasileira de Antropologia (TARNOVSKI, 2016), cabe trazermos as discussões suscitadas por Luiz Mello e Roger Raupp Rios. Luiz Mello (2006), em sua pesquisa clássica sobre a análise discursiva do trâmite do Projeto de Lei 1151/95 junto ao nosso legislativo brasileiro, discute que, desde 2005, há um vazio quanto ao amparo legal de conjugalidades que não sejam as heteronormativas. Se Mello acentua em seus escritos a negação de cidadania para pessoas homossexuais em suas vivências eróticas, a emergência da homossexualidade nos parece se dar como denúncia de uma sociedade brasileira guiada pelo princípio da igualdade (constitucional) e pautada na antidiscriminação, ao invés de o ser pelo viés da anti-subjugação. Acompanhem como se dá essa tessitura proposta por Roger Raupp Rios sobre o princípio da igualdade com o norte da anti-subjugação para descentrarmos os imperativos dos padrões impostos pela heterossexualidade compulsória:

Michel Foucault, em História da Sexualidade, volume I, “A vontade de saber”, afirma que a pessoa pode sobreviver, desde que não apareça, ou seja, desde que se coadune a esse parâmetro. As mulheres, os negros e os homossexuais terão direitos desde que se comportem e aceitem todas as visões do mundo, as posturas e as condutas dos homens brancos heterossexuais. Essa é a visão simples do princípio da igualdade, limitado ao princípio da antidiscriminação. **Trata-se, evidentemente, de um avanço, mas precisamos ir além e interpretar o princípio da igualdade também como princípio da anti-subjugação, que se relaciona com o da igual-**

⁹ Isso se pensarmos que o conceito de humanidade deve estar associado à noção de cidadania, com seus direitos e garantias fundamentais.

dade e o da dignidade da pessoa humana, estabelecendo que se deve conferir igual reconhecimento, igual valor às pessoas, independentemente de sua condição, o que difere totalmente de se eleger um padrão ao qual os dessemelhantes devam ser equiparados (RIOS, 2018, p. 157, grifos nossos).

Os destaques por nós feitos na citação de Rios sinalizam como os vazios legislativos ou a existência de legislações só podem se tornar potentes em suas transformações se a igualdade como princípio democrático prescinde de modelos/padrões a serem seguidos. Esse é um dos principais epistemocídios que nos institui: a dialética como dualidade reificadora da unidade ao invés da multiplicidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Afinal, para essa dualidade da unidade: é não é o que não é, é. Ei-la como unidade e despotência, eis o quanto se escorregam direitos e cidadania neste país à custa de comparações tecidas com o padrão do branco, heterossexual e com vida sedentária garantida pelas “posses” e escrituras de propriedade.

Assim, claro está que as questões presentes no PL 6583/2013, bem como seus respectivos impasses, não são novas. Pelo contrário, encontram ecos em uma série de articulações por parte de certos segmentos conservadores da sociedade brasileira em torno da manutenção de um conjunto de práticas e valores considerados tradicionais e, conseqüentemente, pela luta em torno da manutenção de privilégios daí advindos. Tais segmentos, reivindicando a preservação de determinados valores, frutos de uma perspectiva judaico-cristã heteronormativa, tendem a considerar uma série de mudanças ocorridas na sociedade brasileira como uma espécie de ameaça.

Nesse sentido, não são poucas as afirmações de que “a família está ameaçada”, “a sociedade vive uma crise de valores” e que existem segmentos sociais que são “inimigos da moral e dos bons costumes” e, portanto, da “família”, esta última compreendida como célula mater”, instituição estabelecida por Deus e, como tal, princípio vital do mundo social. Assim, qualquer arranjo que fuja ao modelo hegemônico tende a ser rechaçado e combatido.

Anteriormente ao PL 6583/2013, já em 2007, o deputado Sérgio Barradas Carneiro (PT/BA) havia apresentado o PL 2285 (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018b). Em suas 45 páginas, o projeto tinha como objetivo, conforme seu Art. 1º: “regula[r] os direitos e deveres no âmbito das entidades familiares” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018b). Se por um lado também se apresentava a busca pela definição de família e, portanto, sua institucionalização, por outro, havia uma compreensão mais alargada de tal conceito, citando-se explicitamente as uniões homoafetivas. É o que podemos constatar em seu Art. 68: “é reconhecida como entidade familiar a união entre duas pessoas de mesmo sexo, que mantenham convivência pública, contínua, duradoura, com objetivo de constituição de família, aplicando-se, no que couber, as regras concernentes à união estável” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018b). Contudo, tal projeto, por falta de apoio político na Câmara, contando com uma adesão inexpressiva de políticos progressistas e pela ampla mobilização de conservadores, acabou sendo engavetado.

Esse movimento conservador, que tem sido levado a cabo principalmente pela bancada evangélica (embora também conte com políticos católicos atrelados principalmente à Renovação Carismática Católica – RCC, é o caso dos deputados Eros Biondini, do PROS/MG, e Flávio Augusto da Silva, do PSB/SP), tem como base, conforme já apontado, uma definição cristã e naturalizada tanto da família quanto de práticas sociais. Tais iniciativas contrárias ao reconhecimento e à garantia de uma cidadania plena, principalmente para LGBTs, tem construído uma série de investidas contra alguns direitos historicamente reconhecidos:

como o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo (reconhecido pelo Supremo Tribunal Federal em 2011) e a adoção de crianças por casais homoafetivos.

Com relação a este último ponto, cabe ressaltar o projeto de lei apresentado pelo deputado Ronaldo Fonseca (PROS/DF) que visa alterar o Estatuto da Criança e Adolescente (ECA) no que se refere à definição de família. Na prática, tal redefinição, baseada em princípios cristãos, teria como resultado a impossibilidade de crianças serem adotadas por casais LGBTs. Se, conforme dados apresentados em 2015 (G1, 2005), 87% dos deputados que compõem a Câmara Federal são assumidamente cristãos, há razões para nos perguntarmos em que medida a garantia de um estado laico, que reconhece direitos e garantias fundamentais que muitas vezes estão na contramão de padrões discursivos religiosos, não estaria sendo ameaçado.

Nesse cenário conservador e fundamentalista, não apenas o reconhecimento de novos arranjos familiares é colocado em xeque mais uma vez, mas também e, ao mesmo tempo, outras pautas historicamente levantadas por amplos setores da sociedade brasileira, tais como a luta pela descriminalização do aborto (no âmbito dos direitos sexuais e reprodutivos), pela criminalização da homofobia e pela descriminalização da maconha (seja para fins terapêuticos ou para uso recreativo).

Considerações finais

A partir do exposto, podemos dizer que, se por um lado nos deparamos com um discurso que é controlado, selecionado, organizado e distribuído (FOUCAULT, 1999), por outro observamos uma verdadeira luta, uma autêntica resistência que dispara re(existências). Enquanto tática biopolítica, essa discursividade que luta pela definição legítima e que opera segundo a lógica da afirmação-exclusão tem no campo jurídico-legal seu lócus de atuação por excelência (embora não exclusivo). Contudo, essas táticas são ambíguas e não estão dadas de antemão. Portanto, ao mesmo tempo em que operam em uma tentativa de ocultação e dissimulação, deixam escapar seus limites, contradições e arbitrariedades, evidenciando assim seu caráter performativo.

É o que se revela quando da tramitação do PL 6583/2013 na Câmara, mais especificamente quando dois deputados se manifestaram contrários aos pressupostos do projeto. Acompanhemos o caso dos deputados Glauber Braga (PSol-RJ) e de Erika Kokay (PT-DF). Conforme Glauber, “[...] o substitutivo é discriminatório e preconceituoso e retira direitos de milhões de brasileiros que não se enquadram no conceito de família aprovado” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018c, s/p). Já a deputada Erika Kokay ponderou: “[...] concepções religiosas não podem solapar o direito à informação” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018c, s/p). Observa-se, então, um tensionamento constantemente agenciado e relacionalmente negociado. Se de um lado impera no projeto uma lógica binária, essencializada e hierárquica das relações familiares, por outro, os diferentes sujeitos em cena, bem como os distintos interesses e desejos mobilizados, acabam por apontar para as possibilidades de negociação, transformação e questionamento.

No mundo contemporâneo, não apenas encontramos arranjos que não correspondem ao padrão da família tradicional, como também formas de vinculação que escapam aos projetos de institucionalização da vida. Ademais, verifica-se uma série de problemas no seio de uma família convencional que dão mostras de que família (pensada como constituída por um homem, uma mulher e

seus filhos) não é sinônimo de sucesso, felicidade e perfeição. Não apenas tal ideal de família perfeita, ou conforme os termos do próprio PL, “uma família equilibrada” é inexistente, como inalcançável. Precisamos, pois, considerar que as discursividades presentes no projeto apontam mais uma vez para as arbitrariedades das técnicas de governança, sejam elas quais forem, e para a necessidade de constituição de modelos alternativos.

Judith Butler (2003b), ao refletir sobre a reivindicação do movimento homossexual em torno do reconhecimento de suas uniões estáveis, problematiza(va) em que medida o movimento homossexual não estaria submetendo-se aos mesmos modelos aos quais historicamente tem buscado enfrentar e a se contrapor¹⁰. Para a autora, não podemos ignorar a existência de “[...] relações de parentesco que não se enquadram no modelo de família nuclear e que se baseiam em relações biológicas e não biológicas, ultrapassando o alcance das concepções jurídicas” (BUTLER, 2003b, p. 221).

Tais questões nos confrontam com alguns dilemas. Se, enquanto um aparato de governamentalidade, o Estatuto da Família não é outra coisa senão um mecanismo de regulação de grupos, corpos, de práticas, de sujeitos (OLIVEIRA, DUQUE, 2016), como não perdermos de vista o caráter ambíguo e instável das táticas e estratégias de governança e a potência contestatória das práticas dissidentes formadas no interior dos regimes biopolíticos? Afinal, [as práticas dissidentes] “criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero” (Butler, 2003a, p. 44).

Assim, se a luta pelo reconhecimento no estatuto da família não deve ser entendida como um mero ato de supervalorização de um dispositivo biopolítico; nem como uma prática que simplesmente contribui com a legitimação, manutenção e funcionamento de um modelo de cidadania de viés institucionalista-normativo; muito menos como uma estratégia que reitera possíveis lógicas de uma inclusão-conformativa, ao mesmo tempo precisamos permanentemente nos questionar sobre qual tipo de práticas dissidentes temos produzido no interior dos regimes biopolíticos. Deste modo, vemos como oportuna e urgente tanto a intensificação das lutas pela consolidação dos direitos socialmente instituídos, como também, e concomitantemente, a necessidade de criação e proliferação de outras formas de acessar direitos e viver, experimentar a cidadania.

Talvez esse seja o grande nó da questão.

Recebido em 28 de abril de 2018.

Aprovado em 24 de setembro de 2018.

¹⁰ O que antes sinalizamos com Rios (2018), que aponta ser despotente a igualdade se alinhar com o princípio da antidiscriminação.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, 50, 2017, e175001.
- BECKER, Simone; OLIVEIRA, Esmael Alves. Educação e direitos para (in) humanos? Desafios e reflexões sobre os dilemas de LGBT'S perante o discurso jurídico brasileiro. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, São Cristóvão/SE, 9 (19): 163-180, mai./ago. 2016.
- BECKER, Simone; OLIVEIRA, Esmael Alves de; CAMPOS, Marcelo Siqueira. Guarani-Kaiowá: “Onde fala a bala, cala a fala”. *Brasil Debate*, Site Brasil Debate, 22 jun. 2016. Disponível em: <http://brasildebate.com.br/guarani-kaiowa-onde-fala-a-bala-cala-a-fala>. Acesso em: 18 ago. 2018.
- BECKER, Simone; LEMES, Hisadora B. G. Vidas vivas inviáveis: Etnografia sobre os homicídios de travestis no Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul. *Revista Ártemis*, 18: 184-198, 2014.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização, 2003a.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, NEG/UNICAMP, 21: 219-260, 2003b.
- CHECA, Maria Eduarda Parizan. *O silêncio como discurso: o Projeto de Lei "Escola sem Partido" e a invisibilidade da juventude LGBT na lógica da mordça: relatório final de pesquisa de Iniciação Científica*. Mimeo, Campo Grande: UCDB; CNPq, 2017.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *PROJETO DE LEI 6583/2013*. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013. Acesso em: 01 jul 2018a.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *PROJETO DE LEI 2285/2007*. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=190DB183367ACB3AED022ACBA22F8C12.proposicoesWeb1?codteor=517043&filename=PL+2285/2007. Acesso em: 01 jul 2018b.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Portal Câmara dos Deputados*, 08/10/2015. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>. Acesso em: 1 de julho de 2018.
- DESPENTES, Virginie. *Teoria King-Kong*. São Paulo: N-1 edições, 2013.
- FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. *Theory, Culture & Society*, 26 (5): 44–60, 2009.
- FERREIRA, Camila Camargo. A “ideologia de gênero” como uma prática discursiva tagarela de silenciamento: uma análise genealógica do projeto de lei

escola sem partido. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. “A governamentalidade”. In: FOUCAULT, Michel (Org.). *Microfísica do poder*. 24 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (Orgs.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GUATTARI, Félix. *A revolução molecular*. Pulsações políticas do desejo. 3. ed. SP: Brasiliense, 1985.

G1 – Portal de notícias. *71% dos futuros deputados se dizem católicos e 16%, evangélicos*. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2015/01/71-dos-futuros-deputados-se-dizem-catolicos-e-16-evangelicos.html>. Acesso em: 01 jul 18.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MACEDO, Rayane Bartolini. *Debaixo da terra: uma genealogia cartográfica acerca dos discursos que permeiam as tessituras rizomáticas da PEC 215*. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2017.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, Rio de Janeiro, 32: 23-151, 2006.

MELLO, Luiz. Familismo (anti) homossexual e regulação da cidadania no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (2): 497-508, maio-ago. 2006.

MISKOLCI, Richard. Estética da existência e pânico moral. In: RAGO, M. Veiga-Neto (Org.). *Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; DUQUE, Tiago. Políticas do corpo, políticas da vida: uma análise sobre o estatuto da família no Brasil. *Revista Nanduty*, UFGD, 4 (5): 132-153, 2016.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. *Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017*. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

RIOS, Roger Raupp. *A discriminação por gênero e por orientação sexual*. Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/693_609_riosroger.pdf. Acesso em: 30 ago. 2018.

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

TARNOVSKI, Flávio L. Questões sobre o debate social e político atual sobre família. *Informativo especial da Associação Brasileira de Antropologia – Balanços parciais a partir de perspectivas antropológicas*, fev. 2016, p. 01-04.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: CosacNaify & N-1 edições, 2015.

Quando o pai do bebê acompanha o parto: uma etnografia em uma maternidade pública humanizada da cidade do Rio de Janeiro

*Sara Sousa Mendonça*¹
Universidade Federal Fluminense

Resumo: A partir da etnografia realizada na maternidade carioca Maria Amélia, elaboro como se dá a “novidade” da presença do pai do bebê durante o parto. De trajetória mais longa entre casais vinculados ao movimento pela humanização, a presença do pai do bebê tem se expandido para a saúde pública, abrindo para os questionamentos de como estes homens ocupam esse espaço, como as mulheres e a assistência veem a presença deles e as possíveis modificações de padrões tradicionais de parentalidade e conjugalidade a partir disto.

Palavras-chave: parto; maternidade; paternidade; saúde pública; humanização

¹ Doutora em Antropologia pela UFF.

When the baby's father follows birth: an ethnography in a humanized public maternity of the city of Rio de Janeiro

Abstract: Derivative from the ethnography conducted in Maria Amélia maternity, in this work I elaborate the introduction of the father figure during childbirth. With a wider practice of father figure presence within couples vinculated to the child-birth humanization movement, the father presence during childbirth now extends itself to the public healthcare policy, creating questions on how these men occupate this space, how are they viewed among the women and the healthcare professionals, and the possible pending changes in the traditional parenting holes and the conjugality holes.

Keywords: childbirth; maternity; paternity; public health; humanization.

Cuando el padre del bebé acompaña el parto: una etnografía en una maternidad pública humanizada de la ciudad de Río de Janeiro

Resumen: A partir de la etnografía consumada al maternidade carioca Maria Amélia, elaboro como sienten la “innovacion” de la presencia del padre del bebe durante el parto. De la trayectoria más larga se entre parejas conectó to el movimiento por la humanización, la presencia del padre del bebe se há expandido a la salud pública, abriendo para cuestionamientos de cómo esos hombres habitan ese espacio, como las mujeres y la assistência vem su presencia y las modificaciones posibles de padrones tradicionales de parentalidad e conjugabilidad de a partir de eso.

Palabras clave: parto; maternidade; paternidade; salud pública; humanización.

A presença do pai do bebê no parto já possui uma trajetória razoavelmente longa quando falamos de grupos ligados ao movimento pela humanização do parto, tais como no âmbito do ideário do casal grávido estudado por Salem (2007) na década de 1980. Segundo Tornquist (2002):

Em linhas gerais, pode-se dizer que esse movimento propõe mudanças no modelo de atendimento ao parto hospitalar/medicalizado no Brasil, tendo como base consensual a proposta da Organização Mundial de Saúde (OMS), de 1985, e que inclui: incentivo ao parto vaginal, ao aleitamento materno no pós-parto imediato, ao alojamento conjunto (mãe e recém-nascido), à presença do pai ou outra/o acompanhante no processo do parto, à atuação de enfermeiras obstétricas na atenção aos partos normais, e também à inclusão de parteiras leigas no sistema de saúde nas regiões nas quais a rede hospitalar não se faz presente. Recomenda também a modificação de rotinas hospitalares consideradas como desnecessárias, geradoras de risco e excessivamente intervencionistas no que tange ao parto, como episiotomia (corte realizado no períneo da mulher, para facilitar a saída do bebê), amniotomia (ruptura provocada da bolsa que contém que líquido amniótico), enema (lavagem intestinal) e tricotomia (raspagem dos pelos pubianos), e, particularmente, partos cirúrgicos ou cesáreas. A proposta da OMS não é eliminar tais intervenções, mas reduzi-las apenas às situações de necessidade comprovada, uma vez que se entende que o modelo de atenção ao parto e ao nascimento hospitalar estaria abusando de práticas prejudiciais à saúde da mulher e do bebê, a curto, médio e longo prazos. O conjunto de medidas tidas, então, como humanizadoras busca desestimular o parto medicalizado, visto como tecnologicizado, artificial e violento, e incentivar as práticas e intervenções biomecânicas no trabalho de parto, consideradas como mais adequadas à fisiologia do parto, e, portanto, menos agressivas e mais naturais. (TORNQUIST, 2002, p. 483-484)

Um dos ganhos políticos desse movimento em influenciar políticas públicas de saúde foi a promulgação em 2005 da Lei do Acompanhante, n. 11.108, que garante à mulher o direito a ser acompanhada no trabalho de parto e parto por uma pessoa de sua escolha. A partir dessa lei, a inclusão dos homens na cena de parto tem se tornado mais ampla, constituindo-se para determinados setores como uma novidade tanto nas relações entre o casal quanto na promoção do parto enquanto um evento familiar².

Segundo a pesquisa *Nascer no Brasil* (LEAL; GAMA, 2015):

Um bom resultado encontrado no estudo foi que 75% das mulheres tiveram um acompanhante em algum momento do seu parto. [...] Embora não implementada em todas as instituições, essa mudança mostra a força de uma política pública para modificar a cultura do nascimento, reinserindo a presença de uma pessoa de vínculo afetivo da mulher nesse momento tão especial de sua vida. (LEAL; GAMA, 2015, p. 3-4)

Baseio-me na minha etnografia realizada no Hospital Maternidade Maria Amélia Buarque de Hollanda³ (MENDONÇA, 2018), na cidade do Rio de Janeiro, acompanhando os atendimentos efetuados pelas enfermeiras obstetras⁴ e as

²Mesmo antes da promulgação desta lei, a presença do pai do bebê no parto também era praticada por casais não necessariamente ligados ao movimento pela humanização, mas que a acessavam através da assistência privada.

³ Daqui por diante referido apenas como Maria Amélia.

⁴ A assistência aos partos provida pela maternidade se divide entre duas equipes: a equipe médica fica a cargo dos partos de alto risco e a de enfermagem obstétrica dos partos de baixo risco. Ambas as equipes são auxiliadas por residentes.

mulheres por elas assistidas, entre os anos de 2016 e 2017. Essa maternidade busca implementar uma série de medidas ligadas a humanização, como a redução de intervenções, respeito à Lei do Acompanhante e maior espaço de atuação para enfermeiras obstetras. O público assistido nesta instituição pode ser dividido entre mulheres de camadas médias que a buscam justamente pela proposta de humanização, elegendo-a entre outras possibilidades como a assistência fornecida pelo convênio de saúde; e as mulheres de camadas populares que são encaminhadas para a Maria Amélia através do sistema de saúde pública que atrela os locais de pré-natal a uma determinada maternidade, sem possuir outras opções e, em parte considerável dos casos, na ausência um alinhamento ideológico entre as suas próprias noções do que é um “bom parto” e a proposta de assistência: embora positivamente o parto normal não veem grande valor em evitar intervenções.

Entendendo que a presença do pai no parto constitui uma novidade que visa promover novas formas de parentalidade e conjugalidade, neste artigo trarei dados e reflexões etnográficas a respeito da inclusão do pai na cena de parto, bem como as relações que as enfermeiras obstetras da assistência estabelecem com estes sujeitos.

O pai do bebê como acompanhante e o olhar da assistência

Vínculo é uma importante categoria para o movimento pela humanização e também para a assistência praticada na Maria Amélia, porém não sem contradições. Refere-se ao envolvimento entre a pessoa que assiste e a assistida, comportando ou não dimensões afetivas; podendo ou não ser de mão dupla. Para as enfermeiras o essencial é que o vínculo se dê da mulher para com elas, com o estabelecimento de uma relação de confiança, embora em algumas ocasiões menos frequentes elas mesmas também se vinculem às mulheres atendidas.

O vínculo nem sempre é estabelecido apenas em relação à mulher, mas também para com o casal. Penso que nesse sentido está ligado a construção do ideal do casal grávido (SALEM, 2007), do homem participativo, que dá suporte a companheira e vira um parceiro da assistência, dinâmica que, aos olhos das enfermeiras, transforma a dupla em “*casal legal*”. Este homem que se engaja no parto aciona as próprias ideias de amor romântico que as enfermeiras gostariam para si, promovendo maior identificação. Dessa forma, as enfermeiras também promoviam avaliações positivas ou negativas dos homens de acordo com a atitude assumida em sala de parto, sobre as quais discorrei a seguir.

Em um parto que acompanhei com Livia, residente, entramos na sala e nos deparamos com a mulher deitada na cama com o marido a frente de suas pernas abertas, incentivando-a, lugar ocupado por quem vai partejar. Ele não cedeu o lugar quando a assistência chegou, ocupava-o com tal segurança e mãos literalmente firmes que as enfermeiras disseram: “*Você quem vai amparar o bebê, topa?*” Ele, satisfeito, assumiu prontamente a incumbência, sendo orientado a tirar a aliança para colocar as luvas. Uma enfermeira ficou ao seu lado, orien-

Para este trabalho realizei interlocução com as enfermeiras obstetras staffs (ou seja, funcionárias da maternidade) e suas residentes, que atuam diretamente na assistência. Além de acompanhar os partos, realizei entrevistas semiestruturadas com cerca de 20 mulheres. Estas entrevistas eram direcionadas a elas, porém seus maridos/companheiros por vezes estavam presentes e também participavam. A grande maioria da amostra era de mulheres não vinculadas ao movimento pela humanização, de camadas populares ou classe média baixa, usuárias do serviço público de saúde. Todos os nomes neste trabalho foram substituídos de modo a preservar o anonimato.

tando diretamente, e Livia à cabeceira da mulher. A mim, foi dado por ele um celular, para filmar o parto.

O engajamento dele era entusiasmado e somente foi contido pelas enfermeiras após proferir incentivos efusivos em voz alta, batendo as mãos, de: “*Vai amor, empurra! vai, vai, vai! Faz força, faz força!* [batendo palmas]” e ouvir da esposa um: “*Cala a boca, amor*”. As enfermeiras não ordenavam ações como empurrar de forma tão impositiva, mas também não consideraram danosa a sua ação, contendo-o apenas quando a mulher se mostrou incomodada. Ao final esse parto foi definido, comentado e comemorado como “*o parto que o pai pegou o bebê*”, sem suscitar dentre as enfermeiras a contradição que eu projetei: “afinal, de quem teria sido o protagonismo?” A diáde do casal foi entendida como uma, de modo que não faria diferença se ele foi mais lembrado atuando do que ela. Apesar de ela ter pedido para que ele parasse de falar, também se mostrou satisfeita com o parto e com o engajamento dele.

Esse parto foi um daqueles que viraram assunto no plantão, devido a particularidade do envolvimento tão ativo do marido, por ser entendido que a inclusão do pai do bebê na cena de parto é um elemento importante, sendo valorizado que a atuação das enfermeiras tenha sido tal a permitir tamanha participação da figura paterna. Acima de tudo, o bebê ser amparado por uma figura familiar, e não da assistência representava enfaticamente a proposta do parto enquanto evento mais familiar do que hospitalar. A residente Livia ficou pessoalmente envolvida, pois desejava que seu noivo amparasse o bebê quando tivesse seu parto⁵, pedindo ao marido que o vídeo que eu fiz lhe fosse enviado para mostrar ao noivo como incentivo⁶. Ele tentou enviar o vídeo, mas houve algum problema na transmissão do arquivo.

A postura de elaboração de como queriam seu próprio parto e o processo de “*ir trabalhando*” os companheiros para participarem dele era frequente entre as enfermeiras que ainda não possuíam filhos, indicando um entendimento de que o envolvimento dos companheiros é algo a ser desenvolvido. Agatha, enfermeira *staff*, em entrevista me contava como gostaria que seu parto fosse e lhe perguntei se a preparação do marido era um elemento necessário:

Preparar o marido não, o Rafael é preparado desde a [minha] residência, desde a residência ele sabe tudo que vai acontecer, ele entende de parto, sabe tudo, se você conversar com ele, ele sabe muita coisa. Mas agora o que eu quero é que ele ampare o bebê, então assim eu estou treinando ele, esse é o meu objetivo, ele amparar o bebê, só eu e ele e tal, esse é o meu treinamento agora com ele. Eu já consegui... ó antes era o parto no hospital normal, agora eu consegui o parto em casa. (Agatha, enfermeira obstetra)

Apesar da valorização do engajamento do pai do bebê no parto as enfermeiras mantinham expectativas baixas. O homem “participativo”, tal como elas definiam, apesar de valorizado, não era uma figura tão frequente, apesar de identificarem tipos distintos. Em geral os participativos amparavam a mulher nas posições, dirigiam-se diretamente a ela tentando acalmá-la e comunicavam acontecimentos à equipe. Estabeleciam assim uma parceria com a assistência na condução do servi Chegando ao Alojamento Conjunto⁷ descubro que ela está no

⁵ Livia não estava grávida, mas já planejava seu parto e preparava o noivo.

⁶ A filmagem amadora dos partos era uma prática comum, realizada a pedido do acompanhante por alguém da equipe ou por mim. As profissionais da maternidade pediam apenas que nas imagens não aparecessem os seus rostos. Eram realizadas com o próprio aparelho telefônico do acompanhante, ficando em sua posse. Tais filmagens não constituíam parte do meu material de pesquisa. Para uma maior reflexão a respeito desses vídeos, ver (AUTOR, 2018).

⁷ Setor onde as puérperas são alocadas com seus bebês até receberem alta. A maternidade não conta com berçário, mantendo os bebês junto às mães, medida alinhada à humanização. Cada sala do alojamento se destina a ocupação por quatro mulheres, seus bebês e um acompanhante (cada), possuindo horário de visita de 11 às 20 horas.

banho e passo algum tempo conversando com Fred, que segurava a pequena Lia com desenvoltura⁸. Ele diz que está bem empolgado com a paternidade, quer participar de tudo, diz que gostou muito de acompanhar o parto e entendia seu papel ali como o de acalmar Ohana. Conta que sua vontade de participar de tudo veio pelos maus exemplos paternos da família: seu irmão não havia se envolvido em nada e o pai do filho da irmã também não. Marcaram durante toda a entrevista a vontade e determinação de independência em relação às famílias de origem, porém os familiares apareciam constantemente quando contavam acontecimentos: o cunhado, durante o trabalho de parto, ficou falando para ela desistir do parto normal que ela desejava e queria levá-la para um hospital privado, a irmã de Fred foi encontrá-lo na residência do casal para levar algo enquanto ele montava o berço, etc.

Um momento durante o parto de Ohana revelou algumas moralidades compartilhadas a respeito da inclusão do pai na cena de parto: a noção de que o homem ao ver a mulher parindo poderia perder parte do encanto em pensar aquele corpo como sexual. Ocorreu enquanto as enfermeiras procediam com a sutura da laceração espontânea ocorrida no parto. Fred observava atentamente o procedimento, até que Ohana ordenou em tom de brincadeira: "*Fred, sai daí! Assim você vai perder o amor!*".

Havia aqueles que eram percebidos como querendo participar, mas não sabiam como, andando pela sala buscando ou limpando coisas, verbalizavam sobre essa sensação de não encontrar o seu lugar e chamavam a equipe frequentemente. Uma estratégia acionada pelas enfermeiras para esse tipo era buscar algo para eles fazerem, colocando-os para massagear ou amparar a companheira, ensinando-os como fazê-lo, dando a eles a possibilidade de se acalmarem e terem uma função, promovendo ainda auxílio à mulher. Apesar de as enfermeiras convidarem os acompanhantes a "*darem uma olhada*" no momento em que a cabeça do bebê começa a *coroar*, também podiam instruí-los de modo a limitar o campo de visão: "*Ah, sempre tento essa: botar a banqueta, vai ficar aí atrás dela, entendeu. Com o acompanhante que fica, sei lá, meio enjoado, boto ele sempre atrás*", conta Clarice. Através dessas técnicas de inclusão a assistência buscava "convertê-los" em acompanhantes participativos.

Havia aqueles que se mantinham alheios a cena, celular em mãos, mesmo que as mulheres insistissem que lhes dessem atenção. As enfermeiras manifestam incômodos com a presença e uso constante do celular pelos acompanhantes, que promoveria um alheamento da situação: "*De que adianta ter acompanhante se o cara tá ali, mas fica direto com a cara enfiada no celular, não dá nenhum apoio?*" Presenciei uma mulher que pedia e dava broncas em seu marido para que ele largasse o aparelho e ficasse ao seu lado.

Havia aqueles que tentavam a todo custo "escapular" da cena, como o pai que em meio ao trabalho de parto disse que ia ceder lugar a outra acompanhante, pois precisava retornar à casa para finalizar a pintura do quartinho do bebê, acionando papéis tradicionais de gênero, no qual os reparos da casa caberiam mais a ele do que a inclusão na cena de parto. Ele não conseguiu ir embora pois a residente que os assistia argumentou a respeito de aquele ser um momento único e que ele poderia finalizar a pintura nos dois dias seguintes em que a companheira e o filho ficariam ainda na maternidade.

⁸ Diferente de outros jovens pais que se mostravam inseguros de como fazê-lo, sem saber onde colocar as mãos e se mantendo em uma posição rígida, mantendo o bebê junto ao corpo, com receio de que qualquer mudança pudesse desestabilizar o pouco equilíbrio encontrado, Fred estava sentado de pernas cruzadas na cama, segurando Lia com uma mão apoiando a cabecinha e outra o corpo, sem a manter imobilizada junto ao próprio corpo. Durante a conversa trocava de posição – a colocava na cama e voltava para o colo – sem demonstrar receios de estar fazendo algo incorretamente.

Algumas atitudes do tipo podiam ser entendidas como normais, outras enquanto excessivas. O marido de Amana foi considerado além dos limites do comum uma vez que trazia no rosto uma expressão quase que de pânico constante, cobrindo a boca com a mão, e passou a maior parte do trabalho de parto se ausentando na sala, indo para o corredor ou banheiro. Quando Amana pedia sua presença ele ia até ela por poucos minutos, logo se retirando para outro espaço. Uma vez que ele se ausentava fisicamente, não havia muito que as enfermeiras pudessem fazer para convertê-lo em um acompanhante participativo além de conversarem com ele a respeito do desejo de sua esposa em tê-lo presente, tentando trazê-lo para a cena. Próximo ao desfecho do parto, assumiu um lugar no banheiro, sentando-se no cavalinho, um aparelho destinado às parturientes. No momento, Carla, residente, tirou uma foto dele para me mostrar e comentou rindo: “*Você que estuda comportamento, estuda esse comportamento aí!*”, ponderando em seguida que seu próprio marido provavelmente seria desse tipo no parto. Andando imitando um gorila pela sala ela me mostrou como imaginava a atitude dele: bravo e protetor. Após o parto as enfermeiras brincaram com o marido de Amana que “*O cavalinho foi um bom suporte para o pai*”, já que ele havia passado parte considerável do trabalho de parto escondido dentro do banheiro, balançando-se no aparelho. A cena do corte de cordão por ele também tornou os risos quase impossíveis: após alguma resistência ele aceitou a incumbência, que executou cobrindo a boca com a mão e segurando a tesoura com a outra, o braço o mais estendido possível, tentando ficar longe da cena, enquanto dava um pulinho a cada corte e dizia “*Desculpa, filho, desculpa, filho*”, mesmo as enfermeiras tendo elucidado anteriormente que o corte é indolor para a mulher e o bebê.

Por vezes, essas situações eram lidas pela assistência com um desdém cômico, “*marmanjos falando que vão desmaiar*”. A referência a desmaios provinha dos próprios homens, apesar disso, a imagem do pai despreparado que desmaia em sala de parto e acaba precisando mais de assistência do que a mulher, tal como construída nos discursos do ativismo sobre a importância da preparação paterna nunca foi por mim presenciada, nem histórias do tipo eram contadas pelas enfermeiras.

Essas atitudes podiam ser entendidas tanto como “desinteresse” como “despreparo”. Os primeiros eram percebidos como não vendo sentido em sua presença ali e os segundos como movidos pelo amor, nervosos por ver sua mulher sofrendo, categoria no qual foi incluso o marido de Amana, que conversando comigo indagou se não seria menos doloroso uma cesariana – esses em geral querem que o parto acabe o mais rápido possível, acionando elementos que justificariam a impossibilidade da mulher parir, como “*não ter passagem*” ou um parto anterior que acabou em cesárea. Entre esses tipos havia uma visão mais negativada dos “desinteressados”, entendido como não querendo incorporar meios para participar. Já em relação aos “despreparados”, as enfermeiras entendiam que deveria haver uma maior compreensão, pois eles não haviam tido a oportunidade de se preparar para o momento, algo que a assistência poderia atuar para compensar.

Fora dos grupos de gestantes ligados ao movimento pela humanização – nos quais a preparação do pai é entendida como fundamental, dão-se aos finais de semana e são frequentados pelos casais – a preparação do pai é ainda mais escassa. Elemento que o diretor da maternidade mencionou a mim como um

problema. Contou que na visita a maternidade⁹ normalmente as mulheres vão acompanhadas por alguma figura feminina e não pelo marido, o que acaba gerando um problema para o serviço, uma vez que os acompanhantes do parto em geral não são os que acompanham as visitas, único momento prévio de preparação para o parto oferecido pela maternidade. Ele apontou que essa ausência não seria necessariamente fruto de desinteresse, mas sim de uma estrutura de trabalho que não reconhece os direitos dos homens de participar da gestação dos filhos: *“Para o parto a CLT autoriza o distanciamento, mas ele não pode chegar pro patrão e dizer que tem que ir com a mulher na maternidade. Esse é um problema também pra presença do pai no pré-natal, ele pode até levar o comprovante da consulta, mas daí ao patrão aceitar...”*.

Em 2016 o Ministério da Saúde lançou uma política voltada especificamente para os homens, o Pré-natal do Parceiro, que intenciona promover maior engajamento paterno, desde o planejamento, passando pela gestação e parto, até a educação dos filhos.

Historicamente, tanto o planejamento reprodutivo quanto às ações em saúde voltadas ao momento da gestação, parto e puerpério foram pensadas e direcionadas às mulheres e às gestantes, enfocando o binômio mãe-criança. No entanto, um movimento crescente observado no Brasil, e também em vários outros países do mundo, tem defendido que os homens podem e devem ser envolvidos integralmente em tudo o que diz respeito à tomada de decisão reprodutiva, desde a escolha de ser pai à participação solidária na gestação, no parto e no cuidado e na educação das crianças. O argumento central trazido por este debate é que, desta forma, é possível romper e transformar, na prática, construções sociais de gênero que, por um lado, direcionam todas as responsabilidades relacionadas à reprodução e aos cuidados das crianças às mulheres e, por outro, afastam os homens tanto dos compromissos e dos deveres, quanto dos prazeres e dos aprendizados que circundam este universo. (BRASIL, 2016)

Os gestores de saúde entendem ainda que os homens buscam menos assistência médica do que as mulheres, de modo que o programa se destina também a aproveitar esses momentos do pré-natal em que os homens vão às unidades de saúde para que cuidem também da própria saúde, realizando consultas, exames e vacinas. A criação dessa política parte do reconhecimento de que os homens estão de algum modo participando do pré-natal.

Acompanhei apenas uma dessas visitas à maternidade, na qual foram três mulheres¹⁰: uma adolescente acompanhada pelo irmão, que passou a palestra toda no celular; uma mulher sozinha, que já parira ali e se mostrava bastante segura; e uma mulher acompanhada pela sogra e pelo marido. Pude perceber em relação a estes últimos um trabalho de convencimento para que o marido a acompanhasse no parto, apesar dele demonstrar receios. A sogra o incentivava, mas se dispunha e desejava também acompanhar, argumentando que o parto era algo natural, bonito e tranquilo. A enfermeira que conduzia a palestra incentivou até certo ponto, delimitando que ele tinha de saber se teria condições

⁹ A visita à maternidade é indicada pela instituição e pelos locais de pré-natal para as gestantes no terceiro trimestre de gestação. Ocorre todos os dias em dois horários, em uma sala específica para isso, com pufes e poltronas, na qual as mulheres e acompanhantes assistem a palestra de um psicólogo e de uma enfermeira/médica, bem como circulam pelas dependências da maternidade para conhecer o espaço. O objetivo dessa visita é atenuar a ansiedade pelo desconhecido e as palestras enfocam o controle emocional, formas não farmacológicas de diminuir a dor, incentivo ao parto normal e instruções para reconhecer o início do trabalho de parto e o momento de ir para a maternidade.

¹⁰ Aproveitei a visita da maternidade como forma de realizar também minha entrada em campo, porém após esse momento não enfoquei mais as visitas, ficando alocada no setor dos partos, tal como havia acordado com a direção da maternidade. Segundo a enfermeira que conduziu essa visita o número de mulheres que vão nelas é variável, aquele foi um dia chuvoso que teria diminuído a presença. Como o diretor da maternidade me disse, embora o objetivo seja diminuir a ansiedade das mulheres, elas *“vão mesmo pelo kit”*, uma bolsa de maternidade distribuída pela prefeitura, que contém um pequeno enxoval, entregue nesta ocasião. Entre as enfermeiras encontrei a mesma fala, que indicava a frustração diante do que seria desinteresse também das mulheres naquele momento de preparação para o parto estimulado pela instituição.

emocionais para acompanhar a mulher. A *staff* Márcia me contou que quando dava essa mesma palestra frisava: *"escolhe uma pessoa que você quer que fique do seu lado e fique calma, uma pessoa que você acha que vai te transferir calma num momento tão especial"*. A capacidade de controle emocional sendo entendida como qualidade fundamental para um bom acompanhante.

Formar e fortalecer a família

A ênfase na participação do pai está atrelada a noção compartilhada pela assistência de que o homem valoriza e admira mais a mulher após vê-la passar pelo parto, e se vincula mais cedo com o filho ao vê-lo nascer. A ritualização do momento do corte do cordão umbilical sendo oferecido ao pai intenciona oferecer a eles um lugar de participação direta na cena. Alguns aceitam prontamente; outros se mostram receosos, mas são convencidos e outros se recusam. Essa inclusão do homem na cena de parto contribuiria para um dos objetivos nem sempre dito da assistência: formar e fortalecer a família. Nas entrevistas nas quais os homens estavam presentes e nas conversas com eles, pude observar situações em que eles relatavam esse incremento de admiração, definindo as esposas como “fortes” e “corajosas”, bem como nas quais esse objetivo não foi atingido e as mulheres eram mencionadas como “fracas” e/ou “escandalosas” – o marido de Amana ao me contar como havia sido o parto da primeira filha disse: *“Nossa, foi naquela sala, ela fez o maior escândalo.”*

Os dois casais que entrevistei que haviam sido acompanhados por doulas¹¹ – ou seja, haviam sido socializados durante a gestação nos discursos do movimento pela humanização – traziam de forma mais enfática esses elementos, tanto da admiração à mulher quanto a importância da participação paterna naquele que seria um evento marco da constituição da família. É ainda um elemento relevante que os maridos tenham participado ativamente das entrevistas, o que ocorreu com estes dois casais acompanhados por doulas e também com Fred, marido de Amana, já mencionado que foi reconhecido pela assistência com um acompanhante participativo. Tal não se tratou de uma escolha da etnógrafa, uma vez que as entrevistas eram direcionadas às mulheres. Ocorreu pois eles estavam presentes no Alojamento Conjunto no momento da entrevista e se engajaram nela, o que não ocorreu em outras entrevistas, nas quais ou o marido não estava presente no momento ou se estava mantinha-se à parte, cochilando ou indo resolver burocracias em outro setor.

O objetivo de formar e fortalecer a família pode ser atingido de formas inusitadas e à revelia da atuação da assistência. Certa vez cheguei ao setor e percebi um burburinho entre as enfermeiras. Um casal havia chego e anunciado que doariam o bebê para a Assistência Social. Elas identificaram o não dito: ele era casado e ela, sua amante. Porém a situação não se desenrolou nesse sentido: segundo elas me contaram, assim que o bebê nasceu a mulher não desgrudou dele, toda a família dela estava aguardando na recepção para conhecê-lo. A situação ficou em suspenso, as enfermeiras aguardando para saber como agir. Ao final, eles decidiram ficar com o bebê.

Esse objetivo da assistência ficava mais evidente nos casos das adolescentes, por vezes acompanhadas por homens com quase o dobro de sua idade, tal qual uma adolescente de 16 anos e o pai de seu filho chegando aos trinta. Situa-

¹¹ Categoria profissional que emerge no bojo do movimento pela humanização, as doulas são mulheres que tem a função de prover a mulher de informações, bem como oferecer apoio físico e emocional durante o parto. Não realizam partos.

ções que já não seriam do âmbito criminal, tal como estupro de vulnerável, mas que poderiam carregar moralidades envolvidas nesse sentido. Nestas situações a equipe agia partindo do entendimento de que a situação de vulnerabilidade daquela jovem se acentuaria na ausência do pai do filho e a atuação deveria ser para que eles saíssem dali como uma família, ou seja, assegurando que ele se manteria presente, cumprindo com as funções paternas e maritais de cuidado financeiro e afetivo.

Em etnografia realizada em uma Clínica da Família no Rio de Janeiro, Nogueira (2016) aborda o pré-natal de duas gestantes e como o alinhamento ideológico entre o que os agentes de saúde compreendiam como um exercício correto da maternidade influenciou a produção ou não do vínculo. Idade, local de moradia e principalmente a identidade do pai do filho atuavam como elementos classificadores da gestação. Os dois pais dos bebês não podiam comparecer ao pré-natal, apesar da insistência dos agentes, porém os motivos de um eram entendidos como legítimos, enquanto os do outro representavam um incremento de precariedade: o primeiro era policial e por isso não podia circular pela área devido a atuação do tráfico, o segundo era identificado pela equipe como traficante e isso o impediria de descer ao “asfalto”. Apesar da companheira do policial ter demonstrado maior insatisfação com a gestação, foi inserida em uma série de categorias que a tornaram uma mãe mais apta e estabeleceu uma relação de maior proximidade com a equipe. Frequentava a unidade apenas “para conversar” com um enfermeiro, a quem atribuía papel relevante para que aceitasse a gestação.

Maria também não queria engravidar, mas a gravidez não parece ter sido inserida em uma narrativa administrativa de “descuido” e “descontrole”, sua corporalidade não parece conjugar uma cartografia de relações que a inscreva em um registro de precariedades e vulnerabilidades, não a projeta (a ela e a gestação) para um lugar moral do não cuidado e do descontrole. Ambas se descobrem grávidas, mas apenas uma dessas gestações opera pela lente do “descuido”. Por meio do mesmo “papel pequeno”, produziu-se certa singularidade à gestação e à maternidade de Maria em que o “vínculo” assumiu maior destaque, enquanto eixo da relação. (NOGUEIRA, 2016, p. 157)

Embora o objetivo seja “formar e fortalecer a família”, é entendido que existem conformações de famílias preferenciais, aquelas pessoas que deveriam ou não ter filhos, e a proximidade ou distância das mulheres com esse ideal influenciava as possibilidades da construção do vínculo, de modo semelhante ao que presenciei no CPN¹². Entreas enfermeiras, ao pensar o seu próprio exercício da maternidade, esta aparecia fortemente como um projeto a ser executado em um momento correto da vida, com “responsabilidade”. As que não tinham filhos mas gostariam de tê-los, enfatizavam que ainda não era o momento.

Pretendo. Pretendo ter, mas não sei também, porque eu acho que é muita responsabilidade. E, hoje eu vejo eu e meu esposo, ainda, assim, a gente tem muita coisa pra conquistar, muita coisa pra fazer e hoje uma criança não seria o ideal pra gente, nesse momento. A gente quer ter, mas quando a gente tiver mais estabilizado, ter comprado uma casa, um mínimo sabe e a gente está construindo ainda. Nós somos novos, 26, 27. Dois anos de casado só. Vamos aos poucos. (Agatha, enfermeira obstetra)

Aline, enfermeira *staff*, também acionava a noção de que “não estaria pronta”, possivelmente porque, diferente das colegas solteiras, estava casada há mais de um ano, momento que poderia ser entendido como bom para ter filhos, recorrendo então ao argumento de que não eram apenas as condições sociais, como relação conjugal estável e ter um emprego, que propiciavam a “hora de ter

¹² Centro de Parto Normal, setor da maternidade onde ocorrem os partos.

filhos”, mas também a preparação psicológica. Tais concepções de maternidade enquanto projeto podiam implicar na avaliação das mulheres e casais tendo seus filhos ali. Elas apreciavam e se identificavam com mulheres tendo o primeiro filho na faixa dos trinta e poucos anos. Em contraposição, Aline comentava com Laura a respeito de um casal:

A: Tem gente que viu... devia ter um teste psicotécnico pra ter filho: se você não tiver preparado não pode!

L: Por isso que você tem eu, amiga. Pra te dizer: você não tá pronta!

A: Eu sei que eu não tô pronta!

O diálogo era mais jocoso do que sério, apesar da contrariedade que demonstrava, no sentido de destacar a importância de se estar preparado para a função parental. Não creio que ela efetivamente considerasse possível tal verificação ou impedimento.

Na sala de parto os acompanhantes em geral eram nomeados em relação à mulher e/ou ao bebê. Na longa lista de nomes que as enfermeiras deveriam memorizar estando em serviço, que somava o das mulheres e bebês, o dos acompanhantes não era prioridade e poucos os recebiam. A ênfase de individualizar os sujeitos priorizava as mulheres e os bebês, já os acompanhantes eram referidos/chamados em relação ao bebê, “o pai”; ou em relação à mulher “o marido”, “a mãe”, etc. ou ao lugar que ocupavam na instituição: “o/a acompanhante”. Independente do estado civil, era elegido o termo “marido”, que conferia mais formalidade a união, apesar de a política do Ministério da Saúde tenha elegido “parceiro” como mais abrangente das possibilidades de relações.¹³

Entrevistando as mulheres, perguntava sobre a escolha pelo acompanhante. As que optaram pelo marido enfatizavam a importância daquele momento enquanto familiar e demonstravam satisfação por ele ter participado, independente do tipo de atuação em sala de parto. Era entendido que eles fizeram o que eram capazes de fazer. As casadas/em relação conjugal que escolheram não serem acompanhadas pelos companheiros justificaram não considerar que eles seriam bons acompanhantes, pois ficariam muito nervosos e demonstraram preferir uma figura feminina. Nenhuma disse diretamente considerar que “parto não era coisa de homem”.

A ausência completa do pai do bebê podia provocar valorações negativas entre as enfermeiras. Era desejado que caso este não acompanhasse o parto estivesse ao menos na recepção da maternidade ou tivesse uma justificativa moralmente aceitável para a completa ausência, como o trabalho ou tráfego. Em certa ocasião comentaram entre si: “*A avó vai ligar pro pai pra avisar que nasceu. Vê se pode, ele tá no bar, bebendo e jogando sinuca, enquanto a mulher tá aqui parindo o filho dele!*”

Partindo do ponto de que a grande maioria das mulheres optava por algum acompanhante, é possível inferir que a presença de alguém familiar no parto era valorizada por elas, que usufruíam do direito concedido pela Lei do Acompanhante. Presenciei apenas uma única mulher que pariu sozinha, Alike, mas não foi por sua escolha e sim porque o parto se desenrolou rápido demais para que o marido chegasse a tempo. Este foi um parto da equipe médica – de modo que não o acompanhei diretamente, uma vez que a etnografia foi realizada junto à equipe de enfermagem – e não percebi nenhum investimento diferencial das equipes em fazer companhia a ela de modo a compensar a ausência do acompa-

¹³ Na escrita e nas entrevistas, optei pelos termos “pai do bebê”, “marido” e incluí “companheiro”, como forma de dar conta das relações na qual as mulheres não se referiam a eles como maridos. Em campo, me referia a cada um do modo que as demais se referiam.

nhante. Desde que estava no corredor, Alike chorava bastante e demonstrava sentir muita dor. Percebendo que ela parecia frágil e estava sozinha, solidarizei-me com ela e, em algum momento que Laura, enfermeira *staff*, entrou na sala e a levou para o chuveiro, aproveitei e entrei no cômodo. Laura se mostrou satisfeita por eu ter ido fazer companhia a Alike – o que não era a minha intenção inicial: entrei na sala pois queria ver se alguém estava com ela. Passei algum tempo conversando com ela, que chorava bastante, buscando a acalmar e incentivar. É possível que a escassa presença da equipe tenha se dado pois o parto de Alike evoluiu rapidamente e havia descrédito quando mulheres demonstravam muita dor nas etapas iniciais – quando entrei em sala no quadro marcava apenas 4 centímetros de dilatação; presenciei contrações longas e ritmadas; não devo ter ficado mais de meia hora lá, uma vez que o parto era médico. No máximo uma hora depois que saí o bebê nasceu, apresentando uma evolução atipicamente rápida.

Quando o acompanhante não era o pai do bebê esse posto era majoritariamente ocupado por uma figura feminina, sendo mais frequentemente a mãe da mulher, mas também avós, sogras, irmãs, primas, tias, vizinhas e amigas, com prioridade para mulheres que eram mães. A experiência de maternidade e parto é um elemento que legitima as mulheres na cena de parto, sendo cobrado também em relação às que estão na assistência e mesmo da etnógrafa. A pergunta que mais ouvi das acompanhantes foi “Você tem filhos?”, que também era dirigida às enfermeiras, indicando a noção de que “só quem pariu sabe como é”.

Apenas uma vez estive no setor quando uma mulher esteve acompanhada por uma figura masculina que não o companheiro, elegendo o irmão. Izabel, cujo parto acompanhei, havia sido acompanhada pela mãe de criação, mas também cogitou o seu pai, a escolha se deu ao acaso de acordo com a pessoa que estava presente quando ela entrou em trabalho de parto. Contou-me que não via diferença em ser acompanhada por uma ou outro. O pai de seu filho não foi cogitado como acompanhante, pois havia falecido no início da gestação.

Em geral, quando a pessoa que acompanha o parto é também uma mulher, elas trazem para a cena as suas histórias de parturição. Homens, em menor número, também traziam suas experiências anteriores, relatando como foram os partos de outros filhos e/ou das mulheres de sua família. Embora histórias trágicas fossem contadas, a maioria eram relatos de partos normais positivados, situando a parturiente em uma tradição de mulheres parideiras. Mesmo que ela não participasse diretamente da conversa, as histórias ocupavam o lugar de incentivá-la de sua capacidade, bem como compunham um esforço do acompanhante de aproximação ideológica com a assistência.

As trajetórias familiares traziam a reflexão sobre as diferenças geracionais e históricas da assistência ao parto: a avó que teria tido muitos filhos em casa com parteira; a mãe ou avó que fizeram cesárea no último filho para proceder com a esterilização; a mãe que teve tanto cesáreas quanto partos normais e indicava que nos segundos se recuperou mais rápido; a mãe que teve partos normais hospitalares nos quais ficou sozinha e não gostou do tratamento recebido dos médicos, nos quais destacavam a diferença na assistência ali praticada e da presença do acompanhante; a irmã/prima que teria tido cesárea... A trajetória reprodutiva de uma mulher estava atrelada à das demais mulheres de sua família e estas eram trazidas para a sala de parto.

O acompanhante era mais um elemento a ser gerenciado na sala de parto, mais uma pessoa com a qual se deve construir o vínculo de confiança e transformar em aliado:

Autor: Cê falou do acompanhante, dá trabalho?

Gabriela (residente): Putz. Não todos, tem uns que ajudam bastante, muito de verdade, tem uns que são assim mão na roda, mas tem outros que só atrapalham. Porque, eu acho, que eles não têm percepção do quanto eles estão atrapalhando, sabe. Pra eles é como se tivesse fazendo certo. Cobrando da mulher, cobrando do profissional, naquela expectativa, celular que fica toda hora tocando “ainda nada, ainda tá aqui, menina, ainda tá aqui oh, nem dilatou”. E a mulher se sentindo cobrada por aquilo, pelo contexto, nervosa, aflita, vai perdendo a paciência também, vai perdendo o estímulo, vai ficando chateada, então às vezes é complicado. Já vi casos de a parturiente ser uma pessoa com um acompanhante e ser outra pessoa com outro acompanhante. Mudou o acompanhante – a gente conversa com o acompanhante, fala “oh, você não tá ajudando e tal, é bom uma pessoa mais tranquila, não tem ninguém mais tranquilo?” – aí sobe outra pessoa e a coisa acontece.

Embora todas as enfermeiras definissem a presença dos acompanhantes como essencial, tornando o parto um evento mais familiar e auxiliando a diminuir a sensação de solidão das mulheres, as pessoas que acompanham eram divididas entre bom, neutro e mau acompanhante. O bom acompanhante é aquele que se mantém firme, que não faz o momento ser sobre ele, mantendo o foco na mulher, amparando-a física e emocionalmente e constituindo um aliado da assistência no diálogo com ela. Mesmo entre esses, era frequente que os companheiros se mostrassem desconcertados quando, após o nascimento, a técnica de enfermagem que vestia o bebê pedia determinadas peças de roupas: mergulhavam nas bolsas de maternidade, retirando diversos conjuntos, sem distinguir o que era luva, meia, touca ou *body*, denotando que a parte do enxoval, montagem da mala, bem como essa esfera de cuidados com o bebê, estavam a cargo da mulher.

Os neutros seriam aqueles que “nem ajudam, nem atrapalham”, os indiferentes podem entrar nessa categoria, não produzem nenhum diferencial, mas também pouco ou nenhum dano. E os maus acompanhantes são os assustados, nervosos, que chamam insistentemente a equipe a todo o momento. Esses são vistos como mais propícios a dar alguma espécie de “barraco”, proferindo acusações de que a assistência não estaria fazendo o seu serviço. A respeito desses é entendido que sua insegurança é transmitida à mulher. Como dito por Clarice,

Às vezes você tem que trabalhar mais o acompanhante do que a mulher, do que a mãe. A mulher não tá nem aí e o acompanhante tá aqui, perturbando, né. [Dizendo] que não tem passagem... dá vontade de falar assim “olha só não fala pra mim que não tem passagem” [...] Muita gente fala isso aqui: “fiquei sete anos estudando e esse cara tá falando que não tem passagem”. A coisa é muito difícil, mas eu às vezes perco a paciência também “vai esperar lá fora vai, cê tá deixando a pessoa nervosa”. (Clarice, residente)

Segundo as enfermeiras, algumas mulheres reproduziriam elementos associados a uma relação específica, se tornariam “manhosas” ou “chorosas” na presença de determinados acompanhantes, se portando de forma “infantilizada” ou “se vitimizandando” na presença da mãe ou marido. Quando a relação entre o acompanhante e a mulher é conflituosa/violenta essa dinâmica também pode ser inserida na cena de parto. Uma *staff* me contou que houve uma vez que cogitaram chamar a polícia, pois o marido ameaçava a mulher diretamente: “Se você gritar eu dou na sua cara”. Nesta ocasião conversaram com a mulher, perguntando se ela não preferia trocar de acompanhante, mas ela se negou: “Ela chorando, querendo ele na sala, chamando ele pra perto. Independente do quão escroto ele era, ele era a referência dela, a figura familiar que ela tinha aqui, e ela não queria ficar sem ele”.

Essa história foi lembrada em um dia que uma situação entendida como associada estava ocorrendo no CPN: um casal estava decidindo se iria ou não antecipar o nascimento via cesariana dada uma intercorrência. As enfermeiras entenderam que a mulher gostaria de esperar e o marido estava pressionando para o contrário. Era possível entre ouvir do corredor o tom duro com que ele falava com ela dentro da sala: *“Aqui fora ele é um fofo, mas olha lá dentro...”*. Nesses casos a assistência se posiciona alinhada com a vontade da mulher, porém com cuidados, pois se entende que o marido pode ceder naquele momento, mas descontar depois na mulher.

As acompanhantes mulheres também podem ser entendidas como “más acompanhantes”, principalmente na medida em que se opõem a proposta do parto normal. Mulheres que tiveram partos traumáticos e, principalmente cesáreas, podiam ser percebidas como atuando contra a assistência e desmotivando a mulher. Em oposição, as mulheres já paridas e que viam o parto como um evento normal, tinham grande potencial de se tornarem aliadas. As “mães superprotetoras” - *“minha filhinha está sofrendo”* - podiam ser vistas também um desafio a ser contornado. Tal como Gabriela, residente, me contou, percebia as sogras também como uma categoria potencialmente problemática, pois tenderiam a se preocupar muito com o bebê e pouco com a mulher. Quando o acompanhante é uma pessoa com a qual se tem pouca intimidade elementos como o pudor podem prevalecer, tal como Clarice contou a respeito de uma mulher que pediu que ela retirasse a prima da sala, por vergonha.

Quando se entende que o acompanhante pode estar contribuindo para uma dinâmica negativa - *“nuvem negra”, “energia ruim”* - pode ser sugerida a troca pelas enfermeiras: *“não tem outra pessoa lá embaixo que poderia ficar com você?”* Ocorrida a troca, pode ser constatado se o estado de espírito da mulher se modificou positivamente e, se sim, o estado anterior é referido à relação e dinâmica com o acompanhante.

Conclusão

Hotimsky e Alvarenga (2002) examinaram as escolhas para o acompanhamento na hora do parto de mulheres de camadas médias e populares, encontrando entre as primeiras que o marido figura como principal, já entre as segundas prevalece a noção de parto como um evento feminino, buscando o apoio de mulheres mais experientes, sejam elas familiares ou amigas e vizinhas. Aparentam que ao elegerem o marido como acompanhante privilegiado, os profissionais humanizados da saúde não estariam levando em conta o universo simbólico de outros grupos sociais. Dessa forma, as autoras propõem uma reflexão a respeito de quando as diretrizes de humanização, ao serem pautadas pelo universo cultural das camadas médias, se tornam normativas, não abarcando outras concepções de família, maternidade e paternidade existentes fora do ideário do casal grávido (SALEM, 2007). Tornquist também aborda a questão, sinalizando que a aplicação de preceitos da humanização poderia não estar respeitando os direitos reprodutivos dessas mulheres em relação a questão do acompanhante.

Em meu trabalho de campo não encontrei tal divisão tão marcada entre mulheres e camadas populares e médias: a presença do marido era valorizada em ambos os grupos. Não encontrei que entre as camadas populares que a preferência majoritária seria o acompanhamento por uma figura feminina. Porém o acompanhamento por mulheres era mais frequente nesta camada do que entre as mulheres de camadas médias, entre as quais o acompanhamento pelo pai do

bebê somente não ocorria quando ele efetivamente havia renunciado a paternidade.

Indico que a presença de acompanhantes em sala de parto pode contribuir de uma forma mais ampla para a desmistificação do evento, não mais exclusivamente acessado por profissionais da saúde. Mesmo entre as mulheres acompanhantes já paridas ocorriam manifestações de emoção diante do parto, visto agora de um ponto de vista diferente, como uma avó que em lágrimas dizia: “*eu nunca tive a chance de ver um parto que não o meu*”.

Em relação à participação dos homens na cena de parto indico que ela ocorre e transcorre de forma mais tranquila dentre casais que já possuem uma dinâmica de relacionamento mais igualitário. Comparando os meus dados com os de Hotimsky e Alvarenga (2002), dentre os quais há uma distância de mais de uma década, pode se inferir que neste período a presença masculina aumentou entre camadas populares, devido tanto à aceitação dos homens em ocupar esse espaço quanto à demanda de suas companheiras, sinalizando para uma maior individualização da família nuclear e também maior participação masculina em relação ao envolvimento com os filhos, no entanto, sem se dar da mesma forma que o ideário mais compartilhado entre determinados setores das camadas médias.

Recebido em 30 de abril de 2018.

Aprovado em 14 de agosto de 2018.

Referências

BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Guia do Pré-natal do Parceiro*. Brasília: MS, 2016.

HOTIMSKY, Sonia Nussenzweig; ALVARENGA, Augusta Thereza de. A definição do acompanhante no parto: uma questão ideológica? *Revista de Estudos Feministas*, v. 10 n. 2, 2002, p.461-481.

LEAL, M. C.; GAMA, S. G. N. “Sumário executivo temático da pesquisa”. In: LEAL, M. C. (Org.). *Nascer no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015, p. 2-7.

MENDONÇA, Sara S. *Parir na Maria Amélia: uma etnografia dos dilemas, possibilidades e disputas da humanização em uma maternidade pública carioca*. 2018. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

NOGUEIRA, Carolina de Oliveira. “*Dá licença, posso entrar?*” *Uma etnografia em uma “Clínica da Família*”. Tese de Doutorado, Antropologia, UFRJ, 2016.

SALEM, Tania. *O casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Revista de Estudos Feministas*, v. 10, n. 2, 2002, p. 483-492

_____. Paradoxos da humanização em uma maternidade no Brasil. In: *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 19 (2): 419-427, 2003.

Biomedicalização dos laços de parentesco: tecendo arranjos sociais e *limites* interpessoais entre mulheres soropositivas

Romário Vieira Nelvo¹

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Neste artigo, analiso os contornos subjetivos em torno do *desejo* de *tor-nar-se mãe* para três mulheres e mães jovens soropositivas, oriundas de territórios periféricos do Rio de Janeiro. Tomo as tecnologias médicas que elas foram contem-pladas como um marco importante na construção da “biomedicalização do paren-tesco”. Entre outras coisas, o movimento adotado permite pensar sobre os valores dos arranjos sociais. Privilegio, também, conformações de *limites* em suas relações interpessoais, sobretudo nas relações conjugais, cuja experiência do “abandono” de-vasta o projeto de família. O artigo, portanto, concentra-se nas esferas do *desejo*, parentalidades, arranjos sociais e *limites* interpessoais.

Palavras-chave: Desejos; Biomedicalização do Parentesco; Arranjos Sociais.

NELVO, Romário Vieira. **Biomedicalização dos laços de parentesco: tecendo arranjos sociais e limites interpessoais entre mulheres soropositivas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (9): 47-66, janeiro a julho de 2018. ISSN: 2358-5587.

¹ Mestrando em Antropologia do MN/UFRJ e pesquisador associado do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ).

Biomedicalization of kinship ties: weaving social arrangements and interpersonal *limits* between HIV-positive women

Abstract: In this article I analyze the subjectives surrounding the *desire* of motherhood experienced by three young HIV-positive mothers, from the peripheral area of Rio de Janeiro. I take the medical technologies that have been subjected as an important milestone of the “biomedicalization of kinship”. Among other things, the movement adopted allows us to think about values of social arrangements. I also privilege conformations of *limits* in their interpersonal relationships, especially in conjugal relationships, in which the experience of “abandonment” devastates the family project. The article, therefore, focuses on the spheres of *desire*, parentalities, social arrangements, and interpersonal boundaries.

Keywords: Desires; Biomedicalization of kinship; Social Arrangements.

Biomedicalización de los lazos de parentesco: tejiendo arreglos sociales y *límites* interpersonales entre mujeres seropositivas

Resumen: En este artículo analizo los contornos subjetivos en torno al *deseo* de *convertirse en madre* para tres mujeres y madres jóvenes seropositivas, oriundas de territorios periféricos de Rio de Janeiro. Tomo las tecnologías médicas que ellas fueron contempladas como un hito importante en la construcción de la “biomedicalización del parentesco”. Entre otras cosas, el movimiento adoptado permite pensar sobre los valores de los arreglos sociales. Privilegio, también, conformaciones de *límites* en sus relaciones conyugales, cuya experiencia del “abandono” devasta el proyecto de familia. El artículo, por lo tanto, se concentra en las esferas del *deseo*, parentalidades, arreglos sociales y *límites* interpersonales.

Palabras clave: Deseos; Biomedicalización del parentesco; Arreglos Sociales.

Uma das mais duradouras questões metodológicas da antropologia é: como manter, na mesma visão, o que são claramente construtos culturais e históricos e o que são, evidentemente, regularidades sobre a existência social? O truque consiste em especificar um sem diminuir o outro (Marilyn Strathern, 2015 :IX).

Às mães com HIV e filhos sem HIV.

Em meu estudo etnográfico² realizado com três mulheres e mães jovens soropositivas³, oriundas de territórios periféricos⁴ do Rio de Janeiro, os temas antropológicos da noção de pessoa, emoções, gênero e família permeiam suas histórias de vida (NELVO, 2017a; 2018). A pesquisa de campo foi efetuada durante o primeiro semestre de 2016, e especificamente a partir de dezembro daquele ano a abril de 2017. O estudo contou com observações em campo, conversas pelo aplicativo de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, entrevistas em profundidades e análise de diários pessoais. A categoria nativa *desejo*, era acionada quando elas se referiam à gravidez. No mesmo sentido, uma série de *limites* se materializavam durante esse processo, reverberando, em moralidades, “barreiras sociais” e rupturas nas relações de namoro e nos projetos de construção de família. Por um lado, há um avanço significativo nas tecnologias médicas que permite uma gravidez com baixo risco de transmissão do vírus HIV para o feto (WHO, 2006); cujo processo é aqui analisado como práticas de “biomedicalização do parentesco”. Por outro, o apego pela maternidade marca uma posição social para a mulher, bem como o valor dado aos arranjos sociais familiares e conjugais que são, ao fim, resultantes de certa concepção de pessoa e visão de mundo (DUARTE, 1987; HEILBORN, 2006).

Ao longo deste artigo, privilegio os contornos subjetivos em torno do *tornar-se mãe* para as interlocutoras levando em conta seus *desejos*, os arranjos sociais elencados e um caminhar no qual há ganhos e perdas; conexões e desconexões; “surpresas” (STRATHERN, 2015). Com isso, seleciono uma análise antropológica das atuais possibilidades médicas, sobretudo com o avanço nas tecnologias biomédicas, que têm possibilitado a efetuação da reprodução dos laços sociais de parentesco. Os ensinamentos de Marilyn Strathern (2015) sobre o parentesco na era da biotecnologia são centrais, e ao longo das passagens de campo

² Para a escrita deste artigo agradeço especialmente à Claudia Barcellos Rezende. Boa parte das discussões sobre família, gênero, pessoa e gravidez, temas amplamente aqui privilegiados, estavam presentes em minhas quartas-feiras à época da pesquisa “Histórias de parto: pessoa e parentesco”, por ela coordenada. Também agradeço pelos comentários, sempre instigantes, acerca do meu material de campo. Reservo, aqui, um agradecimento especial ao companheiro de Museu Nacional Wemerson Ferreira pela leitura e sugestões para o artigo.

³ Categoria referente a pessoas portadoras do vírus da *Imunodeficiência Humana* (HIV), causador da *Imunodeficiência Adquirida* (AIDS). Utilizo o termo “soropositivo” baseando-me da concepção da existência de uma *identidade clínica* que é transformada em identidade social, como definido por Valle (2002).

⁴ As interlocutoras têm origens populares, e residiam à ocasião do campo em bairros de periferia no Rio de Janeiro, na zona oeste da cidade. Aciono o termo “território” no mesmo sentido de Camila Fernandes (2017: 2), como “forma conceitual que abrange tanto as dimensões geográficas da localidade como as dimensões morais e simbólicas que são associadas ao lugar”.

apresentadas, espero mostrar, também, uma presença constante das “relações”. Por serem processos soropositivos, as tecnologias por elas utilizadas são partes da biomedicina como cultura global (VALLE, 2010; BIEHL, 2011). A intenção é atentar para como o global esbarra-se no local e no cotidiano, servindo-se em detrimento dos valores sociais. Ou seja, o modo como a “cultura biomédica” é utilizada para a reprodução dos laços de parentesco.

Se por um lado elas conseguem realizar o *desejo* de serem mães, há dificuldades nesse processo que marca uma série de *limites* e operam como “barreiras sociais” e rupturas – ou, constrói o sujeito a partir de um “conhecimento venenoso” (DAS, 2011)⁵. Luana, Suelen e Luíza – nomes fictícios –, enfrentam não somente uma penosa experiência moralizada, já que a gravidez soropositiva é socialmente reprovável (KNAUTH, 1999). Elas lidam, também, com o abandono por parte dos seus então namorados. O que, entre outras coisas, fragiliza o *desejo* e o projeto na busca pelos arranjos sociais de parentesco, e transforma a experiência da gestação em um “Drama Social”⁶ (TURNER, 2005; 2013). Para as três, a família é parte de um todo generalizante (DUARTE, 1987), na qual ser mãe opera como um *status* social para o gênero feminino (HEILBORN et al., 2006). São essas dimensões da vida que o texto procura dar conta.

Cabe ressaltar que *desejos* e *limites* são noções centrais para a análise deste artigo. Resultam-se de categorias *êmicas*, evocadas pelas interlocutoras em momentos de trabalho de campo. Aqui, as utilizarei como potências analíticas a fim de descortinar o processo de constituição dos laços de parentesco. Em uma breve definição, *desejos* está para o plano da vontade e dos projetos de vida. Os marcadores de gênero, raça, classe, saúde, sexualidade e geração são de suma importância para a reflexão interseccional dos *desejos*. Como aporte teórico, dialogo com outras autoras (DAVIES, 2016; MCCLINTOCK, 2010; FERNANDES, 2017). Por *limites*, entendo a materialização de uma série de moralidades sociais no campo do HIV/Aids que a acompanham em distintas situações. Os *limites* apareciam quando falavam sobre gravidez, o abandono nas relações afetivo-sexuais, a percepção dos familiares quanto à gravidez, as trocas de medicamentos antes, durante e após o parto. Em suma, eles são melhor evidenciados quando o sentimento de “normalidade” é suspenso, podendo levar a uma ruptura das relações (TURNER, 2005); em linhas gerais, são situações em que essas mães jovens são lembradas da infecção⁷.

Como na categoria *desejos*, *limites* também acompanha uma perspectiva interseccional (gênero, raça, classe, saúde, sexualidade e geração; ver, por exemplo, BRAH, 1996). Para as três, e como os dados etnográficos esperam dar conta, os *limites* funcionam como “barreiras sociais”, morais e afetivas que enfrentam por

⁵ Para Das (2011) o “conhecimento venenoso” tem uma relação direta com a encarnação de dores e sofrimentos. São “testemunhos” que se inscrevem em corpos (que têm gênero, sexualidade e nação), trajetórias pessoais e familiares. Tomo emprestada sua noção de “conhecimento venenoso” por sua relação com os sofrimentos sociais e o plano da experiência da construção do sujeito no mundo. Parece-me que a categoria *limites* aqui desenvolvida por mim também encarna dores e sofrimentos.

⁶ Turner (2005; 2013) elabora a noção de “Dramas Sociais”, a partir de suas análises acerca dos rituais Ndembu. Para o autor, inspirado sobretudo nos “ritos de passagem” de Van Gennep, os dramas se dão em quatro momentos, os quais são fundamentais para análise etnográfica de situações de conflitos e curas rituais, apenas para citar alguns dos exemplos apresentados pelo autor: 1. Ruptura; 2. Crise (ou sua intensificação); 3. Ação reparadora (com a elaboração de um ritual); 4. Desfecho (momento em que a vida retorna para sua normalidade ou a cisão social é instaurada).

⁷ *Limites* é noção central para este texto. Como dito anteriormente, emergiu do próprio campo, quando as interlocutoras discursavam a palavra. De todo modo, vinha sempre acompanhada de uma série de situações sociais, sobretudo no que tange à gravidez. Desenvolvo esta categoria ora *êmica*, ora analítica como “barreiras sociais”, ou seja, no plano das moralidades e da construção social da Aids e da feminilidade. *Limites* também serve para pensar em rupturas sociais e eventos que devastam a trajetória, por isso, creio que eventos nos quais elas traziam a categoria (como a gravidez, o pós-parto etc.) podem ser vistos como um “Drama Social” (Ver nota 5), como definido por Turner (2005; 2013). Optei ao longo do texto pela categoria *limites* e não “Drama Social” pela centralidade que ocupa no campo, mas, o leitor pode ler os dados apresentados a partir dos ensinamentos de Turner, que não altera os movimentos analíticos adotados, ao contrário, potencializa ainda mais o que nomeio por *limites*.

contornarem fronteiras e tabus que envolvem a infecção pelo HIV/Aids em sua relação com o *desejo* pela maternidade. Acarretando, desta forma, em rupturas sociais. As categorias aparecem entrelaçadas, apesar de significarem coisas diferentes. Concordando com João Biehl (2011), o *desejo* que privilegia carrega agência e mesmo que encontre *limites*, as interlocutoras desafiam qualquer análise sobre passividade.

O artigo divide-se em dois momentos. Primeiro, lanço mão de uma arguição sobre biomedicina, pessoa, parentesco e HIV/Aids a fim de localizar Luana, Suelen e Luíza em discussões antropológicas mais amplas. Segundo, apresento episódios de campo, valendo-me de trechos de narrativas e análise etnográfica, os quais elucidam seus *desejos* pela maternidade. Localizo o valor dado à constituição de uma família e, por fim, apresento as dificuldades ao longo de suas experiências, que traz “surpresas” e ganhos possibilitados pelas práticas médicas, mas, também, um mundo relacional de perdas dos laços afetivos nas relações interpessoais. O processo de “biomedicalização do parentesco” encarna dores e sofrimentos (DAS, 2011) a partir de barreiras e dramas sociais (NELVO, 2017a).

Biomedicina, HIV/Aids, Pessoa e Parentesco

Tornar-se soropositivo, discorreu Valle (2002, 2010), é um processo que acompanha mudanças nos hábitos cotidianos, indo da dor ao prazer. Requer um reaprendizado dos sentidos e experiências de reordenação do mundo. Faz parte, também, da transferência de uma Identidade Clínica, *soropositivo*, para uma Identidade Social. Por fim, refere-se à construção particular de “categorias, imagens, representações culturais e discursos sobre a soropositividade, que têm sido produzidos por meio de uma combinação de forças sociais e culturais de origens e formação amplamente diferenciadas” (VALLE, 2010: 40). Para o autor, essa definição marca o encontro da biomedicina como cultura global na tessitura do local e/ou cotidiano. A rotinização e monitorização do corpo, partes dos *biopoderes* do ocidente moderno (FOUCAULT, 1987), é um processo tanto de representação cultural quanto de experiência subjetiva⁸.

Durante as narrativas que me foram tecidas, suas experiências quanto à vivência com o HIV/Aids inscrevem-se em formas subjetivas e relacionais. Para elas os estigmas são operantes, como Monteiro et al., (2016) também identificaram em gestantes de classes populares no Rio de Janeiro. Foi possível compreender, também, a existência de um cotidiano micropolítico em suas relações familiares e conjugais, que configuram desde a descoberta da infecção, o seu tratamento diário, e a construção e fragilidade dos laços afetivo-sexuais. Desse modo, são nas ações sociais que se localizam suas existências (RABELO et al., 1999). As histórias de Luana, Suelen e Luíza pareciam construir, por um lado, as relações culturalmente estabelecidas de “estigma” e “medo” no que tange ao HIV/Aids e o processo de ocultação da condição (MONTEIRO et al., 2012; MONTEIRO et al., 2016; PARKER, 2012). Por outro, comunicavam suas realidades enquanto pessoa (VALLE, 2002; NELVO, 2017a, 2017b).

⁸ Partilho da visão da biomedicina como cultura global, mas que, tanto no caso do HIV/Aids (VALLE, 2010; BIEHL, 2011) quanto em outras análises (YVRI, 2010), experiências sociais atravessam esse sistema de poder que opera sobre os sujeitos como práticas de *biopoderes* (FOUCAULT, 1987). Utilizo o termo, referindo-se a um conjunto de práticas que são predominantes na cultura ocidental nos processos de saúde/doença (BONET, 2004; VALLE, 2010), figurando, sobretudo, na *biologização do humano* (VALLE, 2010).

Marilyn Strathern (2015) traz uma instigante análise sobre os “novos estudos de parentesco”⁹. A autora parte do parentesco *euro-americano* se baseando tanto no conhecimento científico quanto na esfera do Direito. Para Strathern, o que há nas novas biotecnologias (como a reprodução assistida e o DNA) e nas práticas legais de divórcio são formas relacionais de estabelecer conexões e desconexões. O parentesco na era do *conhecimento científico* é circunscrito por “surpresas”, pois parentes que até então não se conheciam serão vinculados geneticamente, ao passo que antigos laços são desfeitos acerca da descoberta de “quem detém o gene de quem”. No campo jurídico, por outro lado, uma separação conjugal traz o rompimento de relações, mas também a construção de novas relações, como as “famílias recompostas”, assim por ela definidas. Sua análise apenas torna-se possível por duas situações. Explico-as. A primeira diz respeito a certa noção de pessoa ocidental moderna – que ela chama de “euro-americano” – cujo individualismo é um valor cosmológico. E a segunda, que os sujeitos se valem das novas tecnologias para produzir arranjos sociais. Isto é, produzir “relações”. O parentesco é o ato de *fazer* parentes (STRATHERN, 1992, 2015; HARAWAY, 2016). De fato, é o compartilhamento – de nomes, de substâncias, de afinidades, etc. (ver, por exemplo SAHLINS, 2011).

Partindo dessa visão antropológica como norte, creio que os ensinamentos de uma grande pesquisa sobre gravidez na adolescência¹⁰, que deu origem ao livro *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros* (HEILBORN et al., 2006), aplicam-se para as histórias que analiso. A pesquisa em questão enfocou nas categorias “juventude” e “sexualidade” como conceitos englobantes, correspondendo ao processo de socialização e certas etapas da vida. A gravidez na adolescência é vista aqui como uma prática que parte da sexualidade como um processo de socialização que, ao fim, permite aos jovens assumir os domínios da individualidade. Em alguns contextos etnografados a maternidade e os laços de parentesco são tanto valorizados quanto fundamentais para o domínio da individualidade, tal como apontado na pesquisa referida. Tanto a análise de Strathern (2015), preocupada com as relacionais no contexto das novas tecnologias médicas e jurídicas, quanto as de Heilborn et al., (2006), falam sobre concepções de pessoa e tomam os arranjos sociais como resultantes de formas culturais que são socialmente valorizadas pelos atores.

Luana, Suelen e Luíza se valeram das novas tecnologias médicas, que as permitiram *tornarem-se mães* com menos risco de transmissão do vírus HIV para o feto (WHO, 2006), a fim de realizar os *desejos* pelos laços parentais. Isto não significa que não tenham sido processos gestacionais marcados por constantes “surpresas”, vigilâncias, ganhos e perdas – o parentesco, por ser uma dinâmica da “relação”, traz à tona o *inesperado* (STRATHERN, 2015). E, que elas não tenham encontrado uma série de *limites* nesse caminhar. Como espero mostrar, são nas relações interpessoais e, sobretudo conjugais, que há uma penosa configuração de *abandonos*, cujos *desejos* pela construção de parentalidades encarnam dores e sofrimentos na experiência dessas mulheres (DAS, 2011; NELVO, 2017a; 2018).

O fato de haver entre elas um apego pela maternidade permite sugerir que o valor dado à família opera como parte de um todo generalizante (DUARTE, 1987). Isto se privilegiarmos desde uma perspectiva interseccional (BRAH, 1996;

⁹ No livro *After Nature* (1992) foi o primeiro momento em que Strathern se debruçou sobre o problema antropológico do parentesco e sua interseção com as noções de cultura, natureza, *relação* e novas tecnologias. Aqui, este livro funciona como aporte teórico, todavia, valer-me-ei de sua obra mais recente, o livro *Parentesco, Direito e o inesperado* (2015).

¹⁰ O nome intitula-se GRAVAD (*Gravidez na Adolescência: Estudo multicêntrico sobre Jovens, Sexualidade e Reprodução no Brasil*). A pesquisa foi efetuada em três grandes centros urbanos: Rio de Janeiro, Salvador e Porto Alegre.

MCCLINTOCK, 2010; DAVIES, 2016); em linhas gerais, os marcadores de gênero, raça, classe, geração, sexualidade e saúde. Deste modo, é possível concluir que seus filhos tecem a reprodução da socialização de certa concepção de pessoa (STRATHERN, 2015). Eles demarcam, ainda, a diferenciação para contextos nos quais mulheres soropositivas eram não só desacreditadas da maternidade, como a própria gestação oferecia graves riscos de transmissão do vírus para o feto (KNAUTH, 1997, 1999; GUIMARÃES, 2011).

É parte também das análises aqui empreendidas levar em conta que a possibilidade de ser mãe para essas mulheres, sem o risco de transmissão do vírus, comunica uma posição antes quase impossível, quando as tecnologias médicas eram ineficazes, e que opera como uma mobilização política e identitária¹¹. Elas foram abandonadas por seus então namorados. O que transforma essas experiências de “biomedicalização do parentesco”, a partir de cisões sociais, em processos de encarnação de dores e sofrimentos. Contudo, efetuaram o *desejo* pela maternidade. Por que não reconhecer o papel de agência dessas jovens mães soropositivas, ao darem à luz a seus filhos, mesmo com as inúmeras “barreiras sociais” e rupturas afetivas que enfrentaram?

Tal como outras pesquisas têm mostrado, ser mãe figura-se como de suma importância para a identidade feminina da mulher soropositiva (MONTEIRO et al., 2016a, 2016b; SILVA & COUTO, 2009). É um processo carregado de estigmas e medos, que resulta na ocultação da condição de saúde, como identificaram Monteiro et al., (2016). Em meu campo, tento contribuir para essas discussões ao trazer novas experiências. Explico-as. Ao *tornarem-se mães* elas fazem-se *pe-soas*, no sentido antropológico do termo¹², ao reproduzirem os laços familiares (NELVO, 2018), no testemunho corpóreo e existencial de um emaranhado relacional complexo, que envolve “surpresas”, tecnologias médicas, conexões e desconexões, dores e sofrimentos, repertórios de sexualidade, gênero e maternidade. A “biomedicalização do parentesco” se dá, portanto, pela performatividade das “normas” do gênero¹³. Isto é, os laços culturalmente hegemônicos nos territórios de periferias – como família, maternidade, relacionamento heterossexual etc.¹⁴.

As “barreiras sociais” e rupturas que marcam historicamente corpos soropositivos, por meio de estigmas e preconceitos, dificultam a efetuação dessas “normas”, sobretudo no plano afetivo-sexual (SILVA; COUTO, 2009). No presente campo, realizar o *desejo* de *tornar-se mãe* opera como agência por performer e “habitar a norma” do gênero (MAHMOOD, 2006), por meio dos laços de parentesco. Se há o término de suas relações de namoro a partir do nascimento de seus filhos – o que será minuciosamente discutido adiante –, talvez a análise de Strathern (2015) sobre os parentes serem uma “surpresa” que propicia conexões e desconexões, possa efetivamente se aplicar em suas histórias de vida; a “relação” sempre carrega algo de *inesperado*.

¹¹ A categoria *êmica* “mãe com HIV e filho sem HIV” – que será mobilizada nas notas finais deste artigo – parece-me dar conta dos processos políticos e identitários do *tornar-se mãe*. Em linhas gerais, a “biomedicalização do parentesco” constrói a figura – desde o prisma concreto das experiências que analiso, em sua intersecção com gênero, raça, classe, geração, sexualidade e saúde – de sujeitos “mães com HIV e filhos sem HIV”, como largamente discuti em outra ocasião (NELVO, 2018). Este ponto será retomado mais adiante.

¹² Cito, aqui, o clássico ensaio sobre a categoria do “espírito humano”, o “eu”, a noção de pessoa de Marcel Mauss (2014).

¹³ Leia-se que para Judith Butler (2003) o gênero é feito em seu ato performático, em suas “performances de gênero”.

¹⁴ Consultar, por exemplo, Fernandes (2017) para uma melhor arguição etnográfica sobre como operam as tessituras cotidianas das relações entre sexualidade, maternidade, gênero e família em territórios de favelas no Rio de Janeiro.

Gestando em torno de *limites*

Suelen tinha 25 anos quando a conheci¹⁵. Sua filha, Samara, estava crescendo, com dois anos e meio. No nosso primeiro encontro, em fevereiro de 2017, ela estava grávida da segunda gestação. Enquanto nos falávamos por aproximadamente um mês pelo aplicativo de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, ela não havia me dito sobre a atual gravidez. Àquela altura sabia o sexo do bebê e seria novamente uma menina. Suelen estava com quatro meses. Esbocei certa felicidade quando ela apontou para a barriga referindo-se a “pessoa” que se chamará Vitória. Contudo, a experiência da atual gestação fazia lembrar-se da primeira. A interlocutora chorou por alguns minutos durante aquele dia, pois, dizia que o pai de Samara a deixou, e tinha receio que isso pudesse acontecer novamente, mesmo que o genitor, dessa vez, fosse outro¹⁶.

*

A experiência de campo reproduzida trouxe o desafio de olhar para o processo de “biomedicalização do parentesco” e levar em conta a dificuldade no que tange às relações interpessoais, e suas eventuais rupturas. Experiências como as de Suelen parecem elucidar formas morais e subjetivas de dores e sofrimentos (DAS, 2011). Mesmo em contextos nos quais o *desejo* é efetuado, há “barreiras sociais”, desse modo, *limites*, que emergem no plano das relações conjugais e fragilizam os cotidianos. Como é possível ser portadora de doença infecciosa e o feto não adquirir o vírus da mãe? O que elas fizeram e como fizeram para que isso fosse possível? Se há riscos, como lidar com ele? Como negociar as relações sexuais com o companheiro para poder gestar um filho e os cuidados com este, durante e depois da gestação? Em suma, por que ter um filho? São essas as perguntas que, daqui em diante, espero dar conta valendo-me das histórias das interlocutoras.

Luana, Suelen e Luíza engravidaram em suas “juventudes”¹⁷, fruto de relações sexuais com seus até então namorados. Todas elas tinham relações estáveis, entre quatro e seis anos de duração, até se encontrarem grávidas. A gestação dessas mulheres me apareceu como tema interessante para análise antropológica, pois está concentrada numa gama de muitos *limites*. Isto é, “barreiras sociais”, morais e afetivas. Explico. Foi preciso para elas lidar com os desafios de gestar um filho sendo HIV positivas, por estarem em plena juventude e por terem engravidado de seus namorados. O que não exclui o fato de que elas tenham desejado engravidar. O que me fez entender que, mesmo em vidas marcadas por constantes *limites* (como elas corriqueiramente se referiam), até mesmo sexuais, os arranjos sociais ainda são valorizados, tal como constituir uma família e *tornar-se mãe*. Neste ponto, configuram-se os laços de parentesco e os atos sexuais como parte de uma generalidade de suas concepções de pessoa (DUARTE, 1987; HEILBORN et al., 2006; STRATHERN, 2015).

¹⁵ Luana, Suelen e Luíza tinham entre 20 e 25 anos. Duas delas (Suelen e Luana) se identificam como pessoas brancas, e Luíza como negra. Apenas Suelen é filha única, todas as demais têm pelo menos dois irmãos. São pobres e oriundas de territórios periféricos. Cabe ressaltar, ainda, que completaram a escolaridade (sem ingresso no ensino superior) em escolas públicas. O pré-natal e o parto foram realizados pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

¹⁶ Diário de campo, 25/02/2017.

¹⁷ Luana tinha 18 anos quando engravidou de Léo. Suelen 23 quando gestou Samara e tinha 25 anos à ocasião do campo, quando esperava Vitória. Luíza engravidou de Ruan aos 20 anos.

Isto é interessante para compreender o quanto as discussões sobre Aids e mulheres nos segmentos periféricos, elaboradas por outras autoras (KNAUTH, 1997, 1999; GUIMARÃES, 2001; MONTEIRO et al., 2016), podem ser apropriadas para o presente campo. Nestas, muito foi dito que a família garantia para as mulheres uma posição social e as distinguia dos “outros” da sociedade e até mesmo dos “outros” doentes de Aids, como postulado por Knauth (1999). Aqui, contudo, há singularidades no campo. Todas elas engravidaram em momentos *limites*, de certa “suspensão da normalidade” (TURNER, 2005), em relacionamentos dos quais esperavam uma possível constituição familiar; o que não chegou de fato a ocorrer com o término de seus namoros. Luana morava com o Carlos, pai do Léo, quando engravidou. Suelen e Luíza “namoravam em casa”. Essa categoria significa que seus respectivos relacionamentos eram de conhecimento de seus pais, que os aprovavam.

Léo, Samara e Ruan não nasceram portadores do vírus em questão. Todas elas foram contempladas pelo protocolo ACTG076, em vigor no Brasil desde o ano de 1996¹⁸. Essas medidas de prevenção reduziram de forma significativa as infecções verticais, de mãe para o feto, ainda nas primeiras análises sobre a implementação (BRASIL, 2004). Atualmente, é recomendado que as gestantes que têm HIV/Aids façam o tratamento com terapia antirretroviral durante toda a gestação e tenham boa adesão ao tratamento para que não ocorra a transmissão do vírus para o feto. Isto ocorre sobretudo no momento do parto e no pós-parto, onde os cuidados devem permanecer.

Estar em tratamento, com boa adesão e com carga viral abaixo de 1000 cópias/ml define o tipo de parto da gestante. A cesárea eletiva é aconselhada em casos de não tratamento e com alta carga viral¹⁹. Em todos os casos de gestante soropositiva, esta deverá medicar-se com AZT (Zudovudina) para o parto. As que forem realizar o parto normal deverão receber o medicamento na veia até o nascimento do recém-nascido. Para as cesarianas eletivas, o consumo do mesmo medicamento ocorrerá três horas antes da cirurgia (WHO, 2005, 2006). Não é recomendado o recolhimento de sangue do cordão umbilical e de líquido amniótico durante a gestação, parto e pós-parto. Não é permitido existir cortes em caso de parto normal entre as regiões vaginal e anal. Assim que a criança nasce, ainda nas suas primeiras horas de vida, deve ser medicada com “AZT xarope” e assim permanecer durante os próximos vinte e oito dias de vida, como um tipo de “profilaxia”. A amamentação não deve ocorrer, pois o leite materno é uma das vias de transmissão do vírus. O leite será então substituído por fórmula láctea infantil, que será distribuído às mulheres por seis meses, podendo ser estendido para um ano a depender do estado. Após os dias de medicação com o “xarope” o recém-

¹⁸ Trata-se de uma prática médica central para este artigo. O nome é a abreviação para *Pediatric AIDS Clinical Trials Group*. Consistiu numa iniciativa de que o uso de AZT durante a gestação, parto e depois para o recém-nascido poderia diminuir os casos de transmissão vertical. Isto foi uma política de testes ocorridos nos Estados Unidos durante os anos 1992 e 1993. Foi detectada uma eficácia de 70% se comparado com os anos anteriores nas gestações soropositivas. No Brasil, a prática começou a ser utilizada a partir do ano de 1996, seguindo as recomendações descritas para evitar a transmissão vertical, tais como suspensão do aleitamento materno, testes *anti HIV* e cesariana eletiva, procedimentos que até hoje são medidas adotadas nos serviços de saúde oferecidos pelo SUS (BRASIL, 2004). Esse cenário somente tornou-se possível porque a partir de 1996 o Brasil implementou no SUS, a partir da vigência da Lei 9.313, a Terapia de Alta Potência como tecnologia médica eficaz para o aumento na qualidade de vida dos portadores, além do que permitiu a construção da identidade soropositiva (VALLE, 2002).

¹⁹ Quantidade no sangue de ácido ribonucléico (RNA) do vírus da Imunodeficiência Humana (HIV), que causa a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS). A carga viral baixa e/ou zerada é nada mais do que a baixa quantidade de vírus na circulação sanguínea. A gestão correta do tratamento permite esse feito. Desde 2013, o Brasil entrou na diretriz médica e passou a usar o tratamento como forma de prevenção tanto sexual quanto vertical, uma vez que a carga indetectável agora é vista como não mais infectante (UNAIDS, 2014). Recentemente, uma extensa pesquisa Suíça veio a público e lançou a campanha U = U (Undetectable = Untransmittable). As tecnologias médicas de tratamento e controle biomédico têm permitido ora tirar o portador do *status* de transmissor, ora as gestantes do nível da “gravidez de risco”. Para saber mais sobre esses rumos das tecnologias atuais, consultar <http://www.huffpostbrasil.com/jovem-soropositivo/quem-tem-hiv-faz-tratamento-antirretroviral-e-tem-carga-viral-i-a-23066219/>. Acessado em 24 de fevereiro de 2018.

nascido deve realizar testes para o HIV a fim de confirmar se a infecção realmente não ocorreu. Fato este que se repetirá com seis meses de vida e após um ano (WHO, 2005, 2006).

Luana teve “sérios problemas” quanto ao tipo de medicação que fazia uso no momento em que engravidou. Ela teve muitos enjoos durante sua gravidez e assim que fazia uso dos medicamentos acabava por vomitá-los logo em seguida. Isto ocorreu durante os seis primeiros meses de gestação. Suelen fez o uso com boa adesão ao tratamento desde que se descobriu grávida e assim permanecia até o momento desta etnografia. Suelen foi a única das interlocutoras que teve o seu parto “normal”. Luíza não manteve boa adesão aos remédios durante a sua gestação. Segundo me contou não se tratou à época em que gestou Ruan. Seus médicos, portanto, consideraram isso muito arriscado e se não fossem os cuidados durante o parto e pós-parto muito provavelmente seu filho teria nascido com o vírus. Os filhos de todas elas receberam os devidos cuidados, tal como recomendados acima. Elas foram contempladas pelo leite artificial por seis meses dado pelos hospitais em que fizeram seus respectivos pré-natais e onde tiveram seus filhos (todos da rede pública). A decisão de ter filhos por parte delas era algo que permeava os seus *desejos*. Como narrou Luana:

Então, eu abandonava o tratamento algumas vezes mesmo tendo consciência de que não era certo. Um vai e vem da vida mesmo. Já estava namorando há muito tempo com o pai dele, com todos os problemas com a família dele que sabia da minha condição e tudo mais. Daí ele achou por bem que se eu tivesse um filho eu nunca mais iria querer parar tratamento algum (...) Hoje, sendo mãe e tendo essa responsabilidade com o Léo eu nunca mais irei parar o tratamento. Se eu quiser culpar a minha mãe pela infecção, como as meninas do hospital, eu não posso abandonar ele para que ele pense que eu o abandonei, entende? (Luana, material de campo, janeiro de 2017).

Luana relatou que mesmo antes de engravidar já fazia uso regular dos medicamentos antirretrovirais. Contudo, sempre quando se referia à decisão de ter filhos, ela voltava para essa situação em sua vida que é marcada por alguns abandonos dos medicamentos. Aqui é possível perceber que os valores familiares, como o de *tornar-se mãe*, são importantes para ela. Seu até então companheiro pensava que uma gravidez poderia ser algo positivo, no mesmo sentido que ao longo do nosso encontro ela deixou transparecer que o filho veio em boa hora para continuar a trilhar o seu caminho e os desafios com o HIV. Luana vive diariamente com Léo. É mãe solteira, tendo rompido o relacionamento assim que Léo nasceu. Ela mora com o filho e o leva para o seu trabalho todos os dias.

Durante sua gestação, acabou tendo problema com a medicação o que, segundo me contou, a deixou preocupada quanto a possível transmissão ao feto. A decisão por engravidar foi algo em comum acordo com o pai do seu filho, que desde o início do relacionamento sabia da condição de soropositividade de Luana. Eles decidiram abandonar o uso do preservativo, principal método de prevenção ao HIV, também em comum acordo. Contudo, assim não o fizeram apenas para ter o filho. Ou seja, mantinham relações sexuais “sem proteção” cotidianamente. O filho, mesmo que há muito desejado, apareceu em um momento de “surpresa”: a menstruação atrasou e fez-se o teste de gravidez, que deu positivo. Ao longo da relação de namoro de Luana ela manteve-se quase sempre indetectável ao HIV, o que, garantia certa “proteção” ao seu parceiro sexual fixo.

Todas as relações de namoro das interlocutoras desta pesquisa eram sorodiferentes, ou seja, elas eram as portadoras e seus então companheiros não portavam o vírus. Isso é um fato curioso, pois não mais os homens como demonstrado por uma vasta bibliografia sobre o fenômeno de mulheres e Aids (KNAUTH, 1997, 1999; GUIMARÃES, 2001), seriam os agentes que ofereceriam “riscos”,

mas, sim, as mulheres. Nas relações de Suelen e de Luíza também se convencionou o abandono do uso do preservativo por parte de seus parceiros. Ambas relataram também que estes sempre souberam desde o início e que preferiram que os contatos sexuais fossem “sem camisinha” – categoria nativa surgida no campo.

Ele não fez exame ainda. Diz ele que agora que a gente não está mais junto iria se cuidar. Mas ele não fez exame para ter certeza se tem ou não tem e tal. Mas ele sabia. Desde o começo. Com um ano de namoro já deixei bem claro que eu tinha e ele fez na sua consciência que eu tinha. Não forcei nada a ninguém. (Luíza, material de campo, março de 2017).

Na narrativa acima, pode-se perceber o quanto a decisão pelo abandono do preservativo foi algo em comum acordo na relação que Luíza mantinha com o pai de Ruan. Quando se descobriu grávida, foi basicamente como na gravidez de Luana: a menstruação atrasou, fez-se o teste e deu positivo. Este fator – e a passagem acima demonstra, de certa forma – é revelador de que se tratava de um tipo de relação em que se mantinham práticas sexuais constantes sem preservativos e o filho, mesmo desejado, foi fruto do “acaso”. Em momentos de interação social com a interlocutora, pós-entrevista, a indaguei quanto a este fato da prevenção, a qual alegou que ela inúmeras vezes o lembrava de sua condição e mesmo assim ele queria “fazer sem camisinha”. Luíza narrou ter dificuldades de tomar os “remédios” para o HIV, o que não fazia dela uma portadora do vírus indetectável. Em outras palavras, a chance de transmissão para o parceiro é muito grande, diferente das demais interlocutoras. Ela contou que isso era dito na relação, e que inclusive preferia que adotassem o método de prevenção para resguardá-lo, mas o pai de Ruan não queria e ela acabava por ceder.

Desse modo, se o campo aqui em questão é completamente singular por muitos motivos, existem situações que se repetem no que tange aos estudos sobre mulheres e HIV/Aids que o antecede sobre outros contextos etnográficos. Cabe destacar que se tratam de mulheres jovens e em relação de namoro, o que as difere da conjugalidade de casamento como discutido por outros/as autores/as (KNAUTH, 1997, 1999; GUIMARÃES, 2001), em que os maridos que as infectavam quebravam a confiança da companheira e a transmissão trazia “riscos” ao arranjo familiar estabelecido. Contudo, ainda é possível afirmar que mesmo em situações em que as mulheres são as possíveis agentes da transmissão sexual do vírus, a decisão quanto à utilização ou não do preservativo ainda acaba sendo do homem, como na trajetória de Luíza. Isto é interessante para demarcar rupturas e possíveis continuidades do presente campo, o que se expressa aqui na decisão por ter filhos e o abandono do preservativo nas relações sexuais, que conforma, ao fim, *desejos* e tecem parentalidades.

Desta forma, é possível dizer que mesmo portando uma condição crônica, e sendo esta infecciosa, isso não altera o *desejo* de ter um filho²⁰. A gravidez surgiu em um momento no qual “simplesmente aconteceu”, mas era uma situação que elas não excluíram de suas vidas por terem HIV/Aids. Modo análogo ao que foi estudado sobre relações de parentesco no Rio de Janeiro em famílias afetadas por doenças raras e hereditárias por Aureliano (2015). Na particularidade do campo da autora, existia o fato do apego na gramática emotiva da “esperança científica” de que em um futuro próximo a cura – a doença rara em questão era a *Machado Joseph* – fosse descoberta e os filhos pudessem ser contemplados por esta. O que, portanto, fazia com que os projetos de reprodução e arranjos sociais não fossem interrompidos mesmo sabendo do risco genético. Neste sentido, apareceu nas

²⁰ Essa relação entre a infecção e vontade de ser mãe também foi identificado em outros contextos etnográficos (MONTEIRO et al., 2016a, 2016b; SILVA; COUTO, 2009).

narrativas das interlocutoras desta pesquisa, que os arranjos e a reprodução não foram interrompidos e/ou não se tinha vontade de interrompê-los por conta da condição da saúde. Muito pelo contrário, esses laços são valorizados por elas. Em suma, a gravidez era esperada pelas três; o que confirma que a instância da família e ser mãe são partes de uma visão mais ampla de mundo e concepção de pessoa (DUARTE, 1987; HEILBORN et al., 2006).

Assim, torna-se possível valer-me dos ensinamentos teóricos de Strathern (2015) sobre os novos estudos de parentesco na era do conhecimento para a cosmologia ocidental. Em suas questões postuladas, como dito em outro lugar do artigo, o Direito e a biotecnologia – esta última entendida como tecnologia do contemporâneo – facilitam acessos compreensivos ao que é comum no cotidiano das pessoas: as relações; conexões e desconexões; o modo como o parente é feito sempre nas “relações”. Dessa maneira, as formas de conhecimento, quando envolvidas diretamente na constituição de parentes e família são meios de se compreender as práticas sociais e os atores localizados. As novas possibilidades médicas, portanto, permite reproduzir família e conexões de parentesco, algo já valorizado entre as próprias pessoas, que as utilizam para estabelecer relações. Se as tecnologias médicas são utilizadas para a reprodução de laços culturais, como postulado por Strathern, isso torna sua análise instigante para as histórias de “biomedicalização do parentesco soropositivo”. Explico. Luana, Suelen e Luíza se valeram das tecnologias médicas do HIV/Aids (VALLE, 2010; BIEHL, 2011) justamente porque os laços familiares e a posição social de mãe são valorizados entre elas, entre seus cotidianos relacionais.

Suelen descobriu-se grávida da mesma forma que Luana e Luíza. Apesar de já querer engravidar há algum tempo também ficou “surpresa” com a gestação – leia-se, para Strathern (2015) os parentes são sempre uma “surpresa” –, pois em meio a tantos sentimentos de *desejo* pela gravidez se viu “assustada” com o resultado positivo:

Ela foi desejada não foi planejada (risos) é o que eu digo até hoje. Eu desejava, eu já estava em um período muito de querer ser mãe, de querer engravidar...Só que quando eu realmente percebi que eu estava grávida foi um susto muito grande. Porque assim, eu tinha na minha cabeça que eu nunca iria conseguir engravidar. Eu acho que de tantas coisas que acontecem na nossa vida, que eu pensava. Isso era coisa minha. Ninguém, nenhum médico nunca virou para mim e disse: “ah, você não vai”. Era meu. Ai eu desejava. Meio que naquele momento de tanto desejo de eu quero, eu quero, eu quero acabou realmente acontecendo e veio. Ai foi um susto assim, porque eu realmente não imaginava que a qualquer momento alguém iria dizer “não você não vai engravidar”, mas aconteceu e foi tranquilo, mais até do que eu imaginava, sabe? Muito tranquilo todo o período, muito. De ter tido poucos enjoos, de não passar tanto mal, muito tranquilo a minha gravidez [...] A questão foi não parar o antirretroviral. (Suelen, material de campo, fevereiro de 2017).

As narrativas de Suelen em questão permitem pensar que a vontade de ser mãe era um *desejo* que ela tinha. Quando se viu grávida relatou estar “assustada”. Contudo, essa categoria era muito menos pela realidade em que se encontrava e muito mais o fato de que ela não pensava que isso poderia ocorrer. Durante sua gestação procurou fazer uso dos medicamentos de forma correta. Sua filha nasceu de parto vaginal, cujo procedimento de cuidado recomendado foi todo seguido. A vontade de ser mãe (expressa aqui como *desejo*) foi uma realidade para todas as interlocutoras, cada uma a sua maneira. Luana assim como Suelen também sempre quis ser mãe, mesmo que isso tenha “simplesmente acontecido”.

Na trajetória de Luíza, o *desejo* também existia, todavia, a sua narrativa nos leva para outro plano: o da valorização desse tipo de ato – o de ter podido gestar um filho. Nos discursos de Luíza, ela mencionou o quanto ter engravidado “cedo”

não é de todo ruim assim, pois pior seria se ela não conseguisse engravidar. Porém, diferente das relações de namoro de Luana e Suelen em que seus respectivos companheiros sabiam de seus *desejos* – o de Luana até mesmo sugeriu que a maternidade seria importante para ela –, o namorado de Luíza não queria ser pai. A gravidez surgiu como motivo de satisfação pela possibilidade de ser mãe por parte dela – elucidando o quanto a maternidade é parte de uma posição social para a figura da jovem mulher (HEILBORN et al., 2006) – e de insatisfação por parte dele. Em suma, ela “simplesmente aconteceu”, emergiu como uma “surpresa” (STRATHERN, 2015), já que eles mantinham cotidianamente relações sexuais sem preservativos, e não chegou em um momento cujo *desejo* do seu até então namorado atendia. Abaixo, irei melhor ilustrar narrativas de Luíza em diferentes momentos sobre estas situações de sua trajetória, os eventuais desafios e a dimensão da ação social de sua experiência (RABELO et al., 1999).

Minha mãe fala que quem tem filho nessa idade não tem cabeça que era para eu ter feito minha casa, ter feito o meu pezinho de meia para depois ter filho. Eu disse para ela que quem faz isso é rico que pobre quando é para se ferrar é para se ferrar na nossa idade mesmo. Porque tipo assim, a pessoa vai lá e planeja uma casa, tem dinheiro, mas não consegue o filho e assim, eu consegui o filho. Eu não me arrependo de ter tido o Ruan e eu sou feliz, o resto eu posso conseguir aos poucos, correto? Posso arrumar um emprego, ter uma casa, então tem muitas mulheres que querem ter um filho e não conseguem e tipo, comigo foi normal. A minha família no começo ficou...Minha mãe ficou meio para trás, porque era gravidez de risco, porque no caso eu tinha que me cuidar, coisa que eu não fazia. Depois, Ruan super saudável, inteligente, esperto. Agora está tudo de boa. Não é que ele [pai do filho] não queria, é que para ele, ter filho assim iria ocupar muito a vida dele, então ele meio que antes do bebê nascer ele queria se divertir, mas tipo, nove meses não são nove dias, é bastante tempo. Fiquei toda cagada e meu psicológico ficou arrasado e se a gente fosse assim mais próximo um com o outro como a gente foi durante os quatro anos, eu teria tomado o remédio. Até porque hoje, graças a deus o Ruan não tem, porque no hospital né, tem bastante coisa. Mas em relação a isso na minha gravidez foi o que atrapalhou meu emocional, porque eu desconto muito nos remédios meu emocional. Nossa relação [com o pai de seu filho] foi turbulenta. Foi o que eu falei. Ele disse que só iria ser pai quando o bebê nascesse, que ia sair mais. Tanto que durante a semana ele sempre tinha duas, três bolinhas no olho que eu acho que aquilo era terçou. Queria que ele tivesse tido mais, só que foi só três. Ele iria trabalhar sério, ele trabalhava com as bolinhas. Não dizem que se você negar coisa pra grávida não aparece terçou? Eu acredito porque eu joguei uma praga violenta nele que era para pegar ainda mais, só que pegou poucas (Luíza, material de campo, março de 2017).

Ruan, filho de Luíza, não nasceu com HIV mesmo ela não aderindo o tratamento como indicado. Todo o procedimento antes, durante e após o seu parto foi adotado para que a infecção de mãe para filho não viesse a ocorrer. Os médicos consideram que o “xaropinho” e a cesariana eletiva tenham sido importantes para esse feito, uma vez que ela não “fez por onde”. Luíza tinha carga viral próximo de vinte mil cópias, o que fez com que Ruan nascesse em meio a uma porcentagem de vírus muito grande, em condição de “risco” total. Suelen foi a única delas efetivamente indetectável – tanto que seu parto foi o único normal. Luana, por seus enjoo e eventos extraordinários semanas antes do parto, acabou chegando a 240 cópias de carga viral, o que não invalidaria o parto vaginal, mas os médicos preferiram fazer a cesariana.

Nos trechos trazidos de Luíza há uma série de valores sociais elencados. A idade com que engravidou, ainda muito jovem, é significada com o fato de que ao menos conseguiu engravidar, fazendo alusão de que muitas mulheres conseguem muitas outras coisas na vida, mas não conseguem um filho. Desta forma, podemos extrair que todos os planejamentos, tais como estudar, fazer uma casa, em suma, construir o seu “pé de meia” como postulado por sua mãe, não é mais importante do que ter podido gerar um filho. Todas essas outras coisas podem ser

conseguidas com o tempo, mas o filho é ainda mais essencial para ela. Contrário a isso, foi a figura do pai de seu filho que não se via num momento para assumir a função. Por isso, a relação dos dois durante a espera de Ruan foi caracterizada como “turbulenta”, havendo o choque entre o *desejo* de ambos. Ela significava o que havia ocorrido como algo valorizado socialmente, tendo como comparação mulheres que conseguem tudo menos um filho. Ele enxergava que deveria sair mais e aproveitar melhor a vida antes de assumir a paternidade.

Esta situação de confronto na narração sobre a relação de namoro, trouxe para a experiência da gestação de Luíza uma solidão em seu processo²¹. Aqui, sugiro que esse ato de experienciar abandonos e encarnar sofrimentos sejam lidos como uma espécie de “conhecimento venenoso” (DAS, 2011). Isso se deu, sobretudo, porque a relação conjugal e o *desejo* em *tornar-se mãe* foram contrariados fazendo com que os laços de constituir uma família fossem abalados com a cisão do namoro. Sua gravidez materializa, por um lado, a “conexão” com o filho e os “ganhos” com o início de uma relação materna a partir dali, mas, por outro, a “desconexão” e “perdas” da relação com o pai do Ruan – um problema, portanto, das “conexões” e “desconexões” do parentesco, teoricamente demonstrado por Strathern (2015).

Se todas as interlocutoras se viram sozinhas no mundo para criar um filho assim que estes nasceram (tanto que o receio de Suelen na ocasião de campo que reproduzi era justamente este, de ser novamente abandonada), Luíza foi a única delas que começou a viver o abandono durante a gravidez. Ela viu o seu relacionamento estável definhar quando estava esperando seu filho. Para ela, o período da gravidez foi uma época que não deseja retornar, em que teve “enjoos de pessoas”, se encontrou sozinha, abandonada, com raiva. Seu pré-natal teve a figura de sua irmã como companheira, enquanto o pai de Ruan nunca podia estar presente. De uma hora para outra, o valor da gravidez, que continuou sendo significado quando Ruan nasceu e era à ocasião do campo, começou a entrar em “crise” (ou “intensificação da crise”, ver, por exemplo, Turner, 2005) pelos fatores advindos dessa relação. O HIV/Aids tornou-se naquele momento em que se esperava o apoio, o menor dos problemas²². O *abandono* passou a fazer parte de sua biografia:

Eu me senti um pouquinho sozinha. Vou começar por 2012. Meu relacionamento com um menino. A gente se conheceu na escola. Só que eu tinha muito... Como falam: “Ah, ter aquilo [o HIV] você tem que se proteger que não sei o quê”. Aí chega um momento no relacionamento que você tem mais intimidade. Aí quando eu cheguei nessa fase, eu falei que queria terminar para não ter que contar, aí ele falou: “Ah, mas o que aconteceu e tal?”. Aí eu falei assim: “Não, nada não”. Eu mandei uma música para ele que tem uma música do Lil Wayne que é um rapper e tem até uma música dos Racionais, que também fala sobre isso. Mas eu mandei a do Lil Wayne que ele gosta de rapper. Ele entendeu e meio que não entendeu. Daí eu falei: “Essa é a minha história”. Aí ele: “Não, tudo bem. A gente pode continuar; eu vou cuidar de você”. Aí se passaram cinco anos então eu me vejo assim, para mim não tem necessidade de tomar os remédios porque para mim eu não estou doente, eu tenho essa coisa ainda. Só que eu tomava os remédios por ele, para ficar feliz do lado dele porque eu gostava muito dele e tal. Foi aí que depois de quatro anos, assim, mais ou menos juntos, que eu engravidei. Aí vem a minha gravidez. A minha gravidez ele falou, ele disse que o bebê iria prender muito ele. Disse que iria fazer coisas antes que o bebê nascesse. Tipo iria sair mais com os amigos, entendeu? Aí só que tipo, eu me sentia muito sozinha, eu queria ir à praia. Falava que queria e ele arrumava uma desculpa. Eu falava que

²¹ Para uma leitura sobre solidão, trabalho do tempo e contatos e trocas sociais, consultar Bispo (2016).

²² Proponho aqui pensar nesses efeitos que marcam subjetivamente a interlocutora como experiências resultantes de “acontecimentos dramáticos”, causando para a pessoa uma espécie de sofrimento como corporificação do mundo (DAS, 2011). No caso de Luíza, são nas relações conjugais que ela testemunha abandonos e solidões. O momento de sua gestação é um “conhecimento venenoso” (DAS, 2011) porque ela testemunha esses sentimentos e, mais do que isso, eles são partes de sua trajetória de mulher e mãe jovem solteira. Eles a compõem enquanto pessoa.

estava com desejo de comer açaí e ele falava que estava na casa de um amigo. Eu queria lanchar, sair. Eu via os pais dele saindo e não me chamando e tal, e eu ficava muito depressiva; não tomava os remédios. Acho que de nove meses eu fiquei uma semana só tomando o remédio. No meu trabalho também era outra coisa, outro pesadelo na minha vida porque eu não gostava de lá, brigava com todo mundo, era um capetinha lá mesmo. Brigava com todo mundo. Com o gerente, com os donos. Aí com o tempo assim eu fui ficando mais calma. Ficava uma semana sem trabalhar [...] Eu fiz o meu pré-natal no Pedro Ernesto. Era para eu fazer aqui no posto, só que eu não confio nessas pessoas daqui, porque é todo esse conjunto [se referindo as pessoas que moram em seu entorno]. Aí eu fiz lá no Pedro Ernesto. Só que eu ficava super mexida porque as mães iam com os pais. As mães falavam: “Meu marido ta feliz. A gente comprou isso junto”. Mas eu não tinha história para contar. A única parceira, parceira mesmo era a minha irmã que ia comigo. Eu fiquei tão grudada com a minha irmã que eu chamava ela pra ir no banheiro fazer xixi junto comigo. Ela ficava na porta lá me esperando pra eu fazer o xixi. Ela ia no pré-natal comigo. Poxa, ela era a minha cuticula; a gente briga, mas eu amo aquela garota. Eu não tinha vaidade de tirar [fotografias]...Eu queria tirar, fazer aquele book bonitinho, aquelas fotos, mas eu não tinha ânimo, tinha vontade de morrer mesmo. Tipo assim, ele não perguntava como é que eu estava, como é que estava me sentindo. Eu estava numa fase de tirar a vida do meu filho e a minha vida porque eu não queria que o Ruan ficasse com o Carlos porque eu odiava ele e a família dele e não queria que o Ruan ficasse com eles porque eles não davam um acorda no Carlos e então o Ruan não tinha que ficar com ninguém. E é aquilo, eu me sentia um coco mesmo e iria morrer super de boa. Eu sei que o Ruan iria, para quem acredita em religião, paro o céu. Eu como tinha me matado iria paro o inferno. (Luíza, material de campo, março de 2017).

As narrativas de Luíza permitem-nos perceber o quanto a dimensão da gravidez, que era vista como algo positivo em relação às mulheres que não conseguem engravidar, se deu em seu sentido existencial. Muito do que Luíza contou, sobre uma época em que não gostaria de voltar, se deu em função do abandono que teve por parte do pai de seu filho durante todo o processo de gestação do Ruan. Além de momentos de total solidão, isso também reverberou no HIV, quando o tratamento passou a ser visto como o menor dos problemas, ou mesmo uma das consequências da solidão. O momento da gravidez de Luíza foi, portanto, de “crise” e rupturas sociais (TURNER, 2005) numa relação que ela inicia em sua narrativa com muita delicadeza ao se lembrar, e todo o engajamento de que teve para fazê-lo entender sua condição. Afinal, me disse: “vou começar por 2012. Meu relacionamento com um menino. A gente se conheceu na escola”.

*

As experiências dessas “mães com HIV e filhos sem HIV”²³ em questão, concentram-se efetivamente em muitos *limites*, e, por vezes, seus *desejos*, mesmo que realizados, encontram no caminhar das relações interpessoais uma série de dificuldades. Se as práticas médicas permitem a reprodução de laços sociais valorizados, ou seja, *fazer* parentes (STRATHERN, 2015; HARAWAY, 2016; SAHLINS, 2011), são nas tessituras conjugais que elas enfrentam um sem número de “perdas” e rupturas sociais. Isto é, os “limites”, como elas se referiam. “*Limites*” aqui aparece como uma categoria bastante plural para a análise antropológica, como “barreiras sociais”, morais e afetivas; que vai desde a decisão de ter filhos e lidar com a gestação de “risco”, ao *abandono* durante e depois do processo. Tanto que esse era um dos receios de Suelen quanto à filha que estava esperando: o medo de ser novamente deixada pelo pai da criança mais uma vez;

²³ Como dito em outro lugar (ver nota 9) o termo é uma categoria *êmica*, dita inicialmente por Luana em nosso primeiro contato e que, daqui em diante, utilizarei mais precisamente para os remates do texto. Acredito que a frase “mãe com HIV e filho sem HIV” funciona como uma mobilização política e identitária no contexto da “biomedicalização do parentesco”. Pelos limites do artigo não irei melhor desenvolver a categoria, a utilizando aqui, apenas, como um recurso analítico para guisa de conclusão. Em outro lugar (NELVO, 2018), a desenvolvi com melhor desenvoltura.

suas lágrimas à época do campo expressavam a angústia ou incerteza sobre seu relacionamento.

As histórias de Luíza conduzem a um plano de análise que permite concentrar as narrativas dessas mulheres num lócus da existência social marcado por um campo vasto de relações sociais possíveis; suas vidas trazem à luz, desta forma, moralidades sociais. Dito isso, seus *desejos* e “barreiras sociais”, cuja posição de mãe ocupa lugar central, bem como as narrativas que foram destacadas neste artigo, somente tornam-se possíveis para a análise etnográfica se prestarmos atenção às complexidades envolvidas. A partir, insisto, de uma perspectiva interseccional (BRAH, 1996). Sugiro, portanto, os marcadores de gênero, saúde, geração, raça, classe.

Suas vidas pulsam relações sociais e quando o HIV/Aids aparece, é sempre uma incerteza. É também uma memória de algo que já aconteceu e teve a infecção como motivo principal. Durante uma gravidez, há procedimentos a serem seguidos para não transmitir o vírus ao feto. Em meio a tudo isso, elas ainda têm que lidar com situações de abandono durante esse processo o que, ao fim e ao cabo, dificulta a gestão de seus tratamentos²⁴. A fragilidade da pessoa por conta das relações vividas, em minhas interlocutoras, afeta diretamente a maneira como a vivência com o vírus causador da Aids será levada. No caso de Luíza, a ruptura do namoro foi peça chave para a dinâmica devastadora de seu projeto de vida, e ela, que já apresentava dificuldades de tomar os seus remédios, apenas confirmou isso durante sua gestação. Esse é mais um dos *limites* das experiências dessas mulheres mães jovens soropositivas: a de arriscarem a sua própria vida – ou mesmo tornar a enfermidade em um problema menor – em detrimento dos arranjos sociais e das vidas dos “outros”.

Ser “mãe com HIV” é lidar também com a “ansiedade” – categoria emotiva discutida por Rezende (2012) sobre o sujeito e o mundo em grupos de gestantes para a preparação da maternidade – quanto aos exames do pós-parto de seus filhos. Luana, Suelen e Luíza relataram que esse momento, sobretudo o do último exame é o de maior ansiedade de todos. Caso seus filhos contraíssem o vírus elas certamente jamais se perdoariam. Elas deram todo o “xaropinho” para Léo, Samara e Ruan durante o tempo recomendado, os levaram para as consultas e estes realizaram os exames de carga viral. Seus filhos efetivamente não têm HIV. Ser “mãe com HIV” é ter que lidar com uma série de medos, ocultamentos e dor que se revelam na experiência da pessoa com o mundo, e dramatizam a existência social. Contudo, é também ser agente. É o performar e “habitar da norma” do gênero (MAHMOOD, 2006). Pois, em meio a todas as histórias mostradas – do *desejo* às barreiras e rupturas sociais – elas *tornam-se mães*, e mobilizam para si a condição parental politizada de “mães com HIV e filhos sem HIV” (NELVO, 2018).

Recebido em 05 de fevereiro de 2018.

Aprovado em 15 de agosto de 2018.

²⁴ Em outro lugar (NELVO, 2017b) discuto o processo de ambiguidades e *limites* das práticas biomédicas a partir da gestão dos tratamentos diários das interlocutoras. As trocas constantes de medicamentos, os sentimentos de *fardo* e *prisão*, bem como a concretude das substâncias medicamentosas são situações por mim analisadas como práticas de “*desencantos* terapêuticos”, em oposição ao “*encanto*” e “*liberdade*” tal como os medicamentos são geralmente pensados na cosmologia ocidental moderna.

Referências

- AURELIANO, Waleska A. Health and the Value of Inheritance: The meanings surrounding a rare genetic disease. *Vibrant*, Florianópolis, v. 12, n.1, 2015, p. 109-140.
- BIEHL, João. Antropologia no campo da saúde global. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, 2011, p. 257-296.
- BISPO, Raphael. Tempos e Silêncios em narrativas: etnografia da solidão e envelhecimento nas margens do indizível. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016.
- BONET, Octavio. *Saber e sentir: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.
- BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London/New York: Routledge, 1996.
- BRASIL, Ministério da Saúde. *Recomendações para profilaxia da transmissão Vertical do HIV e terapia Antirretroviral em Gestantes*. Brasília, 2004.
- _____. Ministério da Saúde. *Recomendações para profilaxia da transmissão Vertical do HIV e terapia Antirretroviral em Gestantes*. Brasília, 2010.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Revista Cadernos Pagu*, Campinas, v. 37, julho-dezembro, 2011, p. 09-41.
- DAVIES, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUARTE, Luiz Fernando D. Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas. In: LOPES, José S. (Org.) *Cultura e Identidade operária: aspectos da cultura das classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 203-226, 1987.
- FERNANDES, Camila. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GUIMARÃES, Carmem D. *Aids no feminino: Por que a cada dia mais mulheres contraem Aids no Brasil?* Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, Campinas, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HEILBORN, Maria Luísa. AQUINO, M.; BOZON, M.; KNAUTH, D. *O aprendizado da sexualidade: Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamoond/Fiocruz, 2006.
- IVRY, Tsipy. *Embodying Culture: Pregnancy in Japan and Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2010.

KAUTH, Daniela. O vírus procurado e o vírus adquirido: A construção da identidade entre mulheres portadoras do vírus da AIDS. *Revistas de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 5, n. 2, 1997, p. 291-301.

_____. Subjetividade feminina e soropositividade. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina (Orgs.). *Sexualidades pelo avesso: Direitos, identidades e poder*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: 34, 1999, p. 121-136.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito libertário: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Revista Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, 2006, p. 121-158.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel, *Sociologia e Antropologia*, Cosac Naify, São Paulo, 2014.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza. Forum on Stigma, discrimination, and health: polices and research challengers. Introduction. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 28, 2012, p. 161-163.

MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza; FRAGA, Livia; SOARES, Priscila; PINHO, Adriana. The Dynamics of the production of AIDS-related stigma among pregnant women living with HIV/AIDS in Rio de Janeiro, Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 12, dezembro, 2016a, 1-11.

_____. Protection silence surrounding AIDS: reasons and implications of non-disclosure among pregnant women living with HIV in Rio de Janeiro (Brazil). *Global Public Helth*, v. 25, 2016b, 1-14.

NELVO, Romário V. *Tecendo Narrativas e Emoções: uma etnografia sobre trajetórias de mulheres com HIV/Aids*. Monografia em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

_____. Biomedicina, gestão do tratamento e desencantos: experiências de mulheres soropositivas no Rio de Janeiro. *Revista Equatorial*, Natal, 2017, v. 4, n. 7, p. 97-126.

_____. Mães com HIV e filhos sem HIV: Relações entre emoções, família e gênero. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, João Pessoa, v. 17, n. 51, p. 113-128, 2018.

RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara Maria. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz. 1999.

REZENDE, Claudia B. Em torno da Ansiedade: subjetividade, mudança e gravidez. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2012, p. 438-454.

SAHLINS, Marshall. What Kinship is (Part One). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17, p. 2-19, 2011.

SILVA, N.; COUTO, M. Sorodiscordância para o HIV e a decisão de ter filhos: entre risco e estigma social. In: HEILBORN, M.; AQUINO, E.; BARBOSA, R.; BASTOS, F.; BERQUÓ, E.; ROHDEN, F, F. *Sexualidade, Reprodução e Saúde*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *Parentesco, Direito e o Inesperado: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *After Nature: English Kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

TURNER, Victor. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói/Rio de Janeiro: Uff, 2005

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

UNAIDS. *Um tratamento ambicioso para ajudar a acabar com a epidemia de Aids*. Brasília: Outubro, 2014.

VALLE, Carlos Guilherme O. Identidades, Doença e Organização Social. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8 n.17, julho, 2002, p. 179-210.

_____. Corpo, Doença e Biomedicina: uma análise antropológica de práticas corporais e de tratamento entre pessoas com HIV/AIDS. *Revista Vivência*: Natal. n. 35, 2010, p. 33-51.

WHO. *The World health report: make every mother and child count*. Genebra, 2005.

_____. *Antirretroviral drugs for treating pregnant women and preventing HIV infection in infants in resource-limited settings*. Genebra, 2006.

Parentalidad y discurso: construyendo género a través de palabras

*Fabiola Cano Arteaga*¹

*Dayana Luna Reyes*²

*Santos Noé Herrera Mijangos*³

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Resumen: El presente artículo es el resultado de un proceso de investigación centrado en los discursos parentales como constructores de género. Se realizó con un enfoque metodológico cualitativo, para el trabajo de campo se hizo un grupo de discusión que se llevó a cabo en una primaria pública con madres y padres de familia, el material de estímulo consistió en seis enunciados que representan un deber ser o el lugar socialmente esperado para niñas y niños; se audiógrabó la sesión y posteriormente se transcribió para realizar el análisis del discurso parental.

Palabras clave: Discurso, Género, Parentalidad.

¹ Pasante de la carrera de Psicología en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

² Docente investigadora de tiempo completo del Área Académica de Psicología en la UAEH.

³ Docente investigador de tiempo completo del Área Académica de Psicología en la UAEH.

Parentalidade e discurso: construindo o gênero com palavras

Resumo: Este artigo é o resultado de um processo de pesquisa focado nos discursos parentais como construtores de gênero. Foi realizada com uma abordagem metodológica qualitativa, para o trabalho de campo foi feito um grupo de discussão que teve lugar em uma escola primária pública com mães e pais, o material de estímulo consistiu em seis orações que representam um dever ser ou colocar socialmente esperado para meninas e meninos; a sessão foi gravada por áudio e depois foi transcrita para realizar a análise do discurso parental.

Palavras chave: Discurso, Gênero, Parentalidade.

Parentality and discourse: building gender through words

Abstract: This article is the result of a research process focused on parental speeches as gender builders. It was carried out with a qualitative methodological approach, the fieldwork was a discussion group that was carried out in a public primary school with mothers and fathers, the stimulus material consisted of six sentences that represent a must be or the place socially expected for girls and boys; the session was audio-recorded and it was transcribed for the subsequent analysis of the parental discourse.

Key words: Discourse, Gender, Parentality.

El presente trabajo⁴ constituye un aporte a los estudios de género en el ámbito familiar y sus discursos. Es el resultado de un proceso de investigación que aún continúa pero que ya ha dado frutos permitiéndonos hacer un análisis de la información que obtuvimos.

El primer apartado de este escrito es el de nuestro marco teórico, donde se hace un recuento general de la bibliografía y la teoría que sustenta esta investigación, colocada de acuerdo con los ejes principales que guiaron este proceso.

En seguida se encuentra el dispositivo metodológico, el cual contiene nuestro enfoque de investigación, la técnica utilizada, el instrumento y el *material de estímulo* que construimos, junto con la descripción del trabajo de campo y de quienes participaron. Una vez detallado el proceso metodológico, describimos el análisis realizado a partir de la información obtenida del trabajo de campo. Se trata de la identificación de fragmentos de discursos pensados a la luz de nuestros ejes y categorías.

Finalmente se encuentran las conclusiones a las que llegamos una vez realizado todo este recorrido que forma parte de nuestro proceso de investigación. Señalamos ideas surgidas a través del análisis y también algunas de las limitaciones o aspectos a explorar del trabajo que realizamos.

Aprovechamos también este espacio para agradecer a todas las personas involucradas en este proceso, a quienes nos orientaron y asesoraron académicamente, a la directora, docentes y auxiliares de la escuela donde realizamos el trabajo de campo y a las madres y padres de familia que colaboraron con nosotros y nos brindaron sus experiencias.

Marco Teórico

Para llevar a cabo nuestra investigación fue necesario realizar un trabajo de revisión documental que nos permitiera sustentarla y que al mismo tiempo diera cuenta de su importancia y de la necesidad de estudiar este tema que se encuentra en las esferas del lenguaje, el género y la familia, tomando en cuenta cómo se interrelacionan, cómo ciertos elementos de cada una de estas esferas se interseccionan entre sí, se construyen y se modifican.

Pensando en la importancia de la claridad en la exposición de un trabajo de investigación, creemos necesario describir cada uno de los ejes y de esa manera poder exponer la ilación de ideas guías que orientaron la realización del trabajo de campo y el análisis de la información que obtuvimos a través de éste.

⁴ El presente artículo constituye una parte preliminar del trabajo de investigación que realizamos con fines de titulación mediante tesis de licenciatura en psicología. Parte de lo que encontramos también fue presentado como ponencia libre en el VIII Congreso Nacional de Psicología Social “Paradigmas de la Psicología Social en el Siglo XXI” del 25 al 27 de octubre del 2017, organizado por la Sociedad Mexicana de Psicología Social (SOMEPSO), en la ciudad de Puebla, México; sin que se haya publicado.

Así, la parentalidad, el género y el discurso o las prácticas discursivas constituyen nuestros tres principales ejes, cada uno es complejo en sí mismo, pero también nos dan herramientas que nos permiten abordar fenómenos sociales y formar marcos teóricos flexibles y diversos que se modifiquen de acuerdo con lo requerido en el estudio cuyo objetivo es el de conocer formas en que las prácticas discursivas en la parentalidad influyen en la educación y en la construcción del género.

Parentalidad: del ámbito familiar y el género

La familia y las construcciones de género se encuentran estrechamente ligadas y resulta imposible separarles sin perder información imprescindible que complejice y aborde nuestra realidad social, ya que la institución familia puede considerarse como el principal agente socializador (QUESADA; LÓPEZ, 2010, p. 45), encargada de educar a las nuevas generaciones y en la cual suceden algunas de nuestras interacciones más íntimas como sujetos (MELER, 2010, p. 303).

La familia por sí misma es un tema vasto e interesante para estudiar, sin embargo, resultaría teóricamente complicado abordarla satisfactoriamente cuando hay otros factores que son centrales en esta investigación, por lo cual se vuelve necesaria una delimitación concienzuda del aspecto de lo familiar que abordaremos, por lo que optamos por trabajar con la *parentalidad*. Nos decidimos por este concepto porque consideramos que rescata las experiencias de la maternidad y de la paternidad, las expectativas o exigencias sociales que determinan su lugar en el mundo y que a su vez moldean sus prácticas y las formas en que se lleva a cabo el ejercicio de lo maternal y de lo paternal, tomando en cuenta también las tradiciones, es decir, la subjetividad detrás de estos roles dentro de la familia (MELER, 2010, p. 100).

Entonces coincidimos con Quesada y López (2010, p. 45) al decir que el ámbito familiar es un primer y muy importante constructor de género, por lo que el papel de lo parental como parte de dicho ámbito es de gran relevancia.

El Diccionario de la Lengua Española no contiene aún la palabra *parentalidad*, pero sí define “parental” como todo lo que es perteneciente o relativo a padres y madres o a parientes. Es una definición más bien vaga y general, pero nos da un punto de partida que ya comenzábamos a delimitar; así, *parentalidad* es un constructo hecho en las ciencias sociales que denomina “a la relación que se espera que padres y madres mantengan con sus hijos” (BERNAL; SANDOVAL, 2013, p. 134). Ese “se espera” nos permite especular un poco, porque podría señalar que ser madre o padre no es algo aislado que se queda en la esfera privada, es un rol social, con un lugar y una significación construida culturalmente y que se modifica según épocas y territorios.

Esto convierte a la *parentalidad* en un asunto de interés para las políticas públicas, pues son las figuras parentales quienes socializan a las nuevas generaciones; Loizaga (2011, p. 74) escribe cómo [las figuras parentales] juegan un papel central en el desarrollo emocional y cognitivo de las y los menores, así como en el aprendizaje de la lengua y de significados, es decir, en la interiorización de la cultura.

El interés en el rol parental ha generado manuales, técnicas y fórmulas que buscan hacer de dicho rol algo más “funcional”, algo que quizás entre a la lógica actual de las competencias, pero consideramos que en realidad es más importante permitir espacios en donde pueda ponerse en palabras la experiencia de ser madre y de ser padre en la familia actual y en los cambios que ha tenido en

sus dinámicas, ya que al igual que todas las instituciones no es atemporal y está sujeta a muchas otras condiciones sociales como pueden ser las separaciones o los divorcios; las familias monoparentales; el trabajo y las labores de cuidado y domésticas (NUDLER; ROMANIUK, 2005, p. 269).

Todos estos fenómenos sociales que modifican las dinámicas familiares pueden estudiarse a la luz del género, el cuál es otro de los principales ejes de esta investigación, para abordar cómo se nos educa según nuestro sexo como “hombres o mujeres” para ocupar ciertos lugares en la sociedad, cumplir con roles, mantener comportamientos acordes con el género que se nos ha asignado, hacer uso de espacios determinados y también continuar reproduciendo este sistema.

El género como una herramienta para abordar nuestra realidad social

La categoría género se populariza en los setentas por feministas académicas de habla inglesa, y sirvió para diferenciar las construcciones sociales de lo biológico (LAMAS, 1995, p. 10), es decir que fue una categoría de análisis que permitió señalar formas de opresión que aparentemente estaban justificadas en la biología, pero en las que en realidad entraban en juego factores políticos, económicos, culturales y sociales construidos sobre los cuerpos de las personas. Hoy en día, podemos entender el género como una herramienta que nos permite abordar y complejizar fenómenos sociales, estudiar la organización social, las relaciones entre los sexos y las identidades subjetivas (CASTELLANOS, 1994, p. 21).

El género nos atraviesa incluso antes de nacer, un bebé en camino siempre o casi siempre implica la pregunta “¿qué va a ser, niña o niño?” y la respuesta desencadena toda una serie de significados y actos, como el nombre que le pondrán, la ropa que le comprarán, sus juguetes; ya existe toda una imagen mental de lo que le gustará y lo que será, “un niño fuerte o una niña bonita”, quizás.

Y realmente nuestra infancia está marcada por estas ideas iniciales, desde el inicio de la edad escolar usamos uniformes diferenciados según nuestro sexo (falda o pantalón), el baño al que entramos está claramente marcado, ya estamos aprendiendo varios signos, si la persona de la imagen tiene falda es mujer y si no tiene es hombre o si es rosa es para niñas y si es azul es para niños, así mismo, la relación entre pares cambia, si soy niña hay menos posibilidades de que juegue deportes de contacto y si soy niño es menos probable que juegue con muñecas o juegos de rol, como “la casita” (PAPALIA; FELDMAN; MARTORELL, 2012, p. 267-268).

Socialmente todo será diferente por algo tan arbitrario como haber nacido de uno u otro sexo y para nuestra adolescencia ya estará tan normalizado que muchas de estas cosas parecerán “naturales”, no hay porqué pensarlas, las damos por hecho. Las mujeres comenzamos a menstruar “ya somos todas unas señoritas”, ya somos fisiológicamente capaces de ser madres y los hombres ya entendimos que nuestra masculinidad requiere ser demostrada constantemente (KIMMEL, 1994, p. 7), ¿quién tiene más novias? ¿quién ya ha tenido relaciones sexuales? ¿quién ya toma alcohol y fuma?...

Para cuando llegamos a la adultez, nos encontramos en otra parte del complejo proceso de construcción del ser mujer o ser hombre en nuestra sociedad, sin ser totalmente conscientes de ello, sin notar, quizás, las desigualdades, los privilegios y la vulnerabilidad que implica nuestro sexo y que ya existía des-

de antes de que nacióramos. Podemos ligar la construcción mujer/hombre con la construcción de madre/padre, el *sistema sexo/género* (RUBIN, 1975, p.72) se produce y se reproduce a sí mismo, de generación en generación. Este “ser mujer o ser hombre” implica toda una significación compleja que imbrica lo cultural, lo social, lo familiar, lo institucional y lo biológico.

Esto es género. Estudiarlo nos permite ver lo invisible, cuestionar lo que se da por hecho y señalar violencias que se entendían como naturales o normales. En palabras de Amartya Sen (2016: 215):

El mundo en que vivimos, agobiado por el sufrimiento, se caracteriza por una distribución profundamente desigual del peso de las adversidades entre los hombres y las mujeres. La inequidad de género existe en casi todos los rincones del planeta, del Japón a Marruecos, de Estados Unidos a Uzbekistán. Sin embargo, esta desigualdad entre los hombres y las mujeres no es la misma en todas partes; puede adoptar formas muy diversas. La falta de equidad de género no es un fenómeno homogéneo, sino un conjunto de problemas distintos e interrelacionados.

Estudiar la categoría género y su relación con los procesos de subjetivación, nos da la posibilidad de repensarnos como mujeres y como hombres, repensar nuestro sistema y nuestras instituciones, deconstruir significados y combatir diferentes formas de violencia, así como elucidar las diversas tácticas que las nuevas tecnologías de sexo han implementado para el control de los cuerpos (FOUCAULT, 2007, p. 177) creando la posibilidad de modificar la forma de relacionarnos con el otro y de ver la diversidad sexual como otra forma de expresión de la experiencia humana.

Las prácticas discursivas una vía para analizar género y formas de parentalidad

El tercer eje de nuestro estudio es el discurso. Es a través de este que significamos prácticas u objetos, de acuerdo con Íñiguez-Rueda (2003, p. 228) las prácticas sociales son prácticas discursivas y viceversa, en el sentido de que al mismo tiempo que construimos nuestro lenguaje, el lenguaje nos construye a nosotras y nosotros.

Las prácticas discursivas son una parte fundamental de nuestros procesos de subjetivación pues así aprendemos estructuras, reglas y valores (REGUILLO, 1999-2000, p. 2), sujetos también a una historicidad, es decir que nuestras prácticas discursivas cambian, se modifican y esto tiene un efecto en la realidad que construimos discursivamente (BUENFIL, 1991, p. 7).

Una práctica tiene que ver con el uso continuado de una destreza adquirida, entonces, una práctica discursiva tendría que ver con cómo llevamos a lo concreto el lenguaje que aprendimos, la manera en que lo utilizamos. Si consideramos que “el discurso tiene un poder configurador y modificador de una sociedad” (FUENTES, 2015, p. 102), es importante investigar cómo el acto discursivo permea la parentalidad contemporánea, es decir, formas de educación y crianza que a su vez se relacionan con las construcciones de género a las que después se les dará continuidad en otras instituciones que forman parte del tejido social. Además, el discurso es un producto sociohistórico, también puede ser un “instrumento de cambio” que se adapte a nuevas realidades (FUENTES, 2015, p. 102), si bien a través del discurso se configuran formas específicas de ser y actuar, también a través de este puede generarse reflexión y resistencia.

Van Dijk (1999, p. 24-25) escribe en su trabajo del Análisis Crítico del Discurso (ACD), que en las prácticas discursivas de los sujetos podemos encontrar

posturas políticas, ideologías, así como formas de poder y dominio, es el discurso entonces un vasto campo de análisis en el cual podemos enfocar el interés central de esta investigación: ¿de qué forma influyen las prácticas discursivas parentales en la educación y en la construcción del género?

Dispositivo Metodológico

Para realizar este trabajo de investigación trabajamos con un enfoque cualitativo, usando como técnica la de grupo de discusión, dicho grupo se conformó de madres y padres de familia; así comenzó el proceso de planeación, gestión y realización del trabajo de campo que comentaremos de forma breve junto con el proceso de creación del *material de estímulo*, considerando todos los filtros a los que lo sometimos, para su posterior uso dentro del grupo.

Material de estímulo, filtros y jueceo

Al decidir que nuestro trabajo de investigación se centraría en lo discursivo comenzamos a hacer una recopilación de enunciados, refranes y chistes que hicieran referencia a roles, estereotipos o comportamientos de acuerdo al género, al final de esta primera búsqueda general teníamos una lista de más de 30 ítems, el siguiente paso fue realizar tablas con categorías o ámbitos provisionales para organizar la información, estos ámbitos fueron el familiar, el escolar y el social y contestaban a las primeras preguntas de ¿quiénes usan estos discursos? ¿en qué momento o circunstancia se dicen? ¿cuál podría ser la finalidad de reproducir estos discursos? Entre otras.

Una vez acomodada la información de la búsqueda general, comenzamos a reducir considerando qué tanto se usan estas formas de discurso, es decir si realmente se escuchan en nuestra cotidianidad o si ya han caído en desuso, lo cual hacía referencia principalmente a refranes y dichos; otro factor fue ver si son de uso específicamente en la zona centro de México, que es donde realizamos esta investigación, ya que algunos discursos se había recopilado de varias fuentes hispanas, así mismo, identificar aproximadamente a qué edad se escuchan estas diferentes expresiones discursivas, este fue un filtro importante porque nuestro interés se centró en experiencias de la infancia, así que esto nos permitió eliminar algunas formas de discurso que son más usadas en la adultez; finalmente hicimos una revisión menos general de los contextos en que se utilizan estos discursos que ya comenzaban a disminuirse en cantidad, nos enfocamos sobre todo en discursos que se utilizan en los entornos familiares.

Después del segundo filtro la información ya comenzaba a ser más clara, a continuación optamos por trabajar únicamente con enunciados, ya que “tienen capacidad comunicativa por sí mismos y sentido completo” (BARALE; PÉREZ, 2015)⁵, los enunciados tienen intenciones específicas que dependen de la persona que hace uso de estos y de los contextos en que se dicen; buscamos que fueran prácticas discursivas usadas por madres y padres para educar a sus hijas e hijos de acuerdo con un deber ser o el lugar socialmente esperado según su sexo.

Este procedimiento nos dio como resultado una lista de 12 enunciados que, si bien cumplían con lo requerido, eran demasiados considerando que los *mate-*

⁵ Información obtenida de una serie de diapositivas elaboradas en el C.E.I.P. Instituto de Formación en Servicio. Lengua 2015.

riales de estímulo son formas de romper el hielo y explorar el tema por investigar dentro de los grupos, es necesario que busquen generar respuestas desde lo cualitativo, es decir que promuevan un ambiente de discusión, en el que se puedan hacer preguntas más profundas que varíen según las dinámicas grupales, que no saturen a quienes participan y al mismo tiempo que sirvan de guía para mantenernos en el tema en cuestión (BARBOUR, 2014, p. 119-120). Para lograr eso, sometimos esta lista de enunciados a un proceso de *jueceo*, para ello diseñamos una entrevista breve y le presentamos los enunciados aun total de 7 jueces, conformados por 4 mujeres y 3 hombres docentes del Área Académica de Psicología, expertos y conocedores del tema, para determinar qué frases podrían ayudarnos a hacer una mejor y más profunda exploración de las experiencias parentales, cada entrevista se audiógrabó con consentimiento informado, realizamos transcripciones y matrices de datos, finalmente este proceso nos dio como resultado un material de estímulo que constó de seis enunciados en total, que fueron los siguientes:

Material de estímulo					
Enunciados dirigidos a niñas			Enunciados dirigidos a niños		
“Debes aprender a comportarte como una señorita”	“Una niña no debe juntarse con puros niños”	“Los juegos rudos son para los niños”	“Los niños no lloran”	“Un niño no debe juntarse con puras niñas”	“Corres/pegas como niñas”

Fig. 1: Enunciados que conforman el material de estímulo utilizado en el grupo de discusión con madres y padres.

Cada uno de estos enunciados se imprimió en tarjetas, por separado, en letras grandes y negras, sin agregar colores ni imágenes para que no afectara el material de estímulo centrado en el discurso.

Trabajo de campo: planeación, gestión y realización

Una vez elaborado el material, comenzamos con la planeación y gestión del trabajo de campo, contactamos con una escuela primaria pública de la ciudad de Pachuca de Soto, Hidalgo, le presentamos el proyecto a la directora de dicha institución e hicimos una serie de visitas para acordar fecha y hora, gestionar espacio dentro de la misma escuela y finalmente para extender la invitación a madres y padres de familia que tuvieran hijas e hijos cursando el 5° o 6°, esto último no lo elegimos de forma arbitraria, sino con la intención de que dentro del grupo de discusión y a través del intercambio de experiencias entre participantes se pudiera generar reflexión entre mamás y papás cuyos hijos o hijas están entre los 10 y 12 años de edad y que por lo tanto están por entrar a la etapa de la *pubertad*, lo cual conlleva toda una serie de cambios biológicos, cognitivos, psicológicos y sociales (PAPALIA; FELDMAN; MARTORELL, 2012, p. 354), la idea fue generar diferentes puntos de vista y compararlos en un grupo de personas con experiencias similares o con factores en común en cuanto a lo parental. Los criterios de inclusión fueron los siguientes: ser madres o padres de familia con hijas o hijos cursando el 5° o 6° en la primaria pública donde realizamos el grupo de discusión.

Así mismo, nos parece importante describir el contexto social y algunas características de las personas que participaron en el estudio; como ya mencionábamos, el grupo de discusión que realizamos fue mixto, asistieron madres y pa-

dres de familia con un rango de edad desde los 28 hasta los 48 años, las y los participantes relataron estar casados(as) o en unión libre y ser pertenecientes a una clase social trabajadora (media y baja).

La guía de grupo de discusión se realizó tomando en consideración la entrevista breve utilizada durante el jueceo y las categorías provisionales que nos orientaron en la creación del material de estímulo, además de la revisión teórica simultánea; las preguntas fueron generales para dar inicio con la actividad, también se escribieron una serie de indicadores guía que ayudaron a mantener enfocada la discusión y a realizar preguntas más específicas de acuerdo a lo que comentaban quienes participaron en el grupo.

En el grupo de discusión participaron 11 personas y se conformó de nueve mamás y dos papás, la escuela nos prestó su aula de cómputo en la cual dispusimos los asientos de forma circular, repartimos gafetes en los que les solicitamos que escribieran su nombre de pila o como quisieran ser llamados, sólo con el fin de llevar a cabo la actividad, su estado civil, su edad y finalmente sobre sus hijos e hijas sólo preguntamos sus edades, esto con la finalidad de situar algunas características sociofamiliares de las personas que participaron, estos datos se llenaron al reverso de los gafetes ya mencionados.

Una vez que todas y todos, participantes y moderadores, tomamos asiento formando un círculo dimos inicio al encuadre de la actividad, nos presentamos, comentamos indicaciones breves y solicitamos su consentimiento para audigrabar toda la sesión, ya que nos expresaron su acuerdo generalizado, comenzamos las grabaciones en diferentes puntos del círculo y dimos inicio a la discusión.

La actividad fluyó, si al inicio hubo cierta reserva conforme avanzamos se fue disipando y nadie se quedó sin comentar, cada enunciado del material de estímulo que se les iba presentando de uno en uno traía nuevas ideas, experiencias y opiniones, así como preguntas por parte de nuestro equipo de trabajo para continuar la exploración, la discusión duró una hora con 15 minutos y al final ya teníamos suficiente material para comenzar un análisis de todo el discurso audigrabado que posteriormente transcribimos.

Dicha transcripción fue de 25 páginas, para comenzar su análisis se fueron obteniendo categorías e indicadores a partir de nuestros tres principales ejes, principalmente en eje género y el eje parentalidad, ya que el discurso fue el medio por el cual se realizó el análisis. Una vez que contamos con categorías e indicadores, realizamos matrices de datos, que permitieron comenzar a organizar y a analizar la información.

Análisis de resultados

Consideramos que existe una complementariedad entre el género y la parentalidad sostenida, en este caso, por el discurso. Con esto en mente, realizamos el análisis de lo dicho en el grupo de madres y padres, por lo que decidimos que no es conveniente hacer una separación rigurosa entre discursos de la experiencia parental y discursos constructores de género, sino más bien realizar un análisis más integral y profundo de cada uno de los fragmentos que colocamos a continuación.

[Respuesta obtenida al preguntar su opinión del enunciado: “Tienes que aprender a comportarte como una señorita] Enseñarles a nuestras hijas que hay reglas y límites acerca de su persona, como no llevarse con sus compañeritos que son hombres y darse su lugar como mujercitas. No se deben dejar humillar ni lastimar por otras personas. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Aquí podemos empezar nuestro análisis señalando un aspecto que se mantendrá constante en los discursos parentales del grupo; socialmente se espera que como madres y padres su función sea la de educar a sus hijas e hijos. Señalamos esto no como si obviáramos la importancia de esta labor dentro del ámbito familiar, sino como una mirada crítica a las construcciones sociales creadas alrededor de este rol, ya que, evidentemente se espera que se eduque y se socialice de cierta forma a las nuevas generaciones, esto implica lo cultural, lo geográfico, lo histórico, la clase social, etc., la educación dentro de la familia de una niña japonesa de Tokio no es la misma que la de un niño mexicano en Hidalgo, incluso hablando de la misma época. Buscamos ir en la línea de cuestionar, no de afirmar.

También podemos pensar este ejemplo a la luz de la categoría género; Conway, Bourque & Scott en su artículo *El concepto de género*, mencionan que existen “formas culturalmente apropiadas” de comportamiento de las mujeres y los hombres, y su producción es una función central en la actividad social, en la que las instituciones juegan un papel complejo e importante. En la educación que reciben en la familia se espera que las niñas conozcan las “reglas y límites” socialmente construidas en el ser mujer y cuál es la forma de relacionarse con los niños (CONWAY; BOURQUE; SCOTT, 1987, p. 23-24).

La madre concluye su comentario diciendo: “No se deben dejar humillar ni lastimar por otras personas”, en lo cual consideramos que puede vislumbrarse un cambio en su práctica parental, si bien lo anterior acata convencionalismos sociales de género, esta oración final podría implicar una significación diferente del “ser mujercitas”

En el primer ejemplo abordamos brevemente lo esperado socialmente de las niñas, ahora revisemos otro fragmento del discurso grupal que refiere al lugar de los niños:

[Una de las opiniones obtenidas al mencionar el enunciado “Los juegos rudos son para niños”] Eso es lo de la familia ¿no? Por ejemplo, mi hijo antes jugaba con las muñecas y llegaban sus tíos y le decían que eran para niña, y hasta le decían que otra cosa se le iba a caer. (Madre en grupo de discusión, 2017)

En este fragmento encontramos una mención a las dinámicas familiares que en este caso incluyen a los tíos, una mamá describe una escena en la que a su hijo le recriminan el escoger juguetes que están socialmente significados como “de niña” y ésta llamada de atención viene acompañada por una advertencia “se le iba a caer”. Para Rubin, el falo es “la encarnación del estatus masculino”,

este ejemplo de práctica discursiva nos remite a que jugar con muñecas significaría perder simbólicamente dicho estatus, no refiere al pene literal, sino las significaciones respecto a poseerlo. Culturalmente quienes juegan con muñecas son las niñas y en lo discursivo se sostiene esta distinción (RUBIN, 1975, p. 72).

Ya habíamos comentado sobre lo que socialmente se espera del rol parental en la sociedad, revisemos otro ejemplo al respecto:

Yo siento que la educación es de casa, no es la culpa de la niña sino de los papás que luego metemos ideas: ah no, tú te tienes que juntar con niñas si eres niña y los niños con niños; aquí falta mucha información. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Es más de educación en la casa, afuera hay muchas groserías, en la calle. Si uno no tiene educación en la casa hasta el respeto se va. (Padre en grupo de discusión, 2017)

Su lugar es el de educadores y existe culpabilidad en caso de que sus hijos o hijas no se comporten de forma esperada. Entonces, recae sobre ellas y ellos la responsabilidad de “saber”, de poseer la información necesaria; pareciera que el decir “la educación es de casa” culpabiliza y demanda al mismo tiempo que el proceso educativo y la construcción de género en hijas e hijos se adhiera a lo establecido. También pareciera haber una distinción marcada entre la casa y la calle, poniendo la primera como el lugar de lo “bueno”, donde se aprenden los valores (cuya definición es mucha veces vaga y difusa) y la calle como lo “malo”, lo peligroso.

“*Trabajamos y nos dedicamos a trabajar, es por eso que los niños no tienen tanta información*” (Madre en grupo de discusión, 2017). Aquí podemos retomar otro tema importante, el trabajo. Nuevamente retomamos a Rubin (1975, p. 42) cuando en su trabajo titulado *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo* comenta que el capitalismo construye “formas de masculinidad y de femineidad”, podríamos pensar también que de igual manera construye formas de paternidad y de maternidad. El ingreso de la mujer al campo laboral es algo ya normalizado, de hecho responde, al menos en México, a una necesidad de las clases medias y bajas, “*como está la situación tenemos que trabajar los dos, no nada más el hombre*” (Madre en grupo de discusión, 2017)” comenta una madre, esta situación en la que los sueldos se mantienen pero el costo de los bienes aumenta, necesitan trabajar ambos para sostener a la familia, es necesario proveer pero definitivamente disminuye el tiempo que puede pasarse con hijas e hijos, incluso con las paternidades emergentes, que implican nuevas formas de paternidad cada vez más alejadas de la tradicional y autoritaria, en la que los hombres se muestran más activamente participativos e involucrados en la crianza de las niñas y niños (REBOLLEDO, 2008, p. 127-128), rol normalmente adjudicado a lo materno. Y, sin embargo, a pesar de que la situación económica obliga tanto a madres como a padres salir a trabajar, queda aún la cuestión del trabajo doméstico no remunerado:

Si ya gobierno puso esas reglas, de que la mujer tiene la misma igualdad que el hombre, pues el hombre también debe de cooperar en casa y no lo hace. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Comentó otra madre, haciendo referencia a que el ingreso de la mujer al campo laboral no implicó una modificación radical en el rol de la mujer dentro de la esfera privada.

Finalmente revisaremos algunos fragmentos que abordan la experiencia parental y el género, pero con relación a la violencia. Este tema salió de forma espontánea en el grupo de discusión, mientras se hablaba de la relación con hi-

jas e hijos, surgió el asunto de la relación de pareja; la experiencia con padres y esposos violentos fue común en el grupo.

Ella [su hija] no me cuenta a mí porque su papá es muy agresivo, ella le tiene miedo, por eso no me tiene confianza, porque todo le confieso a su papá... (Madre en grupo de discusión, 2017)

[Dice su pareja de su hija, menciona que él es agresivo en especial cuando bebe] Si va a estudiar llévala al estudio, si no va a estudiar que se quede a chingar aquí en la casa ya, aunque no haga nada, pero si va nomás a andar de novia, pues mejor que se salga de la escuela, no quiero estar gastando más en eso. (Madre en grupo de discusión, 2017)

La *masculinidad hegemónica* (KIMMEL, 1994, p. 3) restringe la demostración de emociones en los varones, excepto cuando se trata de enojo, irritabilidad o agresividad y es posible extrapolar esto a la construcción de las paternidades, se espera que el padre sea la autoridad en la casa, que él tenga “la última palabra”, esto está tan normalizado que notamos cómo en el primer fragmento el énfasis en el discurso de esta madre de familia no estaba en la agresividad de su esposo, sino en la poca confianza que su hija le tiene a causa de ello. Se espera que la madre sostenga emocionalmente a sus hijos e hijas y tome una postura conciliadora entre estos y el padre.

En otro fragmento, una madre comparte su experiencia siendo una niña relatando lo que su padre le decía, permitiéndonos pensar en lo generacional y cómo fue la crianza de quienes ahora son madres y padres.

Tú enséñate a cocinar, enséñate a hacer unas tortillas bien o enséñate a hacer algún quehacer porque el día de mañana te vas a casar y de la greña te van a arrastrar, así decía mi papá. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Esta producción discursiva normaliza la violencia doméstica, pues habla de la demanda social para adherirse a comportamientos y roles de género, de lo contrario es de esperar una sanción al no cumplir con estos. Por un momento pareciera que el rol de padre implica también preparar a sus hijas para el día en el que pertenezcan a otro hombre, ya no como hijas sino como esposas.

Siguiendo la idea de Rubin sobre el parentesco que en las sociedades patriarcales define al varón como dueño de las mujeres en su familia y quien puede “intercambiarlas” (RUBIN, 1975, p. 53), esto puede permitirnos pensar que en el segundo ejemplo en el discurso puede haber un significado latente que implica que una vez que una hija es pareja de un hombre (“si va a andar de novia”), deja de ser propiedad y responsabilidad del padre (“no quiero estar gastando más en eso”).

Por supuesto, es importante señalar que los aportes que recuperamos de Rubin sólo permiten el acercamiento a la familia heterosexual y que posteriores desarrollos como el de Butler ampliarían el concepto para poder pensar las nuevas formas de parentesco, como podría ser el matrimonio homosexual.

Las prácticas de parentesco son aquellas que surgen para ocuparse de formas fundamentales de dependencia humana, entre las que puede contarse el nacimiento, la crianza de hijas e hijos, las relaciones de dependencia y apoyo emocional, los lazos generacionales, las enfermedades, la agonía y la muerte. (BUTLER, 2006, p. 150)

Finalmente revisemos este extracto de la transcripción:

Seis años su papá estuvo en Gringolandia, él regresa y mis hijos aquí en la primaria todos reprobaron, porque se vio el cambio, yo con el papá no tenía la misma confianza, lo que hice fue ponerle límites y reglas [al padre]. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Aparecen factores importantes como la migración, la relación de pareja y la relación con hijos. Así como la familia pasa por un periodo de adaptación cuando uno o algunos de sus integrantes se van, también hay un cambio en la dinámica familiar cuando regresan, en este caso la madre refiere que la relación con su pareja ya no era igual, refiriéndose a la confianza o más bien a la falta de esta y cómo sus hijos lo resintieron. No habla de actitudes violentas por parte del padre de forma explícita, pero menciona que fue necesario “ponerle límites y reglas”, ella mencionó esto a raíz de las experiencias de relaciones violentas compartidas por otras mamás, a modo de recomendación. Podría ser que en la cultura mexicana la maternidad tenga un peso mayor que el de ser esposa, o al menos, en el “ser esposa” hay implícitos aspectos del rol materno:

Es impulsarlos [a los padres de familia] nosotras como mujeres, porque es un hijo más nuestro esposo, si nosotras dejamos que nos agredan o insulten los niños se van a cohibir y ya no nos van a dar la misma confianza que nosotras debemos darles a ellos. (Madre en grupo de discusión, 2017)

Conclusiones

La pregunta que nos hicimos para arrancar con este proceso de investigación fue: ¿de qué forma influyen las prácticas discursivas parentales en la educación y en la construcción de género? Y hasta ahora hemos obtenido respuestas provisionales que, si bien requieren de mayor profundidad y análisis, son un punto de partida y una base sólida para este proyecto.

Las formas en que el discurso se entreteje con el género son complejas y se relacionan con nuestros procesos de subjetivación, si es a través del discurso que somos capaces de significar y por lo tanto de interiorizar reglas, normas y estructuras, también es importante señalar que tendrá un papel indispensable en nuestras construcciones de género. El ser “mujer” o el ser “hombre” conlleva toda una serie de discursos diferenciados, todo un espectro de significados y símbolos construidos sobre nuestros cuerpos sexuados. Bourdieu (2010, p. 8-13), estudiando una cultura de la Cabília, observa opuestos homólogos existentes en sus discursos, que vistos desde afuera parecen arbitrarios, pero una vez comprendiendo su aspecto simbólico y la cosmovisión de dicha cultura cobran sentido, así, palabras como arriba/abajo, fuerte/débil, seco/húmedo, dejan de ser sólo opuestos lingüísticos al ser relacionados con palabras como: hombre/mujer, público/privado, dominio/sumisión. Aunque fue una investigación etnográfica en una cultura específica, consideramos que puede ayudarnos a pensar nuestra forma de vida y las formas en que, probablemente, binarismos parecidos construyen nuestra realidad actual y cómo sobre lo biológico (cuerpo) colocamos, construimos significados relacionados con el género.

Y es a través del sistema familiar que muchos de estos significados se aprenden, transmitidos de generación en generación por padres y madres, así como por otros integrantes que conforman dicho ámbito, respaldados por las instituciones que conforman el tejido social, así, por ejemplo, las instituciones educativas dan continuidad a la construcción de género que comenzó en el ámbito familiar creando sus propios discursos y significados (QUESADA; LÓPEZ, 2010, p. 45).

Como encontramos en el trabajo de campo, las construcciones de género no se quedan simplemente en cosas concretas y aparentemente inofensivas, como preferir el rosa siendo niña o jugar a la pelota siendo niño, más bien es una

compleja serie de construcciones que puede provocar situaciones de vulnerabilidad ante la violencia, de desigualdad de oportunidades y de violación de los derechos humanos. En el discurso se pone de manifiesto cómo se comienzan a normalizar estas situaciones que nos colocan a algunas en situación de vulnerabilidad y a algunos en situación de privilegio, pero con altos costos emocionales.

Y si bien la parentalidad juega un papel muy importante en las configuraciones sexo-genéricas, es importante señalar que existen muchos otros ámbitos que participan de los procesos de subjetivación y que se entrelazan de forma compleja, por lo que no es posible aislar el estudio de lo familiar de otros aspectos sociales.

Pensar en lo generacional nos permite remitirnos al aspecto histórico de lo social, la familia no es un concepto inmutable, así como no lo son el género y el discurso, son dinámicos, varían según épocas, lugares y culturas; analizarlos podría permitirnos deconstruir significados, pensarnos en posiciones diferentes en el entramado social, modificar nuestras relaciones con los otros, transformar roles y combatir desigualdades sociales construidas en la diferencia hombre/mujer.

Nuestra investigación se centró en las subjetividades parentales, es importante señalar que en el grupo de discusión que realizamos participaron un mayor número de madres de familia que de padres (algo ya analizable en sí mismo), es conveniente clarificar que esto tiene muchas implicaciones dentro de la información que obtuvimos y su análisis, de igual manera, la experiencia infantil podría ser otro campo que explorar en las construcciones discursivas del género.

Recebido em 30 de abril de 2018.

Aprovado em 14 de agosto de 2018.

Referencias

ACCORSI, S.; CASTELLANOS, G.; VELASCO, G. *Discurso, Género y Mujer*. Santiago de Cali, Facultad de Humanidades, 1994.

AMARTYA, S. Desigualdad de género: La misoginia como problema de salud pública. *Consciencia y diálogo*. Mérida, Universidad de los Andes, n. 6, 2015, p. 213-219.

BARALE, E. & PÉREZ, L. *Enunciado y oración relaciones entre oraciones*. Lengua, C.E.I.P Instituto de Formación en Servicio, 2015.

BARBOUR, R. *Los grupos de discusión en Investigación Cualitativa*. Madrid, Editorial Moratta, 2014.

BERNAL, A, & SANDOVAL, L. Y. "Parentalidad positiva" o ser padres y madres en la educación familiar. *Estudios sobre educación*. España, Universidad de Navarra, 2013, p. 133-144.

BOURDIEU, P. *La dominación masculina y otros ensayos*. Buenos Aires, La Página S.A, 2010.

BUENFIL, R. N. *Análisis de discurso y educación*. Ponencia, Educación, Centro de Investigación Educativa de la Universidad de Guadalajara, 1991.

BUTLER, J. ¿El parentesco es siempre heterosexual de antemano? In: BUTLER, J. *Deshacer el género*. España, Editorial Paidós, 2006.

CONAWAY, J.; BOURQUE, S.; SCOTT, J. El concepto de género. In: Lamas, M. (comp.). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México, PUEG, 2013, p. 21-33.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI editores, 2007.

FUENTES, C. Seminario Discurso y sociedad: la representación del género en el discurso. *Discurso y Sociedad*. España, Universidad de Sevilla, n. 1-2, 2015, p. 101-105.

ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. La Psicología Social como Crítica: Continuismo, Estabilidad y Efervescencias Tres Décadas después de la “Crisis”. *Revista Interamericana de Psicología*. Austin, Organismo Internacional, n. 2, 2003, p. 221-238.

KIMMEL, M. (1994). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. In: Valdes, T. & Olavarría, J (eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis*. Perú: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres, 1994, p.49-62.

LAMAS, M. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *La ventana*. Guadalajara, Centro de Estudios de Género, n. 47, 1995, p. 9-61.

LOIZAGA, F. (2011). Parentalidad positiva. Las bases de la construcción de la persona. *Educación Social*. España, Universitat Ramon Llull, n. 49, 2011, p. 70-88.

MELER, I. La orientación parental: un dispositivo para la promoción de la salud familiar. In: BURIN, M.; MELER, I. *Género y familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.

MELER, I. Parentalidad. In: BURIN, M.; MELER, I. *Género y familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.

NUDLER, A & ROMANIUK, S. (2005). Prácticas y subjetividades parentales: Transformaciones e inercias. *La ventana*. Guadalajara, Centro de Estudios de Género, n. 22, 2005, p. 269-285.

PAPALIA, D., FELDMAN, R. & MARTORELL, G. *Desarrollo Humano*. México, McGraw Hill, 2012.

QUESADA, J.; LÓPEZ, A. Estereotipos de género y usos de la lengua: un estudio en Educación Secundaria. *Revista de la facultad de Educación de Albacete*. España, Facultad de Educación de Albacete, n. 25, 2010, p. 41-58.

REBOLLEDO GONZÁLEZ, L. Del padre ausente al padre próximo. Emergencia de nuevas formas de paternidad en el Chile actual. In: Araujo K. y Prieto M. (eds.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO, 2008, p. 123-140.

REGUILLO, R. Anclajes y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo. *Revista Universidad de Guadalajara*. Guadalajara, UDG, n. 17, 1999-2000, p. 1-14.

RUBIN, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. In: Lamas, M. (comp.). *El género la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG, 2013, p. 35-96.

VAN DIJK, T. A. El análisis crítico del discurso. *Anthropos*. Barcelona, n. 186, 1999, p. 23-36.

Parentalidades wapichana: formas de nomeação pessoal

*Fabio de Sousa Lima*¹
Instituto Federal de Roraima

*Danielle dos Santos Pereira Lima*²
*Olendina de Carvalho Cavalcante*³
Universidade Federal de Roraima

Resumo: Este artigo discute alguns traços da complexa rede de relações parentais Wapichana. Nesse sentido, engloba a influência que as preocupações parentais exercem sobre as relações conjugais nativas, tomando como polo das discussões a atribuição de nomes culturais indígenas que reforçam a influência da residência matrilocal nas relações conjugais. Trata-se de uma pesquisa etnográfica cujos resultados demonstram que a satisfação conjugal relaciona-se diretamente com as preocupações parentais.

Palavras-chave: Wapichana; Parentalidade; Residência matrilocal.

¹ Mestre em Antropologia Social pela UFRR.

² Mestranda em Letras da UFRR.

³ Professora do Instituto de Antropologia da UFRR.

Wapishana parentality: forms of personal nomination

Abstract: This article discusses some features of Wapishana's complex network of parental relationships. In this sense, it encompasses the influence that parental concerns exert on native marital relations, taking as the pole of the discussions the attribution of indigenous cultural names that reinforce the influence of matrilineal residence in conjugal relationships. It is an ethnographic research whose results show that marital satisfaction is directly related to parental concerns.

Keywords: Wapichana; Parenting; Matrilineal residence.

La parentalidad entre los Wapichana: formas de nominación personal

Resumen: Este artículo discute algunos rasgos de la compleja red de relaciones parentales Wapichana. En ese sentido, engloba la influencia que las preocupaciones parentales ejercen sobre las relaciones conyugales nativas, tomando como polo de las discusiones la atribución de nombres culturales indígenas que refuerzan la influencia de la residencia matrilineal en las relaciones conyugales. Se trata de una investigación etnográfica cuyos resultados demuestran que la satisfacción conyugal se relaciona directamente con las preocupaciones parentales.

Palabras clave: Wapichana; la paternidad; Residencia matrilineal.

Este artigo nasce da reflexão sobre as estratégias de autorreconhecimento de povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; HUGH-JONES, 2002), doravante terras baixas. A pesquisa contempla em particular o ato de atribuir nomes designativos e autodesignativos pessoais entre os Wapichana e como tal prática repercute na noção nativa de parentalidade. Segundo Calavia Sáez (2016, p. 154), tem predominado nos últimos decênios a autodesignação na Amazônia ocidental. O pressuposto que o autor arrola é o de que os índios tratam tais designações como “nomes verdadeiros, que são, como se entende, aqueles que um povo usaria para falar de si mesmo”. A implicação que deriva de um nome designativo ou autodesignativo não resulta apenas do fato de que esse “nome verdadeiro” emerge de uma indagação direta sobre como alguém se chama, mas também porque a resposta dada a tal pergunta tende a incluir uma locução adjetiva ou um adjetivo deste tipo: “homens de verdade” ou “humanos legítimos”.

Na literatura antropológica, o termo parentalidade abrange a noção de maternidade e de paternidade. Trata-se de um neologismo cujo propósito é suprir a falta de uma palavra em português que traduza, com precisão, o termo *parenthood* (GOODY, 1982) existente na língua inglesa. A antropóloga inglesa Esther Goody, ao estudar o povo Gonja do norte de Gana, situa a parentalidade em cinco elementos distintos, a saber, a forma de conceber e colocar-se no mundo (ou seja, a cosmovisão nativa), a oferta de uma identidade provinda do local de nascimento, as formas de alimentação e a garantia da passagem da criança ao estatuto de adulto. Todos os aspectos citados sugerem formas de filiação parental. No presente estudo nos deteremos apenas no primeiro elemento haja vista que a pretensão é demonstrar a forma como os Wapichana concebem a si e se colocam no mundo pela via da designação ou autodesignação nominal pessoal, em outras palavras como se veem como pessoa, “pidian”.

Ao analisar a noção de parentalidade wapichana, Farage (1997) sumariza o número de consanguíneos em quatro parentes primários, a saber, o pai (“paddy”), a mãe (“daru”), os irmãos e os filhos do Ego⁵. É justamente esse recorte parental que é utilizado neste artigo. O ponto de partida para a compreensão dos aspectos do parentesco, insiste Sahlins (2013), é a experiência, entendida dentro de quadros mais amplos e entre distintas culturas e diferentes épocas históricas. Segundo o referido autor, as práticas cotidianas de parentesco abrangem o percurso de uma vida e reiteram os processos de sociabilidades.

⁴ O conceito de terras baixas não é consensual na etnografia, há quem o considere um recurso conceitual generalizador, como Cavalcanti-Schiell (2014: 251), tendo em vista que supostamente consagra uma divisão entre as terras altas e as terras baixas da América do Sul como domínios etnográficos diferentes.

⁵ Na teoria do parentesco, refere-se àquela pessoa que, por princípio de linearidade, serve de base para se estudar a dinâmica das gerações ascendentes e as descendentes.

Entre os Wapichana, além dos consanguíneos, a filiação parental também ocorre por afinidade efetiva, a exemplo dos cunhados e genros; por afinidade virtual cognática que presume primos cruzados e tios maternos; e, também, por afinidade potencial designada pelos cognatos distantes (parentes consanguíneos) ou os não cognatos (parentes por afinidade), os quais são acoplados à família por uma espécie de “consanguinidade fictícia” – o termo aqui é tomado de empréstimo de Descola (1993, p. 174), guardando as devidas reservas. A fala de Pimidy, o beija-flor wapichana, é bem sugestiva nesse sentido:

Pimidy: A gente, os Wapichana, tem o costume de chamar o pai da noiva de tio. Não é só eu, meus irmão tudinho chama assim.

Entrevistador: Mas, no seu caso, o pai da sua esposa é seu tio de sangue. Você me falou que ele é seu tio.

Pimidy: Sim. Mas ele é meu tio de sangue e meu tio de consideração. Se num fosse meu tio de sangue ia chamar de tio do mesmo jeito. A minha sogra não é minha tia e eu chamo ela de tia (08/10/2017).

A parentalidade traz para o primeiro plano formas onomásticas⁶ pelas quais uma genealogia da pessoa pode ser modelada (SILVA, 2017), ou seja, prevalece a ideia de que também há vínculos parentais pela consideração, respeito e afeto que se nutre por alguém. Na Língua Wapichana, há dois termos nativos que sugerem a ideia de parentalidade, ou seja, “paunary”, quando se faz menção de parente por afinidade, como é o caso da nora, “dinizu”, não consanguínea, e “iriben”, quando se refere aos consanguíneos, como algum tio, “taatain”.

A forma onomástica que se alude no parágrafo anterior concerne aos nominativos pessoais de designação dados não pela ocasião de um nascimento de uma criança, mas por quem ela é ou o lugar que ocupa na noção de família wapichana. Desse modo, a nomenclatura pessoal nativa modula, entre os Wapichana, a maneira como a pessoa é citada em narrativas ou como é descrita em genealogias. O que foi dito aqui, no campo da abstração, aparece na prática na fala de um Wapichana morador da aldeia Malacacheta, região da Serra da Lua: “Meu nome é Xaburu⁷, filho de Mukau⁸, filho de Pizut⁹, o último é meu dukuz [avô], há também a minha tia, wa’anyy, que na verdade é minha sogra” (27/09/2017). A pertinência da noção de parentalidade para o contexto etnográfico em questão diz respeito à percepção do que é a família wapichana, haja vista que, em uma consanguinidade fictícia, construída sobre laços de afinidade, o reconhecimento de um “paunary” depende do afeto que por ele é nutrido. O vínculo familiar, nesse caso, não depende de fatores sanguíneos.

Algumas questões demandam respostas nesta pesquisa: como se dá o processo de escolha de nomes designativos e autodesignativos dentro das redes de parentalidade entre os Wapichana? As redes de parentalidade entre os Wapichana são apenas duas: ou se é parente por afinidade, chamado de “paunary”, ou se é parente consanguíneo, nominado de “iriben”. Quais sentidos culturais os nomes designativos trazem em si? Quais implicações sociais recaem sobre o possuidor de um nome pessoal indígena? Logo, o objeto de estudo deste artigo é a construção da noção social de pessoa através das formas antroponímicas de nomenclatura wapichana utilizadas na aldeia Malacacheta, pois, quando se fala em nomenclatura há de se lembrar que

os nomes não designam unidades pré-existentes, reificadas como “sociedades”, mas apontam para processos de diferenciação em uma rede. Eles não descrevem uma

⁶ A onomástica divide-se em antroponímia (estudos de nomes pessoais) e toponímia (estudos de nomes de lugares).

⁷ Bebida feita com pasta de beiju.

⁸ Espingarda.

⁹ Chumbo.

morfologia (um estado), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais formas sociais são geradas (apontando, portanto, para fluxos). (GUERREIRO, 2016, p. 29)

Presumimos que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes designativos e de autodesignação sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas específicas como elas encaram o espaço em que vivem, sem perder de vista, nesse caso, a proximidade da aldeia Malacacheta com a capital Boa Vista (cerca de 36 km), o que a torna singular, no que tange ao acesso a bens de consumo e novas tecnologias, como a internet e celulares. Adotamos tal cautela em virtude da advertência feita por Gallois (2005), segundo a qual as comunidades indígenas das terras baixas inserem-se em redes de relação mais amplas, cujas conexões variáveis, a propósito, conectam diferentes grupos em espaços de mediação e processos de comunicação, os quais situam-se entre esferas comumente tidas como separadas.

Para Gallois (2005), importa que se promova o intercâmbio entre as visões sobre os povos indígenas e as visões ou autodesignações dessas sociedades sobre si mesmas. Outra questão a ser observada advém do fato de que, entre os Wapichana, quando se atribui um nome designativo pessoal a um nativo, aciona-se aquilo que Marcel Mauss (2003 [1938]) chama de dádiva. O dom presume uma tríade de obrigações, ou seja, dar, receber e retribuir. Dentre as implicações, que incidem sobre o modo de vida do possuidor de nome designativo wapichana, há, por exemplo, a obrigação moral de participar de ajuris¹⁰, festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida¹¹.

A percepção dos nomes pessoais deixa vaziar a polifonia da onomástica wapichana. Desse modo, esta pesquisa etnográfica renuncia qualquer presunção autoral cuja tendência seja a de silenciar ou falar pelo interlocutor autorizado. Os escritos etnográficos aqui arrolados supõem aquilo que Wagner (2010) chama de ficção ou, em outras palavras, algo feito ou modelado. A escrita deste artigo subsome-se naquilo que Strathern (2013) chama de segundo campo, cujo desafio supõe a recriação, reflexiva ou imaginativa, do próprio trabalho de campo.

No primeiro momento, apresentamos um breve relato sobre o povo Wapichana, quanto a língua e a disposição geográfica no cenário etnográfico brasileiro; em seguida, identificamos como os Wapichana da aldeia Malacacheta definem a si a partir dos nomes designativos e autodesignativos; no terceiro momento, descrevemos como os processos de comunicação do corpo com o mundo moldam a noção de pessoa. A reflexão que desenvolvemos nas páginas seguintes fundamenta-se em dados etnográficos reunidos durante pesquisas de campo realizadas durante o ano de 2016, na aldeia Malacacheta e na cidade de Boa Vista, entre os meses de outubro e dezembro, e complementadas entre março e dezembro de 2017.

¹⁰ Trabalhos coletivos como limpeza de roças, campina do entorno de escolas e igrejas ou vacinação de animais.

¹¹ Comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia (famosa pelo ardor), goma de tapioca e sal a gosto.

O povo Wapichana

Os Wapichana são um povo indígena que, em território brasileiro, estão dispostos entre os rios Uraricoera e Tacutu e, na Guiana inglesa, habitam entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro. Em termos linguísticos, pertencem à família Arawak. A literatura antropológica registra diversas formas de grafia para o termo, com variantes que vão do Aruak, Maipure, Maipurán, Aruaque até Maipurán. Adotamos a nomenclatura Arawak por ser aquela que tem prevalecido tanto nas recentes classificações linguísticas quanto em teses e dissertações antropológicas, vide Urban (1992), Ramirez (2001), Florido (2008) entre outros.

Conforme Loukotka (1968), no momento de contato com os europeus, ou seja, no ano de 1639¹², o tronco linguístico Arawak possuía aproximadamente 83 grupos, compondo uma das 718 línguas faladas na Amazônia brasileira. Apesar de tal afirmação, as fontes históricas da época são precárias e escassas o que torna o componente estatístico informado impreciso. Rodrigues (2001) abre divergência e, fundamentado em documentação mais robusta, estabelece para a Amazônia uma densidade linguística estimada em torno de 1273 línguas indígenas faladas na América do Sul quando da chegada dos colonizadores, sendo que desse total 495 línguas compõem o universo linguístico da Amazônia brasileira.

Os Wapichana que vivem no lado brasileiro apresentam um traço peculiar constatado por Franchetto (1988), isto é, os nativos que habitam próximo aos centros urbanos, como Boa Vista, Cantá e Bonfim em geral vivenciam uma situação de bilinguismo ou multilinguismo, ora falam Wapichana ora, português, ora inglês. Como se trata de um caminho linguisticamente espinhoso porque envolve a noção de línguas em contato, o que implica discutir natureza, grau e escala do contato, situamos os leitores quanto a que tipo de bilinguismo fazemos menção: trata-se daquilo que Freire (2011) chama de bilinguismo social ou bilinguidade, haja vista que na aldeia Malacacheta a comunidade funciona com mais de uma língua, embora nem todos os indivíduos Wapichana que compõem a aldeia sejam necessariamente bilíngues. Entre as gerações mais jovens têm prevalecido a língua da sociedade envolvente. Estes últimos materializam de modo consistente aquilo que Condreau (1877, p. 265 apud FARAGE, 1997, p. 33) chama de “índios vestidos”, os quais, no decorrer dos anos, subsomem na categoria de “trabalhadores” (FARAGE, 1997, p. 41). Em sentido oposto, a geração mais velha que vive em aldeias mais distantes dos perímetros urbanos tende a cultivar o monolinguismo, com ênfase exclusiva na Língua Wapichana.

Se a família linguística Arawak possui formas distintas de grafia, o próprio termo Wapichana difere em sentido gráfico: segundo Migliazza (1985, p. 60), Wapixana com “x” designa os falantes de duas línguas mutuamente inteligíveis: Wapixana, no Brasil, e Atoraí, na Guiana inglesa, assim o termo grafado com “x” representa a forma aportuguesada (ou traduzida) da referida palavra. Wapichan escrita com “ch” e sem a vogal “a” é a forma como os índios escrevem a palavra na língua nativa, como está registrado na gramática Wapichan *paradan idia’na aichapkary pabinak na’ik kadyzyi kid* (CAMILO; OLIVEIRA; SILVA, 2015). Wapichana com “ch” é a maneira como os indígenas grafam em português a palavra na aldeia Malacacheta, inclusive com registro gráfico no *Paradakary Urudnaa*, o dicionário de Wapichana para português e vice-versa (OLIVEIRA; SILVA; SILVA, 2013); Wapishana com sh constitui a forma usual adotada no inglês (FARAGE, 1997). Há também o registro do termo com “sch”, ou seja,

¹² A data exposta deve ser relativizada. Segundo Cruz & Hulsman (2014), a história de contato remonta a momento anterior, algo por volta de 1612.

Wapichana utilizado na tese de Cirino (2000). Reiteramos que a convenção aqui adotada grafa a palavra Wapichana com inicial maiúscula e ch ao se referir a este povo como coletividade – os Wapichana. Nos demais casos, grafa-se a palavra com inicial minúscula: os nomes wapichana, as crenças wapichana.

Na literatura há outras tantas formas de escrita que fazem referência aos Wapichana, de modo que tomamos de empréstimo algumas registradas por Santos (2006) apenas a título informativo: Vapidiana Verdadeiro, Matisana, Wapityan, Wapitschana, Uapixana, Dauri, Attaraye, Atorayu, Aturaiu, Maopitian, Amaripás e Wapichiyana. Tais escritas derivam de duas possibilidades – de um lado, são meras variações gráficas, de outro, atendem a subdivisões dialetais.

A Malacacheta ou Maracachite¹³ aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, quando o geógrafo francês Henri Condreau fica por 10 meses entre os Wapichana em razão de um alongado período de convalescência, publicando, em seguida, uma conferência chamada de *Le contesté franco-brésiliene*¹⁴; já a aldeia Malacacheta cruza os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação, conforme Cavalcante, Cirino e Erwin (2008), ocorre somente em 1996.

A parentalidade e os atos de nomeação pessoal wapichana

Entre os Wapichana, quando se fala em parentalidade, há dois aspectos a serem observados: primeiro, o processo relacional inaugurado com o casal de enamorados “minxy’y” (namorado) e “minxy’yaba” (namorada) emerge de uma nova unidade familiar chamada de “iribene”; segundo, uma “iribene” supõe um sistema familiar com autonomia e identidade próprias.

Presume-se que uma “iribene” é sucedida (para não dizer substituída) por um “mazidia’u”, que significa um casal em formação. Um “mazidia’u” wapichana supõe um período de criação de uma nova família nuclear, primeiro porque o casal passa a exercer perante a aldeia identidade e autonomia próprias sem desvincular-se dos costumes avitos¹⁵; segundo, porque o novo casal é responsável por dá seguimento às regras, aos costumes e valores nutridos pela coletividade, o que torna o compromisso dos cônjuges com a aldeia algo do campo moral.

No “mazida’u” surge a figura do pai conselheiro chamado na língua nativa de “dary kakinhaupayzu”, cuja função é orientar os mais jovens e instruir os filhos nas tradições da aldeia, como a caça, a pesca e saber portar-se nas reuniões comunitárias e festas de colheita. O “dary” é a primeira referência de liderança que a criança wapichana (“wapichan kuraidiaunaa”) costuma ter.

O namoro wapichana presume um comportamento expressivo que se insere dentro de um sistema complexo de relações afetivas e familiares e exige dos enamorados o compromisso mútuo. Entre os Wapichana a interação afetiva segue algumas etiquetas nativas: na aldeia Malacacheta, tomamos como exemplo o caso de Pimidy (beija-flor) – quando jovem, o moço wapichana enamora-se por uma “kady ny” (menina moça), com a qual se casa em 2003. Seguindo a tradição matrilocal, assenta moradia na casa do pai da noiva. Da união matrimonial nativa, nascem três filhos: Roberto¹⁶, o primogênito, atualmente com 13 anos; Aristóteles, 6 anos; e João, o caçula, 1 ano. Sobre o casamento, Pimidy diz:

¹³ Grafia utilizada por Henry Coudreau em 1887. Cf. Farage (1997) e Carneiro (2008).

¹⁴ O polêmico franco-brasileiro (tradução livre).

¹⁵ Que provêm dos avós, ancestrais ou genearcas.

¹⁶ Adoto nomes fictícios para resguardar a identidade dos entrevistados.

O meu casamento teve uma coisa curiosa: eu pedi do pai da minha noiva a filha dele em casamento, ele aceitou, mas em uma reunião comunitária ele nos pegou de surpresa e disse que queria apresentar um casal novo pra comunidade, aí me chamou e chamou a filha dele pra nós se apresentar pra comunidade e convidou a comunidade pra ir pra casa dele que eu ia oferecer uma damorida. Só que nesse dia estávamos sem nada em casa. Mas sei que depois que saímos da frente da comunidade corremos pra casa, pois sabíamos que o povo ia para nossa casa comer damorida, já que meu sogro tinha convidado todos. Sei que matamos uns frangos, sei que fizemos uma damorida simples, mas que todos provaram e ainda conseguimos um caxiri (PIMIDY, 30/10/2017).

O pai da noiva, “dary minxy’yaba”, aceita o pedido de Pimidy e lhe concede o direito de contrair laços matrimoniais com aquela que o beija-flor wapichana se enamora. Todavia, surpreende o jovem casal com um desafio para o noivo (“minxy’y”): ele tem que provar à aldeia que é capaz de prover alimentos, em alusão ao costume wapichana vindo dos tempos dos avós em que o jovem era desafiado a demonstrar habilidades na caça e na pesca em prol do coletivo e, mais do que isso, é necessário honrar a palavra do sogro que havia prometido perante a comunidade que a festa estava garantida, pois o noivo haveria de oferecer damorida aos convidados. Não há outro termo senão desonra imperdoável o descumprimento da palavra do sogro, o casamento está em risco e Pimidy precisa agir.

Em certos casos, a nomeação designativa sinaliza traços morais do nominado, como a disposição para o trabalho (“kaydinhaa’u”) e a coragem (“ka’itian”) para enfrentar os inúmeros percalços que a vida impõe. O inverso também é verdadeiro, uma pessoa que demonstra preguiça ou má vontade de participar de trabalhos coletivos (os ajuris), assume perante a comunidade uma reputação oposta àquela propiciada por “pidian ma’uzkan” (pessoa forte), que é a de preguiçoso (“zunziu”). Descola (1998) mostra que, na maioria dos povos indígenas amazônicos, a condenação à avareza constitui um princípio moral, desse modo, a preguiça supõe uma forma de desvirtuar a pessoa à medida que a indolência pode ser interpretada como um ato mesquinho com o próprio corpo, tendo em vista que priva a pessoa da capacidade produtiva em favor do coletivo. Entre os Wapichana, um “zunziu” também pode ser aquela pessoa que não vai à caça, logo não tem carne para repartir com os demais, e ainda assim não se furta a receber a carne obtida pela caça de outras pessoas sem que se comprometa com qualquer contrapartida. Em ambos os casos, o que está em jogo são as relações interpessoais.

Segundo Xaburu (27/10/2017), 60 anos, antigo morador da aldeia Malacacheta, uma forma de uma pessoa alcançar a aprovação de um futuro sogro, “imedukuz”, é demonstrando capacidade e coragem para trabalhar, provendo peixe (“kupay”), lenha (“zuaakari”) e carne (“dynai”). Para os Wapichana, ajudar (“kaminkia’ytan”) é um signo de respeito que traz sobre o praticante a boa reputação de nomes designativos de honra. Xaburu cita como exemplo expressões designativas que enchem de orgulho o nominado: ungary iriben kaimenau’u kamin kiaytpan kaydinkize da’y, “o meu parente é bom e ajuda no trabalho” ou ungary minhayda’y kaimenaibe manawyn, “meu amigo é generoso demais”.

Pimidy, embora saiba que não dispõe de muita coisa a oferecer, articula uma solução rápida e eficaz: sabedor que a damorida é uma comida preparada com peixe ou carne assada na brasa, com folha de pimenta malagueta, pimenta jiquitaia, goma de tapioca e sal a gosto, o beija-flor wapichana recorre à criação avícola que dispõe e, juntamente com a noiva e outros parentes, prepara uma damorida com carne de frango, fechando o cardápio com um caxiri, bebida feita

a partir da fermentação da puba da mandioca. Aos olhos do sogro, Pimidy alcança a imagem de guerreiro (“ba’iakary”) e, por honrar a palavra do pai da noiva, ganha prestígio perante a aldeia. Pimidy encara o desafio do sogro e age para tornar-se um par parental aceitável diante da aldeia.

Para os Wapichana, a tríade parental é formada por “pygary” (você), “ungary” (eu) e “waynau” (nós). A relação de cada uma das partes é o que engendra o sentimento de pertença em relação ao coletivo, de modo que quando se fala em casal entre os Wapichana parte-se do pressuposto de que as decisões tomadas na esfera social emanam do casal e não do indivíduo.

O ciclo vital do casal wapichana superpõe três fases sucedâneas: a primeira é designada “baukupa’u” (união) e resulta da fusão afetiva entre, pelo menos, duas pessoas, de modo que, com a fusão de indivíduos distintos, é estabelecido o “waynau” (nós), cujo lastro é erigido em razão das necessidades mútuas e da intimidade em relação ao parceiro; a segunda fase é chamada de “da’atan” (descoberta), momento em que a rotina da convivência dá vazão a aborrecimentos, com efeito as divergências reposicionam na relação a percepção de “pygary” (você) e “ungary” (eu). A terceira fase é denominada de “mazidian”, que é o equivalente nativo para casamento consumado, haja vista que a união afetiva já enfrentou os percalços dos primeiros anos de relação e persistiu.

Xaburu explica que, mesmo com o desaparecimento de Tuminkaru¹⁷, os Wapichana prosseguem com a dádiva da nominação: os ancestrais receberam seus nomes do demiurgo criador e retribuíram nominando a geração seguinte. O ciclo de nominação segue uma rota sucessiva de dar, receber e retribuir e cada ciclo se completa quando se atinge a condição de adulto pleno e a pessoa torna-se avô.

Nominação designativa e autodesignativa wapichana

Para que um nome pessoal indígena exerça agência é preciso que na aldeia haja outras pessoas possuidoras de nomes designativos e autodesignativos e que, de algum modo, interajam em redes de relação social pela via do reconhecimento. Assim um nome pessoal wapichana presume uma espécie de agente secundário, tendo em vista que por meio dele as pessoas fazem circular sua própria agência. Mas, na prática, como isso é possível?

Na concepção nativa, um nome designativo trata-se de uma forma simbólica de se socializar o corpo, transformando-o em atitude, sentimento e modos de ser. A designação é uma forma de nominação atribuída por terceiros mediante a observação dos possíveis trejeitos que a pessoa a ser nominada possui. Pode ocorrer, também, em virtude de eventos ocorridos no decorrer da vida das pessoas, como nascimento, casamento ou circunstâncias significativas na vida pessoal, como momentos festivos e outras situações que possam afetar individualmente alguém.

Na aldeia Malacacheta, a atribuição de nomes designativos ocorre de três modos: um nome de batismo cristão, um nome pessoal indígena e nomes jocosos. Ambos podem coexistir por tempo indeterminado e o segundo é dotado de uma plasticidade ou uma mutabilidade possível, pelo menos em escala maior que o primeiro, uma vez que não requer trâmites legais e alongadas burocracias para a mudança, sendo o reconhecimento a força motriz que dá permanência a

¹⁷ Demiurgo criador dos Wapichana.

um nome pessoal wapichana. Do ponto de vista da antroponímia¹⁸, são essas as três formas de nomação que se manifestam na aldeia. Perguntado sobre nomações designativas, Xaburu assim relata:

Quando eu era criança lembro que todo mundo só chamava meu pai pelo nome wapichana dele, Mukau, que é a arma do branco, a espingarda. Os mais velhos só chamavam ele assim. Pra falar a verdade, eu só vim saber o nome dele de branco depois de grande. Já minha mãe eu num lembro se ela tinha nome wapichana, aliás, ter ela tinha, mas eu num lembro. Meu irmão até hoje a gente chama ele de Wizchip, que é mucuim (04/12/2017).

Ao rememorar as formas de nomação designativa, Xaburu mostra como na família dele a tradição de nomação pessoal nativa é uma realidade nutrida com respeito e levada avante. O pai havia recebido a nomação dada pelos próprios pais e retribuiu nominando um dos filhos de mucuim em Língua Wapichana. Como o mucuim é um ácaro cuja mordida provoca coceiras intensas, a nomação sugere na ótica nativa um menino peralta, que traz perturbações ao sossego alheio.

Os atos designativos de nomação são fabricados por normas coletivas ou por convenções culturais. Nominar implica agir sobre a pessoa, produzindo nela formas de percepção sobre si. DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro (1987) defendem que no pensamento indígena sul-americano o que se persegue é a produção social da pessoa. Na aldeia Malacacheta, os nomes designativos sinalizam atos de diferenciação consciente que se sobrepõem a um fundo de similaridade comum, que é a alma – um elemento que singulariza uma pessoa frente às demais.

Conforme Xaburu, a nomação designativa é precedida de observações por parte do nominador. Este endereça olhares furtivos para quem receberá a nomação: o menor trejeito não pode ser desconsiderado. Mas o que se observa? A condição de possibilidade para uma nomação designativa depende do trejeito de quem será nominado: se a fala é estridente, suave ou faz lembrar a vocalização dos pássaros; se o andar imita o jeito esguio e faceiro de seres da floresta; se o olhar é dissimulado como o da raposa (“Waryzu”). A nomação designativa depende de como o nominador percebe o trejeito daquele que será nominado, o que tende a gerar tensões familiares nos processos de atribuição de nomes pessoais. A tensão se dá quando a pessoa nominada não se sente representada pelo nominativo pelo qual foi designada, o que geralmente desencadeia um processo de autodesignação, ou seja, a pessoa escolhe um nome pessoal para si conforme a percepção que ela tem de si.

A condição física e o estado emocional da pessoa também suplementam a nomação designativa, seja pela permanência ou pela transitoriedade do fato que enseja o ato de nominar: uma pessoa de estatura pequena é chamada de “pidian kaikesudi’u”; uma pessoa de olhos castanho escuro, “pidian awyn pudi-di’u”; um homem fraco, “daunaiura kapatin”; uma pessoa triste, “pidian xanuka’u”; e uma pessoa gorda, “pidian kakiwini’u”.

Um nome autodesignativo, por seu turno, presume uma autoimagem que o portador do nome tem de si e deseja partilhar com o coletivo. A autodesignação pessoal é uma das modalidades que os Wapichana chamam de *ungary yy mixi’u* – “meu nome verdadeiro”. A ideia é a de que há um outro nome postiço, falso, que serve de máscara social, que é o nome de branco. Um dos maiores apologis-

¹⁸ A expressão Antroponímia foi utilizada pela primeira vez em língua portuguesa, em 1887, pelo filólogo português Leite de Vasconcelos, sendo definida como um estudo dos nomes individuais, incluindo sobrenomes e apelidos (CARVALHINHOS, 2007).

tas e incentivadores do processo de autodesignação wapichana, o professor e “kwad pazo¹⁹” *Xaburu* relata como ocorreu com ele a autodesignação nativa:

Xaburu: – Eu estava em uma reunião no Moskow, em 1992, e disse aos parente, a gente precisa escolher um nome pra ser chamado em Wapichana, um nome que a gente se identifique. Eles falaram assim: “mas você está falando em português”. Eu comecei a falar em wapichana e eles começaram a entender a proposta. Todo mundo parou e ficou em silêncio para escolher um nome wapichana. Claro! Só aqueles que não tinham. Depois de um tempo, eu disse eu quero ser chamado de Xaburu. Xaburu é uma bebida feita com pasta de beiju, que só presta pra ser tomada até dois dias, depois não presta. Todo mundo pode tomar, não é como caxiri, paracari, até criança bebe. Depois daquele dia, todo mundo começou a me chamar de Xaburu. Tem gente que nem sabe meu nome de branco, só me chama de Xaburu e quando sabe meu outro nome diz: “pois eu só conhecia ele como Xaburu”. (04/12/2017)

A autodesignação é mutável, permanece enquanto faz sentido para a comunidade, pois de nada adianta alguém usar um nome autodesignativo que não é reconhecido na aldeia. Se os nomes designativos wapichana são passíveis de mudança, não é diferente com as nomeações de autodesignação. Desde os antigos Tupi, a mudança de nome sinaliza uma troca de perspectiva, como mostra Viveiros de Castro (1986; 2002), ou seja, os nomes pessoais são pontos de vista que não se desvencilham dos significados presentes na visão coletiva dos nativos. Na aldeia Malacacheta, a partir do momento que uma pessoa não se reconhece mais com o nome designativo, que lhe é atribuído, pode escolher um nome de autodesignação que atenda seus anseios de reconhecimento.

Entre os Wapichana, os nomes jocosos (terceiro tipo de nomeação pessoal) são aqueles que são atribuídos em conformidade com atributos físicos e morais de uma pessoa a fim de provocar a zombaria e que, por serem formas circunstanciais e temporárias de nomeação, não serão destrinchados no presente artigo.

A noção de pessoa para os Wapichana

A criança wapichana ao nascer geralmente não recebe nenhum nome indígena ou de branco, pois os pais, “darynau”, entendem que a pouca idade é justificativa suficiente para não se atribuir à criança algo com um peso ontológico demasiado, ou seja, um nome pessoal – “pidian yy”. Por um ano, o designativo familiar a ela endereçado é “ximensud” (termo nativo genérico para criança).

Quando uma criança wapichana nasce ainda não está apta para receber um nome designativo, o ato demanda certo tempo, que pode variar de cada família para outra. A criança recém-nascida ainda não possui *status* de pessoa. A ideia é que os ossos pueris são fracos e falta à criança o ânimo mais vigoroso do espírito: a fala polida. Lopes da Silva (1986) indica fato análogo entre os Xavante. A autora afirma que a não nomeação das crianças não presume insignificância dos nomes pessoais, mas ocorre devido a carga ontológica ser demasiadamente pesada para o corpo frágil da criança.

Uma vez nascida a criança, os “darynau” procuram observar os ritos de pós-nascimento como, por exemplo: o pai, “dary”, resguarda-se de atividades que exigem esforço maior em prol da saúde do filho, as caçadas ficam de lado; a mãe, “daru”, do recém-nascido cumpre os dias de repouso; familiares e amigos revezam-se na ajuda ao casal. O “ximensud” (bebê que ainda não possui nome), alheio a tudo, apenas se preocupa em saciar a fome. Os nativos creem que a não

¹⁹ Historiador da aldeia.

observância dos referidos ritos pode atrair contra a criança as forças contrárias de espíritos. Nesse caso, costuma-se dizer que “Daudawyz²⁰ zamtan kuraidiaunaa durunaa”, ou seja, “Daudawyz pegou o espírito da criança” (XABURU, 05/09/2017).

Nas terras baixas, uma ideia nativa recorrente é a de que o nome, mística ou simbolicamente, é acrescentado e até mesmo acoplado ao corpo: Os Desana o chamam de segundo corpo, ainda que seja alma (ANDRELLO, 2006; 2010); os Kaxinawá presumem que o nome é algo simbólico que se estende sobre a pele (McCallum, 1999); os Wapichana, por seu turno, creem que a nomeação pessoal é uma alma-nome (“durunaa yy”) que torna o indivíduo uma pessoa (LIMA, 2018), assim os aspectos espirituais que o nome porta são considerados de ordem social.

Conforme as palavras de Pimidy (04/12/2017), a aquisição de nomes pessoais “não é de qualquer jeito”. Há nomes que podem designar características físicas de um indivíduo: “Kawaru midiay’yziu” (cavalo magro), “Mis’u kakiwini’u” (carapanã gordo); e há, também, designações que não apenas derivam de comportamentos, trejeitos do nominado, mas do estado de espírito que ele exhibe diante da comunidade: “Sukuku kunaikii” (sabiá alegre), “Tubuchi kibia’u” (caju amargo), “Kapaxi tu’uruba’u” (tatu valente).

Os nomes pessoais wapichana podem ser dados, recebidos e retribuídos em qualquer idade. A ressalva que se faz é a seguinte: quem porta a nomeação deve, de fato, corresponder à simbologia que o nome sugere. Se uma pessoa é designada de “Wamu” (cigarra) supõe-se que possui uma voz estridente ou costuma cantarolar. Como os trejeitos de uma pessoa geralmente são mutáveis ao longo da vida, existe a possibilidade de alguém comportar nomes designativos e jocosos ao mesmo tempo e, em dadas situações, ser referido por meio de um tcnônimo, como “inhawyz ungary dary” – o irmão do meu pai.

²⁰ Espírito malfazejo das cachoeiras.

Considerações finais

Para os Wapichana, portar um nome designativo ou de autodesignação configura um atributo de pessoalização do sujeito. Pais, mães, avôs e avós wapi-chana são na aldeia mais do que agentes de mobilização da noção de paternidade e maternidade: ao nominarem os filhos com nomes pessoais nativos, eles acionam assimetrias persistentes no campo da parentalidade, pois, de um lado, pelo nome atribuído, a criança adquire projeção social como ser nominado; de outro, pela via da nomeação pessoal se imprime na criança a marca social do reconhecimento entre os parentes. Com isso, a nomeação pessoal reforça o vínculo familiar e acompanha a pessoa no decorrer da vida, seja em eventos matrimoniais, acontecimentos filiativos, celebrações, festas e reuniões comunitárias.

O ato de nomear procede de um esforço cultural que demanda convenções sociais e critérios sancionados pelo coletivo, desse modo, para se compreender o processo de construção da pessoa entre os Wapichana, não se pode perder de vista como cada Wapichana se apropria da ideia de parentalidade, no sentido de conceber e colocar-se no mundo. Em outras palavras, os nativos tecem imagens sobre si a partir de designações e autodesignações e isso engloba desde razões morais na escolha de um nome quanto apelos à cosmologia nativa.

Nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as percepções designativas e as formas polifônicas de autodesignação entre os Wapichana. Um nome pessoal nativo é um modo de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se enquanto sujeito autônomo, de modo que nominar implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo, como parente (“paunary” ou “iriben”) e como pessoa.

Recebido em 19 de abril de 2018.

Aprovado em 14 de agosto de 2018.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: editora UNESP, 2006.
- _____. Falas, objetos e corpos Autores indígenas no alto rio Negro. RBCS, São Paulo, n. 73, 2010, p. 5-26.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nada menos que penas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. *Ilha*, Florianópolis, UFSC/ PPGAS, n. 2, 2016, p. 149-176.
- CAMILO, Maurício; OLIVEIRA, Kimi da Silva; SILVA, Maria Shirlene de Sousa. Wapichan paradan idia'na aichapkary pabinak na'ik kadyzyi kid. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. *A morada dos Wapixana: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR*. Dissertação de Mestrado, Linguística, USP, 2008.
- CARVALHINHOS, Patricia de Jesus. As origens dos nomes de pessoas. *Revista Eletrônica de Linguística*, São Paulo, a. 1, n. 1, 2007, p. 1-18.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, n. 2, 2014, p. 251-290.
- CAVALCANTE, Olendina de Carvalho, CIRINO, Carlos Alberto Marinho, FRANK, Erwin Heinrich. Nossa terra: as relações etnoambientais dos Wapishana da terra indígena da Malacacheta/Roraima. *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA*, n. 2, 2008, p. 37-46.
- CIRINO, Carlos Alberto Marinho. A “Boa Nova” na Língua Indígena: contornos da Evangelização dos Wapishana no século XX. Tese de Doutorado, Antropologia Social, PUC, 2000.
- CRUZ, O. S., & HULSMAN, L. *A Brief History of the Guianas: From Tordesillas to Vienna*. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2014.
- DAMATTA, Roberto; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-30.
- DESCOLA, Philippe. Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, Paris, n. 33, 1993, p. 171-190.
- _____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998, p. 23-45.
- FARAGE, Nádia. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de Doutorado, Literaturas de Língua Portuguesa, USP, 1997.
- FLORIDO, Marcelo Pedro. As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança. Tese de Doutorado, Antropologia Social, USP, 2008.
- FRANCHETTO, Bruna. *Levantamento sócio-linguístico nas malocas Napoleão (Makuxi) e Taba Lascada (Wapichana)*. Boa Vista: [S.ed.], 1988.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas amazônicas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALLOIS, Doninique Tilkin. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. In: GALLOIS, Doninique Tilkin. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 7-22.

GOODY, Esther. *Parenthood and social reproduction: fostering and occupational roles in West Africa*. London: Cambridge University Press, 1982.

GUERREIRO, Antonio. Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu. *Ilha*, Florianópolis, UFSC/ PPGAS, n. 2, 2016, p. 23-56.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, UFRJ, n. 8, 2002, p. 45-68.

LIMA, Fabio de Sousa. *Formas de nominação pessoal wapichana na aldeia Malacacheta*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFRR, 2018.

LOUKOTKA, Āestmír. *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1968.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1938].

MCCALLUM, Cecilia. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 1, 1999, p. 157-175.

MENGET, Patrick. *Em Nome dos Outros*. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, 2001.

MIGLIAZZA, Ernesto. *Grupos linguísticos do Território Federal de Roraima*. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica. [s.l.], n. 2, 1985. p. 82-102.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza. *Paradakary urudnaa: dicionário Wapichana/português, português/Wapichana*. Boa Vista: EDUFRR, 2013.

RAMIREZ, Henri. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: comparação e descrição*. Manaus: EDUA, 2001.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Biodiversidade e diversidade etnolinguística na Amazônia. In: SIMÕES, M.S. (Org.). *Cultura e biodiversidade entre o rio e a floresta*. Belém: UFPA, 2001, p. 269-278.

SAHLINS, Marshall David. *What kinship is... and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, Manoel Gomes dos. *Uma gramática do Wapixana (Aruák) – aspectos da fonologia, da morfologia e da sintaxe*. Tese de Doutorado, Linguística, UNICAMP, 2006.

SILVA, Araci Lopes da. *Nomes e amigos*. São Paulo, FFLCH/USP, Coleção Antropologia, 1986.

SILVA, Marcio. O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 60, n. 2, 2017, p. 342-355.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro. v. 2. n. 2, 1996, p. 115-144.

_____. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

“Manda nudes?”: imagens íntimas e representações de gênero na mídia brasileira

Nealla Valentim Machado¹
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Em um universo cada vez maior de imagens compartilhadas nos sites e nas redes sociais, em que os usuários são cada vez mais produtores e divulgadores de conteúdo, pretendemos compreender como a divulgação não consentida, na internet, de imagens produzidas em um contexto de intimidade constitui uma realidade social e como é representada pela narrativa jornalística brasileira. Por meio da análise de notícias levantadas em dois grandes portais de comunicação, buscamos identificar e analisar os processos de produção de novas categorias culturais e das relações de poder envolvidas nessas categorias, nas esferas da sexualidade e das relações de gênero. A prática de exposição de imagens sexuais na internet pode ser uma forma de violência contra as mulheres, relacionada com valores assimétricos de gênero e sexualidade. Nesse contexto, a mídia produz diferentes narrativas que dão significado para “novas” práticas sociais, que podem tanto reafirmar representações tradicionais de masculinidade e feminilidade, como transformar de maneira crítica modelos tradicionais de relações de gênero e moralidade.

Palavras-Chave: Imagens íntimas, Relações de gênero, Internet.

MACHADO, Nealla Valentim. “Manda nudes?”: imagens íntimas e representações de gênero na mídia brasileira. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (9): 99-110, janeiro a julho de 2018. ISSN: 2358-5587.

¹ Mestre e doutoranda em Estudos de Cultura Contemporânea pela UFMT.

“Manda Nudes?”:

Intimate images and representations of gender in the Brazilian media

Abstract: In a growing universe of shared images on websites and social networks, in which its users are constantly producing and sharing more content, this paper intends to comprehend how the unauthorized disclosure of pictures that are produced in an intimate setting and are spread on the internet have created a social reality and how this is represented in Brazilian journalism. Through analyzing news that was researched from two great communication portals, new processes of production from a recent cultural category will be identified and the power relations involved in the layers of sexuality and gender relations. Our hypothesis is that exposing these erotic images on the internet can be a form of violence against women related to asymmetrical gender values and sexuality. In this context, media presents different journalist views which give meaning to new social practices that reaffirm traditional representations of gender or critically transform traditional models of gender relations and morality.

Keywords: Intimate pictures, Gender relations, Internet

“Manda Nudes?”:

imágenes íntimas y representaciones de género en los medios brasileños

Resumen: En un universo cada vez mayor de imágenes compartidas en los sí mismos y en las redes sociales, en que los usuarios son cada vez más productores y divulgadores de contenido, pretendemos comprender cómo la divulgación no consentida en internet de imágenes producidas en un contexto de intimidad constituye una realidad social y como es representada por la narrativa periodística brasileña. Por medio del análisis de noticias levantadas en dos grandes portales de comunicación, buscamos identificar y analizar los procesos de producción de nuevas categorías culturales y de las relaciones de poder involucradas en esas categorías, en las esferas de la sexualidad y de las relaciones de género. La práctica de exposición de imágenes sexuales en Internet puede ser una forma de violencia contra las mujeres, relacionada con valores asimétricos de género y sexualidad. En este contexto, los medios de comunicación producen diferentes narraciones que dan significado a "no-vas" prácticas sociales, que pueden tanto reaffirmar representaciones tradicionales de masculinidad y feminidad, como transformar de manera crítica modelos tradicionales de relaciones de género y moralidad.

Palabras clave: Imágenes íntimas, Relaciones de género, Internet.

A internet transformou de forma radical todos os setores da nossa sociedade. Após a sua disseminação praticamente todas as comunicações humanas passam através desse meio. Atualmente a todo momento somos produtores e consumidores de conteúdo, que são mediados através dessa rede. A internet e as mídias sociais digitais alteram a maneira como nos relacionamos com o mundo e com as pessoas, e altera também como nos relacionamos afetivamente e sexualmente. O presente artigo pretende refletir sobre o contexto atual de compartilhamento virtual de imagens sexuais (fotografias, vídeos, gifs, memes, montagens²) através de novas tecnologias da comunicação.

Desde 2013 conseguimos identificar, na mídia nacional e internacional, a utilização de termos como “pornografia de revanche”, “*revenge porn*”, “vingança pornô”, “exposição sexual na internet”, “caiu na rede”, “caiu na net”, “manda nudes”, entre outras, para descrever situações em que imagens de conteúdo sexual, produzidas em contextos de intimidade afetiva/sexual, e que a priori não são produzidas visando o lucro, são divulgadas e compartilhadas na rede mundial de computadores. São fotos e vídeos que registram situações de relacionamentos produzidas em um contexto privado e divulgadas em um ambiente público, a internet, através dos aparelhos tecnológicos e das mídias sociais digitais, que permitem a massificação e a viralização³ dessas imagens. Trata-se uma situação social específica, que envolve, dentre outros fatores, a produção “espontânea” por mulheres, ou por seus parceiros (homens), das imagens sexuais, e a divulgação não consentida, desejada ou prevista dessas imagens na internet, e a posterior consequência como fenômeno social que essa “exposição” na internet ocasiona para a vida das mulheres (principalmente).

Este artigo apresenta resultados da pesquisa para uma dissertação de mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea que abarca um levantamento de notícias que descrevem a divulgação das imagens sexuais por um período de 10 anos – de 2005 até o ano de 2014 – nos portais Folha de São Paulo, referente ao Grupo Folha, e o portal de notícias G1, do Grupo Globo de telecomunicações. Foram reunidas 395 notícias, que foram analisadas a partir do aporte teórico da comunicação, da semiótica e da antropologia. Nosso objetivo reside na compreensão dos modos como as notícias descrevem uma realidade social específica e como o jornalismo, entendido como prática que traduz uma realidade, participa nessa construção social (BERGER; LUCKMANN, 2003). Nesse caso, as notícias são propriedades intelectuais e estão presentes no processo de construção e subjetivação da realidade (MEDITSCH, 1992; BERGER; LUCKMANN, 2003).

² Gifs são fotografias animadas, que podem ou não conter mensagens de texto e que são compartilhadas nas redes sociais para o humor. O termo “même” é usado para descrever qualquer conteúdo que se espalha de maneira viralizada pela internet. O termo é uma referência ao conceito de mêmes, que se refere a uma teoria ampla de informações culturais criada por Richard Dawkins em 1976 no seu livro *The Selfish Gene*.

³ Viralização acontece quando uma informação na internet é compartilhada de forma descontrolada, tal como uma epidemia; e seu retorno a um estágio original, de desconhecimento, é impossível.

As análises apresentadas contemplam também as contribuições dos estudos sobre as relações de gênero e as sexualidades, fundamentais para compreendermos as estruturas sociais que continuam a perpetuar velhos parâmetros sobre como as pessoas devem se comportar e pensar de acordo com seu gênero, e de como a própria mídia se torna uma ferramenta para perpetuar essas normas sociais.

Notícias como constituidoras de categorias sociais: masculinidade, feminilidade, vulnerabilidade e estigma

Os quadros abaixo mostram o aumento progressivo das notícias ao longo dos anos, desde 2005 até 2015, como também as palavras-chaves que foram utilizadas para fazer as buscas que resultaram nesses dados. A descoberta e a escolha das palavras-chave foram feitas ao longo dos anos através de observações tanto nos meios midiáticos tradicionais, como nos meios midiáticos digitais como as mídias sociais, e até mesmo as interações pessoais da autora. Elas foram separadas por categorias e depois, a partir dessas categorias fizemos as análises referentes a cada categoria. Para o levantamento dessa pesquisa escolhemos os seguintes termos ou palavras-chave: “Sexting”, “Vingança Pornô”, “Revenge Porn”, “Pornografia vingança”, “Exposição Sexual Internet”, “Vídeos íntimos” e “Imagens íntimas”.

Esses termos específicos foram escolhidos com o intuito de abranger de forma representativa como a mídia descreve e traduz para o grande público a circulação social dessa ação social que é o compartilhamento de imagens sexuais de pessoas comuns.

FOLHA DE SÃO PAULO

2005	1
2006	0
2007	2
2008	4
2009	22
2010	6
2011	12
2012	24
2013	30
2014	39
TOTAL	140

TERMOS DA PESQUISA	
“Pornografia de vingança”	9
“Vingança pornô”	9
<i>Revenge porn</i>	9
<i>Sexting</i>	32
“Exposição sexual internet”	7
“Vídeos íntimos”	17
“Imagens íntimas”	57

G1

2007	1
2008	0
2009	8
2010	8
2011	8
2012	43
2013	64
2014	98
TOTAL	230

TERMOS DA PESQUISA	
“Vingança pornô”	4
“Pornografia vingança”	5
<i>Revenge Porn</i>	4
“Exposição sexual internet”	8
<i>Sexting</i>	21

“Imagens íntimas”	115
“Vídeos íntimos”	73

Em nosso levantamento separamos também os diversos tipos de editorias jornalísticas em que essa narrativa pode ser entendida como socialmente relevante, tendo noticiabilidade, como: páginas policiais, páginas de atualidades, páginas de entretenimento ou notícias de divulgação de pesquisas científicas.

Em nossa pesquisa, relacionando as palavras-chave ao que foi descrito nas notícias podemos conectar os termos escolhidos com narrativas já estabelecidas como: imagens íntimas e as narrativas policiais; imagens íntimas e mulheres “famosas”; imagens íntimas e adolescentes; imagens íntimas e uma relação com a pornografia infantil; imagens íntimas e sua relação com a chamada “vingança” dentro de relacionamentos amorosos e sexuais; e, por último, como a mídia reporta o vazamento dos nudes de homens.

Jean Langdon (1993), em artigo bastante pessoal e tocante, nos fala que as narrativas são sistemas simbólicos que expressam a percepção do mundo, dos acontecimentos e das relações sociais. É dessa forma que pensamos as notícias analisadas aqui neste trabalho. Elas são narrativas que são construídas para dar sentido a situações sociais que já acontecem mais ainda não tem classificação, não são nomeadas. As notícias não são somente filtros de uma realidade social, são também partes constituidoras dessa realidade (BERGER; LUCKMANN, 2003). As notícias são produzidas na medida que trazem conhecimento (MEDITSCH, 1992), sentido para o mundo. As categorias e narrativas cristalizam-se e participam da construção do sentido da realidade social.

Nessas análise percebemos um padrão bastante comum na forma como a mídia brasileira descreve o fenômeno da divulgação não consentida de imagens sexuais na internet, que é: pessoas que mantêm relações sexuais (de modo geral casal heterossexual) e o homem pede que as relações sexuais sejam gravadas, ou ainda, casal está conversando pelas mídias sociais, quando o homem também pede o vídeo ou a imagem íntima da mulher. Depois disso, o casal se separa por algum motivo, as imagens começam a ser compartilhadas na internet e a mulher sofre a pressão social⁴. A vítima procura os meios legais e jurídicos, sendo o principal deles a polícia, para fazer a denúncia, e a Justiça, para o processo. Abre-se uma investigação e a polícia entra em contato com o ex-companheiro da moça e, em seguida, o caso vai à julgamento e o rapaz pode ou não vir a ser condenado.

Quando as narrativas midiáticas comentam casos de vazamento ou de divulgação indevida⁵ e imagens íntimas de pessoas públicas, como atrizes, cantoras, atletas, políticos entre outros, nós percebemos uma preocupação com o acompanhamento de todas as etapas do caso policial, desde a denúncia até uma posterior condenação, mesmo que essa condenação demore alguns anos, o que faz com que essa cobertura não seja esquecida e se estenda ao longo dos anos, causando assim mais interesse público. Esses também são os casos onde as mulheres famosas “vitimadas” tem a oportunidade de falar abertamente sobre o ca-

⁴ Definimos que as imagens sexuais, no contexto deste trabalho, pertencem à esfera do erótico, e como este é entendido por Bataille (1987). Entende-se que essas imagens, quando foram produzidas, foram pensadas para pertencerem à esfera do privado, do deleite erótico. E mesmo que elas sejam experiências sexuais envoltas no “perigo dos prazeres” (GREGORI, 2014), o compartilhamento dessas imagens pode causar imprevistos danos às pessoas envolvidas.

⁵ A divulgação é indevida porque não foi previamente autorizada pelas pessoas que aparecem na foto, que na maioria das vezes são as mulheres.

so, pois elas são solicitadas pela mídia a se pronunciarem, o que dá a elas certa autonomia, além se servirem como exemplo de como as mulheres “comuns” devem se comportar caso algo parecido aconteça com elas. Advogados, promotores e delegados também aparecem como personagens frequentes dessas narrativas, como figuras que oferecem a possibilidade de justiça para com as mulheres, uma recuperação da “honra”.

Em notícias que abordam o tema das imagens íntimas e adolescentes, algumas matérias falam de vídeos filmando relações sexuais dentro de escolas e compartilhado entre os adolescentes e como os jovens utilizam as redes sociais para compartilhar esse tipo de conteúdo, e que esse é o maior perigo para os jovens na atualidade, principalmente as meninas e mulheres jovens. Nessas notícias, dificilmente as meninas tem a oportunidade de falar sobre sua situação, ao contrário dos pais, professores e policiais (figuras de autoridade). As notícias também falam de pesquisas científicas que atestam que os jovens compartilham mais imagens íntimas que as outras idades e que esse número de pessoas dessa idade adeptas a essa prática aumenta (apesar de que não podemos assumir isso como uma realidade, dado ao recorte das pesquisas e a ausência da metodologia para entendermos os dados). As matérias também se esforçam em construir narrativas que visam alertar aos responsáveis por crianças e adolescentes dos perigos da internet (que vão desde a exposição até as redes de pedofilia), e pedem para que os mesmos conversem com suas filhas jovens e as alertem a não produzir ou divulgar essas imagens com conteúdo íntimo.

Pudemos perceber ao longo das análises como certos estereótipos de gênero se tornam repetitivos e se mantem, como, por exemplo; as mulheres descritas como vítimas e os homens como os causadores dessa violência para como as mulheres. Por que também isso realmente acontece. Mesmo em diferentes notícias com diferentes palavras-chaves os papéis se mantêm. E pudemos perceber também como esses papéis performados pelos gêneros transitam e fluem nas disputas de poder representadas nessas narrativas (BUTLER, 2013; FOUCAULT, 1998). As mulheres famosas do cinema e da televisão tem dinheiro e podem pagar advogados e recorrer ao sistema judiciário⁶ para a recuperação da “honra” perdida; as jovens mulheres do interior do Piauí⁷ não possuem os mesmos recursos sociais e são condenadas ao suicídio para tentar recuperar essa “honra”.

Foucault (1997) fala que os “atos sexuais” são constantemente reatualizados ou ressignificados ao longo da história. Os discursos sobre a sexualidade gerem e inserem as sexualidades desviantes em sistemas de utilidade pública. No novo saber-poder da sexualidade, preocupou-se em regular a sexualidade de mulheres, crianças e desviantes sexuais, fazendo a sexualidade funcionar segundo “padrões de qualidade” designados especificamente para uma função social, que depende diretamente da época. No âmbito do dispositivo da sexualidade, “o sexo não se julga apenas, administra-se” (FOUCAULT, 1997, p. 27).

Os discursos que analisamos atuam como desdobramentos contemporâneos do dispositivo de sexualidade descrito por Foucault (1997), na medida em que se configuram como uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle dos corpos. O dispositivo de sexualidade está ligado à economia dos corpos, que são valorizados como objetos de saber (médico, psicológico, científico) e como elementos nas relações de poder (estado e família) (FOUCAULT,

⁶ <http://www1.folha.uol.com.br/tec/1203080-hacker-que-divulgou-fotos-de-scarlett-johansson-e-condenado-a-dez-anos-de-prisao.shtml>

⁷ <http://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2013/11/policia-investiga-morte-de-garota-que-teve-video-intimo-divulgado-no-piaui.html>

1997). Nas notícias que analisamos, que se referem principalmente a relacionamentos heterossexuais, percebemos uma continuidade da extensão dos poderes sobre os corpos, principalmente das mulheres que, quando aparecem na internet, se tornam mais “públicos”. Identificamos uma tentativa de controle da sexualidade feminina, que não pode “vazar”, não pode transbordar, tem que estar sempre contida nas “intimidades de casal” ou inexistente no imaginário popular social que afirma que “mulheres não gostam de sexo”. Os espaços de convivência social podem ser novos, mas as relações de poder atuantes não (MISKOLCI, 2011).

Esses mecanismos de poder são coercitivos e fazem parte da produção da subjetividade (FOUCAULT, 1997). Se por um lado, o sujeito é alvo de controles que lhe são exteriores, por outro lado, esse mesmo sujeito também é produto dessas relações de saber-poder. Essa explosão discursiva é parte de um complexo processo de aumento do controle sobre os indivíduos, controle não através da negação ou da proibição, mas através da produção do discurso. Pela incorporação de uma grade de definições sobre as possibilidades do que pode fazer em relação ao sexo é que se tem o poder sobre os indivíduos, atualizando dessa maneira o regime do poder-saber-prazer. É através desses discursos que todos nós modelamos as formas como construímos e conduzimos nossa corporeidade, e noções de desejo sexual e a nossa performatividade de gênero (BUTLER, 2013).

Humilhação, Vergonha e Violência: as narrativas midiáticas sobre imagens íntimas e seus efeitos sobre as mulheres

Como já dissemos, é através do discurso que constituímos e de certa forma nos “produzimos” como seres sociais e sexuais. Quando descreve as relações amorosas contemporâneas, Michael Bozon (2004) indica que a sexualidade que antes devia ser justificada no âmbito do parentesco se legitimou na maioria dos relacionamentos amorosos da atualidade. No entanto, o autor também indica uma tendência a associar o homem ao desejo e a mulher ao amor.

De acordo com Maria Filomena Gregori, os “tensores libidinais”, ou seja, aquilo que provoca o gatilho do desejo sexual, são resultantes da noção de que o desejo é feito daquilo que provoca, que incita e/ou que assinala a diferença. Para a autora, os marcadores sociais de diferença, tais como cor, gênero, idade ou classe, usados para identificar as relações de poder desiguais em discursos como o jurídico, por exemplo, são os mesmos que atuam na configuração daquilo que provoca o prazer. “As hierarquias, as normas e proibições formam o repertório para o erotismo, a partir de todo um esforço de transgressão” (GREGORI, 2014, p. 50).

Esses atos de produzir e enviar imagens íntimas remetem à criação desse “deleite erótico” que a autora fala, por que são situações relacionais envoltas em proibições e riscos. Dentro dessa perspectiva, segundo Gregori (2014), o modo como o consentimento é definido e operacionalizado socialmente faz referência direta ao seu elemento de contraste, que é a vulnerabilidade. Para a autora, que pensa esses conceitos em meio aos acordos sexuais preestabelecidos em situações específicas, como o sadomasoquismo, a definição de vulnerabilidade coloca ênfase nos marcadores sociais da diferença (raça, idade, situação socioeconômica, entre outros), como elementos que conduzem as pessoas à vulnerabilidade. No entanto, ainda de acordo com Gregori, esses mesmos elementos podem ser utilizados na criação dos jogos e do deleite erótico. Desta forma, dentro do con-

texto dos relacionamentos afetivos e sexuais heterossexuais, a mulher que aceita produzir imagens sexuais para o deleite erótico próprio e de seu parceiro, é a mesma que se mostra mais vulnerável dentro das relações de poder nas quais os relacionamentos amorosos contemporâneos se constituem. Dentro dessa perspectiva, as mulheres, como nossa pesquisa pelas narrativas midiáticas nos fez perceber, já são de antemão classificadas como vulneráveis nessas relações afetivas/amorosas/sexuais, pois as narrativas das notícias continuam mantendo os conceitos de masculinidade violenta e feminilidade frágil que já são difundidos nos nossos imaginários de significações sociais.

O gênero aparece como uma categoria classificatória, por meio da qual a mídia categoriza as mulheres como “vítimas” e os homens como “autores”, “suspeitos” ou “criminosos”. E não sem motivos muito relevantes, pois essa não é somente uma questão narrativa, já que os efeitos são muito concretos. São as mulheres que sofrem na pele, nas suas vidas diárias, pois são elas que trocam de emprego, escola, faculdade, cidade, estado, país e algumas vezes chegam a tirar a própria vida por conta dessas situações.

Percebemos que mulheres de uma idade mais elevada e de um nível socioeconômico maior conseguem visibilizar mais formas sociais, psicológicas e materiais de lidar com a exposição das imagens íntimas compartilhadas na internet. Garotas mais jovens e/ou mais pobres, se veem subjetivamente e diretamente atadas à divulgação das imagens, o que torna mais complexas as aparições públicas sem os sentimentos de “humilhação” e “vergonha”. Ou seja, essas garotas não encontram meios de se desassociar da imagem íntima que foi divulgada.

A maneira pela qual as mulheres são descritas as coloca como vítimas. A elas cabe a narrativa do “sofrimento” (GREGORI, 1993), por meio da qual compartilham os sentimentos de “vergonha” e de “humilhação” e sofrem do estigma social (GOFFMAN, 1988) e, salvo raras exceções, sofrem a agência de discursos exteriores, restando-lhes somente responder a esses estímulos.

O jornalismo e o trabalho do jornalista são uma das formas de construir e também de retroalimentar uma realidade social (BERGER; LUCKMANN, 2003). A autora Vera França (2012) argumenta que os espaços midiáticos podem atuar indicando uma “nova” realidade social (2012, p. 11). Com isso, o jornalismo incide diretamente na configuração e dinâmica da realidade de nossas vidas cotidianas e na forma da coexistência e atravessamento entre as múltiplas realidades que compõem o mundo das nossas vidas. Como parte da cultura, as diversas mídias participam na construção de práticas sociais a partir do nosso esquema historicamente transmitido de significações representadas em símbolos (GEERTZ, 2008). As notícias, como outras formas de narrativas, são ao mesmo tempo produtos de um determinado contexto e produtoras de significados sociais compartilhados. Os termos “sexting”, “pornografia de vingança”, “revenge porn” e “nudes”, entre outros, ganham significados através dos meios de comunicação.

Como já foi dito acima, são as mulheres que são obrigadas a transformar suas vidas cotidianas para tentar conviver com o estigma de serem mulheres consideradas “públicas”, pois seus corpos foram expostos publicamente para escrutínio. Em casos extremos, essa pressão é tão intensa e insuportável a ponto de levar ao suicídio. A divulgação dessas imagens íntimas é uma situação de violência que por vezes pode passar do simbólico tendo interferência no físico, praticada contra corpos específicos, corpos de mulheres ou corpos feminizados,

como o caso dos homens que se relacionam com homens⁸ e tem imagens viralizadas na rede. Os sentimentos de “vergonha”, “humilhação”, “medo” e “intimidade devastada” são associados às vivências femininas da divulgação não consentida de imagens íntimas. No entanto, os homens mostram “incômodo” e “indignação” com o vazamento das imagens (a menos que sejam homossexuais, o que os aproxima das vivências femininas). Mas a vida dos homens heterossexuais que são os personagens dessas notícias, não muda e, moralmente, não sentem vergonha de terem produzido as imagens, na realidade alguns sentem até “orgulho” pela possibilidade de demonstrar publicamente a “virilidade sexual”.

Segundo Illouz (2011), quando falamos de sentimentos e de afetos, nas ciências sociais, devemos nos lembrar que eles não são simplesmente características inatas dos seres humanos, mas sim redes de significados culturais e relações sociais inseparavelmente juntos. De acordo com a autora, os sentimentos organizam-se hierarquicamente, ordenando nossos arranjos morais e sociais. Quando falamos de afetos nas sociedades ocidentais, para ser um “homem de caráter”, seria exigido do indivíduo que demonstre “coragem”, “racionalidade fria” e “agressividade disciplinada”. Já a feminilidade, por outro lado, exigiria dos sujeitos “bondade”, “compaixão”, “sensibilidade” e “otimismo” (ILLOUZ, 2011, p. 10-110), sentimentos que de certa forma “combinam” com o que é descrito nas notícias analisadas.

Em todos os arranjos apresentado foram articulados diversos marcadores sociais da diferença, colocando em destaque as convenções eróticas nas quais esses tensores libidinais, classe, geração, estilo e raça eram na organização do desejo dos sujeitos. Dessa forma, o erotismo, visto da perspectiva de gênero, constitui prazer e perigo (VANICE, 1984) para expressões não normativas da sexualidade. As narrativas das imagens sexuais compartilhadas se configuram dentro dos contextos de violência nessas interações afetivas/amorosas/sexuais heterossexuais, a partir dos modelos de masculinidades e feminilidades já pré-estabelecidos.

A internet trouxe várias inovações no que podemos pensar a maneira a qual podemos nos comunicar com outros seres humanos, mas ao que se pensa sobre as novas tecnologias de comunicação de que seria possível uma mudança de paradigma sobre as representações de gênero e políticas sexuais ainda continuamos sob o guarda-chuva das velhas noções sobre como os gêneros devem pensar a si mesmos e seus comportamentos, principalmente os sexuais. Os velhos padrões de gênero continuam a ser repassados através das mídias, e a internet só se torna um espaço onde esses padrões podem circular de maneira mais rápida e abrangente, sendo compartilhada por milhares de pessoas. A grande “mudança” é que essa violência contra as mulheres se dissemina de forma incontrollável, o que deixa as mulheres em uma posição muito mais fragilizada, pois o esquecimento na internet é um benefício ao qual pouquíssimas pessoas têm acesso. Na nossa realidade contemporânea, a internet é mais um local de interação social onde as expressões de ódio e de violência contra as mulheres expostas encontram espaço e são utilizadas principalmente para a humilhação pública e vexação dessas mulheres que um dia ousaram fazer sexo, e foram registradas em fotos e vídeos.

⁸ <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/09/policia-investiga-suicidio-de-universitario-exposto-em-video-intimo-na-internet.html>

Recebido em 25 de outubro de 2018.
Aprovado em 25 de novembro de 2018.

Referências

- BATAILLE, George. *O erotismo*. Porto Alegre, LP&M, 1987.
- BERGER, L. Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado da sociologia do conhecimento*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.
- BOZON, Michel. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 2004.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000, p. 153-172.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.
- _____. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.
- CASTELLS, Manoel. *A sociedade em rede*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- FLAX, Jane. Pós-Modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992, p. 217-250.
- FRANÇA, Vera. O acontecimento e a mídia. *Galáxia online*. São Paulo, n. 24, 2012, p. 10-21.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro, Graal, 1997.
- FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre, Editora Sulina, 2011.
- FREITAS SILVA, Natanael de. Historicizando as Masculinidades: Considerações e Apontamentos à Luz de Richard Miskolci e Albuquerque Júnior. *História, Histórias: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*. Brasília, UnB, n. 5, 2015, p. 7-22.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1988.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.
- _____. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. *Cadernos Pagu*. Campinas, Unicamp, n. 24, 2014, p. 47-74.
- GROSSI, Mirian. Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em Primeira mão*. Florianópolis, UFSC, 2004, n. 75, p. 1-37.
- ILLOUZ, E. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Katz Editores, 2009.
- _____. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre, Editora Sulina, 2013.

LANGDON, E. Jean. “O dito e o não-dito”: reflexão sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, UFRJ, v. 1, n. 1, 1993, p. 155-158.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, 2002, v. 17, n. 49, p. 11-29.

MARCUS, George E. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*. 2001, p. 111-127.

MEDITSCH, Eduardo. *O conhecimento do jornalismo*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1992.

MISKOLCI, Richard. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: *Olhares plúrais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia*. Marília, Cultura Acadêmica Ed, 2012.

_____. Discreto e fora do meio. Notas sobre a visibilidade sexual contemporânea. *Cadernos Pagu*. Campinas, Unicamp, n. 44, 2015, p. 61-90.

_____. Novas Conexões: notas teórico-metodológicas para pesquisas sobre o uso de mídias digitais. *Cronos – Revista do Programa de Pós-Graduação da UFRN*. Natal, UFRN, v. 12, 2011, p. 9-22.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, P.; SCHNEIDER, B. (orgs.). *Social perspectives in lesbian and gay studies*. London, Routledge, 1998, p. 100-133.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, UFRGS, vol. 20, n. 2, 1995, p. 71-99.

“Aqui a gente planta em família”: notas sobre a relação entre família e a lavoura de soja em assentamentos rurais do meio norte de Mato Grosso

*Cristiano Desconsi*¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre a relação entre família e exploração agrícola em assentamentos do meio norte do Mato Grosso. A reflexão baseia-se em dados etnográficos obtidos em assentamentos rurais entre 2008 e 2014 cujas terras estão, atualmente, totalmente ocupadas por lavouras de soja, não se diferindo, do ponto de vista da ocupação física do espaço, das grandes explorações agrícolas. Inspirando-se na noção de “rede”, descreve-se um caso concreto a fim de demonstrar como os assentados ativam os familiares e, por vezes, os vizinhos para plantar soja e, por meio destes, mobilizam (ou tentam mobilizar) os recursos necessários para tal, produzindo e reproduzindo obrigações entre si. Por essa via, tanto se definem aproximações e distanciamentos entre membros “da família”, bem como se constituem composições de áreas para implantar lavouras, transcendendo os limites do lote individual, além de estabelecer, manter ou alterar hierarquias sociais entre os envolvidos.

Palavras-chave: família, redes, soja, assentamentos rurais.

¹ Doutor em Ciências Humanas, especialidade Antropologia (PPGSA/UFRJ).

“Here we plant in the family”:

notes on the relationship between family and soybean farming in rural settlements in the north of Mato Grosso

Abstract: This paper aims to reflect on the relation between family and agricultural exploitation in settlements in the mid-north of the Brazilian state of Mato Grosso. The reflection is based on ethnographic data obtained in rural settlements between 2008 and 2014 whose land is currently fully occupied by soybean crops, hence not differing, from the standpoint of physical occupation of space, from large agricultural enterprises. Inspired on the notion of “networking,” a real-life case is described in order to demonstrate how settlers activate family members and, at times, their neighbors to plant soybean, and through those they mobilize (or attempt to do so) the resources required to that end, producing and reproducing obligations among themselves. Through this pathway, both approximation and distancing among members “of the family” are defined, as well as areas are composed to implement crops, transcending the limits of the individual plot, besides establishing, maintaining, or changing social hierarchies among those involved.

Keywords: family, networks, soybean, rural settlements.

"Aquí nosotros plantamos en familia":

notas sobre la relación entre la familia y el cultivo de soja en asentamientos rurales del medio norte de Mato Grosso

Resúmen: Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la relación entre familia y explotación agrícola en asentamientos del medio norte de Mato Grosso. La reflexión se basa en datos etnográficos de los asentamientos rurales entre 2008 y 2014 cuya tierra actualmente está totalmente ocupada por cultivos de soja, que no se aparta desde el punto de vista de la ocupación física del espacio, las grandes explotaciones. Inspirado por el concepto de "red", describe un caso con el fin de demostrar cómo los campesinos permiten a los miembros de la familia y, a veces los vecinos para plantar soja y, a través de ellos, movilizar (o tratar de movilizar los recursos) necesarios para ello, produciendo y reproduciendo obligaciones entre sí. De esta manera, ambos se definen las similitudes y diferencias entre los miembros de la "familia" y constituyen áreas de composiciones para desplegar los cultivos, más allá de los límites del lote individual, y para establecer, mantener o cambiar las jerarquías sociales entre las partes interesadas.

Palabras clave: familia, redes, soja, asentamientos rurales.

Uma área de expansão agrícola no meio norte mato-grossense

O Brasil alcançou, nos últimos 10 anos, a segunda posição no ranking mundial na produção de soja. Isso ocorreu não só devido ao aumento da produtividade, mas também pela expansão das lavouras mecanizadas sobre novas áreas do Cerrado brasileiro incentivadas por inúmeras políticas de Estado (HEREDIA et. al., 2010; WESZ Jr., 2014). O meio norte do Mato Grosso é uma das áreas que contribuiu muito para alcançar essa posição, especialmente após a década de 1990, quando viveu o grande *boom* de expansão das lavouras de soja e milho (DESCONSI, 2011; ALMEIDA, 2013). Conforme expunham vários estudos, e não é difícil confirmar em campo, a “lavoura” é desenvolvida predominantemente em grandes explorações agrícolas (FERNANDEZ, 2007). Todavia, chama atenção a existência de inúmeros projetos de assentamentos de Reforma Agrária criados a partir de meados da década de 1990², sobre os quais parece haver poucos estudos qualitativos, diante do destaque dado pelos pesquisadores e imprensa às grandes explorações agrícolas. Compreender de forma qualitativa as relações sociais que se construíram nesses assentamentos rurais, de forma particular, como se dá o envolvimento dos assentados³ com a produção de soja, foi o que nos motivou a realizar trabalho de campo em 2013 e 2014, do qual extraímos o material para essa reflexão⁴.

Os assentamentos do meio norte do Mato Grosso foram criados, em sua maioria, entre 1995-2004, sobre as “chapadas”⁵ mais afastadas dos povoamentos e dos principais eixos rodoviários – como a BR-163 – existentes nessa época. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) promoveu a desapropriação de imóveis cujos proprietários, em sua maioria, mantinham suas terras como reserva de valor em áreas de baixa densidade demográfica⁶. Nesse período, estavam em andamento inúmeros conflitos fundiários nas áreas mais ao sul do estado (MORENO, 2007), onde também se situavam a maior parte dos acampamentos e ocupações de terra. Tais acampamentos eram constituídos de

² Segundo dados do INCRA, entre 1992 e 2003, foram criados 38 projetos, com 8.080 parcelas, totalizando 554 mil hectares na abrangência de municípios do meio norte do Mato Grosso (considerando 14 municípios).

³ Assentado é o termo utilizado para designar aqueles agentes que integram um projeto de assentamento de reforma agrária pelo Incra. É com esse significado que essa categoria aparece neste texto. Evidentemente, em situações específicas, essa categoria ganha sentidos políticos, sobretudo, quando posta em oposição às fazendas ou aos produtores. Porém esses sentidos não são examinados nos limites deste artigo.

⁴ A reflexão desse artigo, integra a pesquisa de tese vinculada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), intitulada “O controle da lavoura: a construção de relações sociais e a produção de soja em assentamentos rurais do meio norte de Mato Grosso (Brasil). A definição dessa área do estudo, possui relação com investimentos em pesquisa anteriores quando o autor participou do projeto “Sociedade e Economia do Agronegócio: um estudo exploratório”, sendo, portanto, um desdobramento desta. Para mais sobre os resultados desse projeto ver <http://campohoje.net.br/>

⁵ Denominam-se como “chapadas” as terras localizadas numa extensa faixa central que atravessa o estado do Mato Grosso de leste a oeste. Caracterizam-se por serem áreas planas ou levemente onduladas, onde predominava a vegetação típica do Cerrado e pelos solos que apresentam baixa fertilidade natural. A partir dos anos 1980, passaram a ser muito valorizadas para a implantação da agricultura mecanizada de produtos como arroz, soja, milho e algodão. Os assentamentos que nos referimos neste trabalho localizam-se em terras com essas características.

⁶ Os processos de expulsão de populações nativas que habitavam essas terras parecem ter ocorrido com intensidade nas décadas de 1960 a 1970 (MORENO, 2007).

indivíduos e grupos deslocados de outras regiões do país e do próprio Mato Grosso, e foi deles que saíram a maioria dos assentados que integraram os assentamentos situados no meio norte do estado. Não por acaso, é comum uso de categorias associadas aos seus locais de origem – “gaúchos”, “cuiabanos” – ou o local de acampamento – “turma de Nobres”, “turma da Pedra Preta”, “turma da baixada cuiabana” – para classificar os assentados (DESCONSI, 2015), os quais, mais do que designar a própria origem, carregam determinados atributos sociais que os distinguem (HEREDIA; PALMEIRA, 2009). Entre os assentados que exploram a produção de soja predominam aqueles do sul do Brasil⁷ que se envolveram em processos de luta pela terra em Mato Grosso.

Ao circular pelas terras da região, é difícil distinguir na paisagem as terras das grandes explorações agrícolas – “as fazendas” – e as terras ocupadas por assentamentos rurais. Quem imagina assentamentos, com uma paisagem formada por casas rodeadas por árvores, criação de pequenos animais, existência de muita movimentação de pessoas ou mesmo uma maior diversidade nos cultivos dispostos nas terras, surpreende-se ao observar que tal cenário se apresenta como marginal na maioria dos 10 assentamentos que conhecemos localizados nos municípios de Sorriso, Nova Ubiratã, Ipiranga do Norte, Itanhangá e Tabaporã. Nos sete assentamentos localizados no município de Ipiranga do Norte, que totalizam aproximadamente 54 mil hectares, a soja ocupa aproximadamente 49 mil hectares, ou seja, mais de 85% do total segundo os dados da própria Secretaria Municipal da Agricultura. O mesmo se repete em assentamentos do município de Sorriso (Santa Rosa II), Nova Ubiratã (Piratininga) e Itanhangá (Itanhangá), os quais a soja alcança entre 80 a 90% de todas as terras, segundo os dados obtidos em campo.

Sem um exame aprofundado, rapidamente, o pesquisador é levado a pressupor que a presença de soja em assentamentos rurais é produto da concentração fundiária (estabelecida por meio da posse ou pelo uso da terra), na qual os fazendeiros, empresários ou produtores da região estariam se apropriando das terras dos assentados. Sem desconsiderar a existência de tais situações, verifica-se a existência de assentados envolvidos com a produção de soja, cuja soma das diversas áreas variavam entre 70 a 300 hectares em uma região onde a média dos estabelecimentos é de 1.150 hectares, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e onde representantes das instituições patronais afirmam que são necessários pelo menos 1.000 hectares para a “viabilidade econômica” desse tipo de produção⁸. Por ser um tipo de produto característico de grandes explorações agrícolas, como poderíamos compreendê-lo nas áreas dos assentamentos? As pistas que seguimos para examinar tais especificidades vieram de relatos muito comuns entre os assentados: “aqui a gente planta em família”, que nos indicaram a relevância de mapear e compreender a construção de arranjos no entorno desse tipo de lavoura comercial⁹.

⁷ Outros estudos que se dedicaram ao estudo dos produtores de soja em Mato Grosso também observaram a predominância daqueles oriundos do sul do Brasil, geralmente designados como “gaúchos” (FERNANDEZ, 2007; DESCONSI, 2011; ALMEIDA, 2013).

⁸ Em diversas entrevistas com produtores de Sorriso, eles indicavam que a produção de soja só era viável economicamente em unidades com tamanho mínimo de 800 a 1.000 hectares. Esse mesmo parâmetro pode ser encontrado na literatura agrônoma que fala em unidades mínimas de 1.000 hectares para essa região do Mato Grosso. No entanto, na área de pesquisa, encontram-se diversos casos de produtores que plantavam soja em áreas inferiores a 350 hectares, em alguns casos específicos, até 70 hectares.

⁹ Há uma vasta literatura antropológica sobre o campesinato que dedicou atenção à relação entre família e a exploração agrícola. O primeiro aspecto destacado pela literatura é a consideração que tais atividades produtivas ou econômicas estão subordinadas às relações sociais, especialmente de parentesco, e não o inverso (THOMAS; ZNANIECKI, 1918; ARENSBERG; KIMBALL, 1968; BOURDIEU, 1977; entre outros). Nessa direção, parte da literatura sobre campesinato identificou a interdependência entre família, trabalho e a terra (HEREDIA, 1979; GARCIA Jr, 1983; entre outros).

Fazer menção à “família”, para a maioria dos assentados, significa tratar dos vínculos estabelecidos entre diversos indivíduos a partir de relações de aliança – formado a partir dos casamentos – e filiação – menção aos pais e filhos (as) e/ou irmãos (ãs). Quando se tratam de casais jovens, geralmente, falar de família significa falar da família “do lado dele” ou “do lado dela”, por vezes, agregando os cunhados (as). Já para os casais “mais velhos”, falar de família é fazer menção aos filhos (as) e, eventualmente, netos (as) e dar menor peso aos irmãos e irmãs. Raramente, o significado de família aparece associado somente a um casal e seus filhos, quando ainda jovens, embora haja menção à “casa”, que, mais que a própria ideia de propriedade, demarca a existência de um novo grupo doméstico¹⁰. O casamento implica em construir uma residência, nem sempre associada a uma parcela de terra individual, pois isso depende das condições objetivas para tal.

Para fins da análise proposta neste artigo, faz-se uso dessa noção nativa de família que implica examiná-la como um agrupamento social concreto e dinâmico, que se aproxima muito da noção de família exposta no clássico estudo de Thomas e Znaniecki, (1918). Mas, ao citar tal semelhança, é fundamental observar outra contribuição dos autores, inédita para a época, que se refere à importância das interações entre membros de uma família ou, dito de outra forma, a dimensão do cotidiano, perspectiva que foi aprimorada nas décadas recentes por diversos autores/as. Entre eles/as está Gessat-Anstett (2001, p. 124), que utiliza a noção analítica de “rede” entendendo-a como composta de “relações entre indivíduos e grupos num suporte específico (econômico, parental, afetivo)”. Isso implica em formas específicas de ativação dos parentes e de (re) produção de mecanismos de legitimação do que se entende por família nesse processo. Para ela, a “rede” trata-se de um agrupamento de parentesco que ganha forma não só por meio dos laços de filiação e aliança, mas também por meio das “trocas” de bens e de serviços. Entende-se assim que a autora estabeleceu uma dimensão observável, que permite ao pesquisador mapear a rede de refletir sobre a própria noção de família em contextos específicos.

A seguir, descreve-se o caso da família Denatti¹¹ de modo a demonstrar como se constitui uma “rede familiar” a partir da necessidade de mobilizar pessoas e recursos para “dar o suporte” da produção de soja em dois assentamentos do meio norte mato-grossense.

¹⁰ Fortes (1971), para fins analíticos, estabeleceu a distinção entre a noção de grupo doméstico (e seus ciclos) entendendo este como a unidade básica de reprodução social. Já a noção de família seria composta por um núcleo de duas gerações interligadas pelo princípio de filiação.

¹¹ Neste artigo utilizam-se nomes e sobrenomes fictícios para os participantes da pesquisa com o objetivo de preservar a identidade dos mesmos.

A família mobilizada para plantar

Os membros da família Denatti se dividiam entre as “terras novas”¹² do assentamento Mercedes e as “terras velhas” de Ipiranga do Norte (e a cidade do mesmo nome). As múltiplas articulações em forma de rede envolviam, de diferentes maneiras, mais de 30 pessoas, predominantemente familiares, como também se estendiam a alguns vizinhos e conhecidos e abrangiam o uso mais de dez lotes de terra.

Arno Denatti costumava se referir ao filho, dois genros e duas filhas, uma nora, seu irmão, cunhada e sobrinho como a “família” articulada nas lavouras de soja e arroz implantadas no assentamento Mercedes. Nesse ponto, é preciso observar que a família entra em cena ainda antes da chegada aos assentamentos, seja no ingresso conjunto de vários membros – pais e filhos (jovens), irmãos e/ou cunhados – no processo de luta pela terra em acampamentos e ocupações. Da mesma forma, outros tantos casos nos quais, após o ingresso de um membro da família nas terras do assentamento, abre-se caminho para o deslocamento de outros, tal como demonstrado em Desconsi (2011, p. 197-200). Dessa maneira, é comum encontrarmos nos assentamentos vários membros de uma família, que buscaram, por essas vias, estarem mais próximos um dos outros e, dessa forma, dispor de pessoas “com quem se pode contar”, e muitos deles vão ser mobilizados para constituir os recursos necessários para implantar as lavouras de soja no assentamento.

Na Figura 01, apresenta-se um extrato da genealogia com todos os indivíduos mapeados, distinguindo os membros que participavam ou não da exploração agrícola, segundo a percepção do assentado.

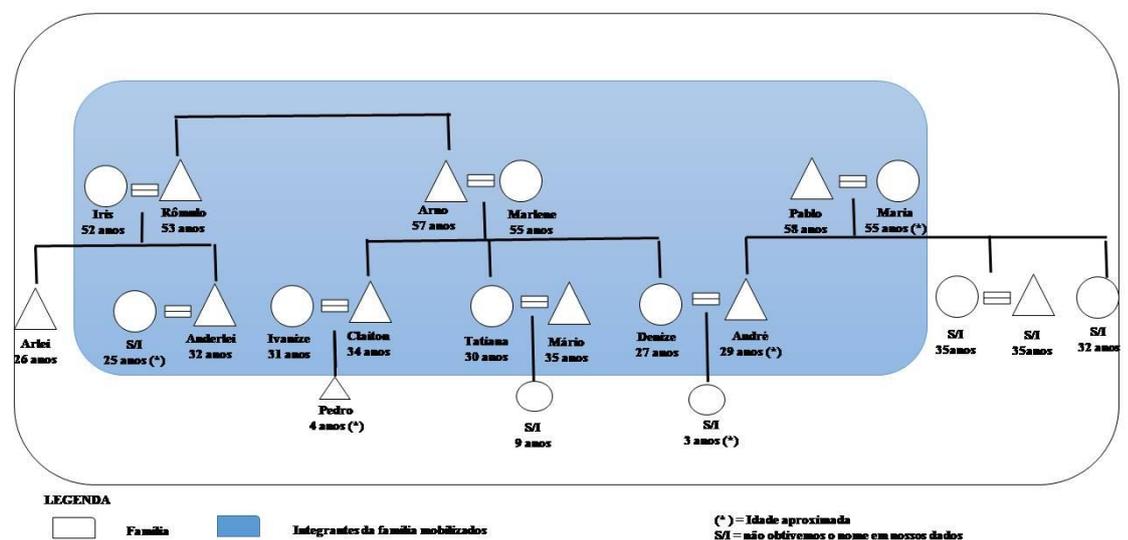


Fig. 1: Extrato da genealogia com identificação da rede de suporte no interior da rede familiar e respectivos integrantes. Fonte: dados obtidos pelo autor

¹² “Terras novas” eram áreas que estavam em processo de desmatamento e implantação dos primeiros anos de cultivos agrícolas comerciais de arroz e soja. Já o termo “terras velhas” se referia às áreas ocupadas por lavouras de soja e milho há pelo menos 10 anos. O contexto estudado apresentava assim determinados assentamentos considerados de “terras novas” – particularmente, o assentamento Mercedes pertencente ao município de Tabaporã/MT – e assentamentos situados em “terras velhas” – no caso, aqueles situados em Ipiranga do Norte/MT. De modo geral, o caso a ser descrito nas páginas seguintes atravessava esses dois espaços, o que implicava em dinâmicas próprias para atender a práticas de uso da terra e ao calendário anual distintos em cada uma delas.

A partir da Figura 01, é possível distinguir três faixas etárias entre os integrantes da rede familiar. A primeira constituída pelos “mais velhos”, com idade variando entre 50 a 65 anos. Seus filhos/as casados/as, “os mais novos”, formavam o segundo grupo etário com idades entre 24 a 35, cujos filhos/as não superavam os 10 anos de idade. Estes últimos, constituindo o terceiro grupo etário. As redes familiares que sustentavam as lavouras sobre as “terras novas”, com frequência, envolviam indivíduos da geração “mais velha” e da geração “mais nova” e eram estabelecidas, geralmente, a partir do pai e um filho.

Nesse caso, vê-se a mobilização de sete grupos domésticos, todos integrantes da rede familiar. Isoladamente, cada um deles, a priori, contava com recursos insuficientes para desencadear a exploração agrícola a partir da lavoura de soja. A amplitude da rede coincidiu com uma dinâmica mais ampla de crescimento das terras ocupadas pela soja no assentamento Mercedes, intensificada a partir de 2008, quando uma firma regional compradora de soja se instalou na área. Foi a partir desse momento que foram fortalecidos múltiplos acordos entre familiares e não familiares, visando acompanhar o ritmo de transformação das terras e criar as condições para plantar soja.

Na Figura 1, observa-se que todos/as os/as filho/as e genros de Arno estavam envolvidos, em diferentes níveis, na exploração agrícola, ainda que, como demonstraremos adiante, isso nem sempre foi assim. O mesmo não se pode dizer de Rômulo e Pablo, que possuíam cada qual somente um filho (casado) integrado à exploração agrícola. Não estavam incluídos, segundo seus relatos, o segundo filho de Rômulo e as filhas (e genros) de Pablo. Entretanto, isso não significa que estes não pudessem ser mobilizados para a exploração agrícola em algum momento. Em 2013, por exemplo, o filho de Rômulo que residia na Espanha deslocou-se para o assentamento atendendo ao pedido dos pais. As informações coletadas sugerem que o “chamamento” do filho objetivou, de um lado, tê-lo mais próximo dos demais membros da família e, de outro lado, integrá-lo à exploração agrícola, observando as possibilidades de ampliação das terras em uso no assentamento. Contudo, a experiência durou pouco, e ele retornou para o exterior. O exemplo do “chamamento” serve para considerar que a necessidade de pessoas para o trabalho (e para mobilizar outros recursos), vinculadas às possibilidades de ampliação das terras em uso, poderia “abrir espaço” para outros membros “da família” serem mobilizados na rede, mesmo que estivessem, oportunamente, residindo em locais distantes¹³.

Também foi a partir do *boom* da soja no assentamento, por exemplo, que os dois genros de Arno passaram a fazer parte da rede mobilizada no entorno da lavoura. Em 2011, Mário (1º genro) acordou com o sogro Arno que cederia “seu nome”¹⁴ para fins de registro do lote no assentamento Mercedes junto ao Incra. Embora o registro proporcionasse direito à posse do lote, entre eles, isso não era compreendido nesses termos, visto que nem Mário nem os demais membros da família o reconheciam como detentor da posse. Contudo, esse dispositivo foi o primeiro passo para integrá-lo na exploração agrícola, contribuindo com o sogro e o cunhado (Claiton). Mário trabalhava durante todos os dias da semana na sua revenda agropecuária em Ipiranga do Norte. Mesmo assim, de forma frequente, fazia o deslocamento de mais de 140 km até o assentamento Mercedes, levando

¹³ Para saber mais sobre o “chamamento” de familiares, antigos vizinhos e conhecidos como uma das dimensões da migração para o Mato Grosso, ver Desconsi (2011, p. 197-200).

¹⁴ Nesse caso em particular, trata-se do “nome” não como pessoal moral associado ao “nome de família”, por exemplo, mas como um “objeto” inalienável que pertence ao indivíduo ou rede familiar, que era “emprestado”, “trocado” e tinha usos variados para fins de registros oficiais.

suprimentos (alimentos, peças para as máquinas etc.), apoiando o sogro nas tarefas associadas à abertura de áreas¹⁵. Também possuía participação em algumas transações comerciais que, embora fossem registradas em “seu nome”, estavam sobre o controle do sogro e o cunhado.

Mário passou a participar da exploração agrícola depois de cinco anos do casamento, quando houve a necessidade de mais recursos para dar conta da abertura e implantação de lavouras nas “terras novas”. Entretanto, essa participação deve ser entendida em relação a manifestações de apoios anteriores, não associados às lavouras, mas que são relevantes para explicar a obrigação para com o sogro e o cunhado. Falamos, de modo particular, sobre a articulação que viabilizou o estudo de Tatiana (esposa de Mário):

Ela [filha] estava em Cuiabá, na faculdade. (...) a gente conseguiu, porque eu ajudei, o genro também, foi muita dificuldade, porque eles têm uma filha de nove anos praticamente. Ela ficou quatro a cinco anos só com nós, com a minha esposa e ela vinha uma vez ou duas por mês pra cá. Mas agora esse genro está dando suporte lá na Mercedes, porque estava precisando lá que está no forte (Arno, assentado de Ipiranga do Norte, 21/10/2013).

Para Mário, a obrigação de atender ao chamado do sogro não se devia somente ao laço instaurado pelo casamento com a filha, mas ao apoio concreto no cuidado com a sua filha pequena durante a ausência da esposa. Essa se constituía como uma espécie de dívida, que estabelecia o compromisso de retribuição, o que só tomou forma a partir de sua inserção na exploração agrícola. Nas “terras novas”, em regra, os investimentos eram maiores que as colheitas obtidas, reduzindo as possíveis sobras. De qualquer modo, Mário não integraria a eventual divisão das mesmas, o que nos leva a supor que sua contribuição na exploração agrícola estava subordinada ao sogro e ao cunhado, sendo uma forma de retribuição de um “suporte” anterior dado pela rede familiar.

Na mobilização da família para plantar, André (2º genro), também entrou em cena. Este, diferente de Mário, era um assentado que, desde 2002, estava envolvido na exploração agrícola junto ao pai e vizinhos no assentamento Mercedes. Na busca por ampliar suas terras, em 2012, André e seu pai (Pablo) adquiriram um lote de 55 hectares de “terra bruta”¹⁶, para ser agregado aos outros dois que já possuíam. No entanto, ao investirem na compra do lote, faltou-lhes recursos para, posteriormente, “abrir a terra” e, por isso, ele “deu a terra”¹⁷ para que o sogro e o cunhado explorassem por um período de oito anos.

A cessão da terra para o sogro exprimia um desejo de manter o uso da terra “na família”. Entretanto, somente “ser da família” (sogro, cunhado, por exemplo) não seria suficiente para confiar a terra se não creditasse a eles a capacidade de implantar lavouras. Por isso, a opção pelo sogro também observou as suas experiências recentes na exploração da terra¹⁸, suas condições materiais

¹⁵ “Abertura de áreas” significa um conjunto de tarefas relacionadas à eliminação da vegetação nativa do Cerrado, sobretudo, o desmatamento, a sistematização da área e a correção química do solo.

¹⁶ Área de terra com vegetação natural típica do Cerrado.

¹⁷ É importante esclarecer que quando a terra é mencionada como objeto de troca, por vezes, associado ao termo “dar”, isso talvez se aproxime mais ao “emprestar”, ou ao “dar para uso”, não entregar a posse, visto que o termo carrega o sentido de uma doação, parte da troca de algo não alienável, de uma coisa que, mesmo dada, não está separada do seu doador. “Dar” ou “passar a terra” para que outro faça uso como se fosse sua e, assim, possa, em última instância, não só obter boas colheitas dessa terra, mas contribuir para melhorá-la ao longo do tempo (BOURDIEU, 1977; GODELIER, 2001; DUFY; WEBER F., 2007). Para essa atribuição estabelecer uma relação de troca para uso, sugere também que essa troca seja feita com alguém com a qual o detentor da área de terra acredite que tenha condições de exercer essa tarefa.

¹⁸ Diversos trabalhos identificaram em comunidades camponesas normas do grupo que visavam evitar que a terra caísse em mãos de estranhos. Para exemplificar, nos estudos de Bourdieu na Argélia, ele assim se refere: “evitar que a terra caia na mão de uma família estrangeira é um dever. A terra deve estar em mão daqueles que trabalham nela” (BOURDIEU, 1977, p. 35, tradução nossa).

(tratores e implementos, dinheiro) e outros “capitais”¹⁹ (relacionamento com as firmas e os bancos) a serem mobilizados para o empreendimento da lavoura. Sem dispor dessas condições, essa terra poderia, como efetivamente ocorria em muitos casos, ser confiada a não familiares que demonstrassem tais condições.

Isso se confirma quando examinamos a situação de dois vizinhos que foram mobilizados nessa rede, particularmente por Pablo e André. Os vizinhos – pai e filho – possuíam cada qual um lote de terra e sua força de trabalho, ou seja, recursos insuficientes para instaurar o processo conversão das terras em lavouras; com efeito, procuraram Pablo e André, que possuíam o conjunto das condições necessárias para fazê-lo. Na parceria, os vizinhos cederam a terra para os mesmos “abrir e plantar” por um período de oito anos. Estes, por sua vez, seriam encarregados de arcar com todas as despesas referentes à abertura (combustível, calcário, pagamento de empreitada na catação de raízes, entre outros), enquanto que os vizinhos passariam a trabalhar para os mesmos.

Observa-se que Pablo e André passaram a fazer uso da terra dos vizinhos, e não do próprio lote – “da família” – o qual havia sido repassado para o sogro. O que está em jogo aqui é a possibilidade de incorporar a terra dos vizinhos na composição de terras em uso pela rede familiar de forma duradoura e, de forma complementar, contar o trabalho dele para tocar a exploração agrícola. Se o Pablo e o André optassem em fazer uso de seus dois lotes, não teriam condições financeiras para tocar um terceiro lote, e isso exigiria que André estivesse o tempo todo nas tarefas agrícolas das “terras novas”. Nesse sentido, a estratégia de ceder o lote para o sogro e, paralelamente, fazer a “parceria” com o vizinho permitiu que André e a esposa se mudassem para a cidade de Ipiranga do Norte em 2012, onde ambos começaram a trabalhar em firmas, de onde tiravam seu sustento e economizavam algum valor para investir nas “terras novas”. Já a sua articulação com o sogro e o cunhado garantia que o trabalho de “melhorar a terra” fosse feito para alguém “da família”, atribuição que tinha como retribuição a possibilidade de utilizar a terra também por oito anos.

Dentre os vários indivíduos acionados estavam irmãos e sobrinhos de Arno com os quais costumavam “trocar serviço” para executar as tarefas do calendário agrícola. Nas proximidades de suas terras, estavam seu irmão Rômulo, 52 anos, casado com Iris, 53 anos, e mais Anderlei (1º filho), 32 anos, casado e com um filho pequeno. Pai e filho possuíam dois lotes, adquiridos em 2004, quando migraram diretamente de Santa Helena/PR. Além de seus lotes, eles trabalhavam outros dois lotes de “antigos vizinhos” – também pai e filho – que não residiam na região. Nesses lotes, Rômulo e Anderlei se encarregavam da abertura das áreas, do cultivo do arroz e da soja e do manejo do gado. O manejo dos animais lhes dava direito à parte dos bezerros nascidos a cada ano, os quais eram criados nas pastagens implantadas nas terras dos “antigos vizinhos”. Nas lavouras de arroz e soja, de maneira um pouco diferente, Rômulo e Anderlei entravam com o trabalho físico e mecanizado (com dois tratores e implementos). Os “antigos vizinhos” disponibilizavam dinheiro para as despesas com combustível, adubos, sementes e, por fim, no caso específico da soja, encarregavam-se da colheita e transporte com suas máquinas e caminhões. Estes, embora residissem no Paraná, todos os anos, na época da colheita de soja, eles faziam jornadas de mais de 30 dias “prestando serviço” de colheita com suas máquinas em terras mato-grossenses. Em suma, as articulações de Rômulo e o filho com os “antigos vizinhos” permitiam aos primeiros disporem de mais terras para realizar a exploração agrícola e para os segundos as condições para que pudessem investir

¹⁹ Conforme noção de “capital” de Bourdieu (2009).

Para dispor desse conjunto de recursos, os assentados mobilizavam membros da família, vizinhos e conhecidos para lidar com a lavoura. Um assentado poderia mobilizar uma gama muito variada de relações, embora houvesse preferência em constituir redes que envolvam membros da família.

Todavia, nem todos os assentados possuíam membros da família nos assentamentos ou proximidades para mobilizar. Nesses casos, havia uma maior tendência para a construção de acordos com vizinhos ou mesmo fazendeiros do entorno dos assentamentos. Em outras situações, os assentados possuíam “família grande” no assentamento, mas não possuíam recursos para além da capacidade física de trabalho e do lote de terra, como máquinas, dinheiro e relacionamento com as firmas. Ainda que o maior número de membros adultos significasse maior capacidade de trabalho, era necessário converter este em outras modalidades de recursos, condição nem sempre possível. Esse aspecto é relevante para entender tanto quais indivíduos são chamados para integrar o “suporte” associado às lavouras de soja como quais assentados participam e quais não ou, ainda, como se dá essa participação do cultivo do produto predominante nas terras do meio norte mato-grossense. Dá-se preferência a quem é “da família”, mas é preciso que alguns dentre eles possuam determinados recursos materiais para materializar a implantação das lavouras.

Se entre os assentados era comum fazer referência às lavouras como sendo “tudo em família”²¹, isso não significava que essas lavouras pudessem, necessariamente, ser consideradas como empreendimentos coletivos ou individuais. Num primeiro momento, fica evidente que a menção à “família” entre os assentados, geralmente, dava destaque a determinados membros da “rede familiar” que estavam, de alguma maneira, articulados no entorno da exploração agrícola e a alguns dentre eles que detinham maior controle do processo produtivo, em detrimento de outros que, embora fossem “da família”, nem sempre eram lembrados. Num segundo momento, é preciso considerar as diferenças entre os indivíduos ou grupos domésticos, o que pode ser observado nas especificidades em que cada acordo foi construído entre os integrantes para compor a rede, tal como ilustrado no caso da seção anterior.

Sobre esse aspecto, aliás, a descrição também aponta entre os integrantes articulados na rede alguns indivíduos que dispunham de maior controle sobre as pessoas e as práticas associadas à exploração agrícola. Na rede em análise, o controle sobre os diversos integrantes gravitava em torno de alguns “núcleos” compostos por um pai (“mais velho”) e por um filho (“mais novo”) sendo: Arno e Claiton; Rômulo e Anderlei; Pablo e André. A partir desses três pares é que se formaram as diversas articulações apresentadas da Figura 02. Eram eles que eram classificados como “os que plantavam” em relação aos demais integrantes da rede familiar (irmãos, irmãs, cunhados, sogros) ou ainda “parceiros” vizinhos “que davam suporte”. Quanto aos vizinhos, observa-se que, em alguns casos, eles também estavam mobilizados a partir de um pai e de um filho, contudo, quando postos em relação aos três núcleos mencionados, assumiam condição inferior, devido ao menor controle de recursos que possuíam, assim como a tomada de decisão sobre a condução da lavoura.

²¹ Mesmo que o trabalho em conjunto como uma característica constitutiva do que se entende por família camponesa (ARENSBERG; KIMBALL, 1968), isso não pressupõe que seja algo homogêneo ou realizado entre iguais. O estudo de Heredia (1979) que analisou a organização interna das “famílias” de pequenos produtores em outro universo social colocou em evidência várias distinções a partir de sexo, idade, número de filhos e fase do ciclo de vida dos membros, que contribuíam para manter e/ou estabelecer hierarquias entre os membros.

A rede apresentada na seção anterior, evidentemente, foi composta em um momento que as lavouras de soja ampliavam seu espaço no assentamento Mercedes. Isso sugere seu caráter flexível, podendo este ser apenas uma situação eventual. Entretanto, eram exatamente por meio dessa mobilização entre familiares e vizinhos que alguns assentados ampliavam as terras em uso – recurso essencial nessa modalidade de exploração agrícola – e buscavam estabelecer o controle sobre as lavouras para além de suas posses individuais, sem efetivamente utilizar a estratégia de adquirir novas terras. Nesse sentido, ainda que com modificações, seus integrantes objetivavam manter a mobilização dos integrantes entre si, de modo a torná-la duradoura, pois esse era o caminho para manter uma dada composição de terras em uso para implantar lavouras para além de seu lote individual. O sucesso ou não dessa pretensão dependia da habilidade de produzir obrigações (ou mesmo dívidas) atualizadas no cotidiano, por meio de trocas de bens e serviços associadas à exploração agrícola, primordialmente.

Se observarmos na Figura 02, vemos que cada grupo doméstico parece estar participando de forma direta da exploração agrícola em pelo menos três lotes de terra, o que significa uma composição de área entre 150 a 300 hectares de lavouras de soja, nesse contexto. Essa quantidade, segundo os assentados, constituía como um parâmetro próximo ao ideal, conforme relato de um assentado em referência à mobilização da família:

Para plantar, é preciso ter mais de um lote e ter a família grande ou vizinhos bons. Porque se vai ter uma máquina para colher, uma para plantar e outra para passar veneno, isso envolve quantos mil para pagar? Precisa quanto? Com esse mesmo maquinário, você faz 5 a 6 lotes, até 300, 400 hectares. Ou, no mínimo, planta do vizinho e de mais alguém. No caso do tio, é ele que planta na minha terra. Planta, cuida, passa veneno como se fosse dele (Jackson, assentado, 13/09/2008).

Refletir sobre a constituição de casos como este evoca certo cuidado na análise sobre a concentração de terra, que, na maioria dos estudos, baseia-se em categorias informadas pelo Estado, tais como “lote”, “estabelecimento rural”, “propriedade”, “arrendamento”, para dimensionar as unidades territoriais e sociais. Sem desconsiderá-las, parece pertinente tomá-las apenas como indicativos de processos que, necessariamente, devem ser complementadas pelo exame das práticas de uso da terra e dos agentes envolvidos no cultivo de soja. Sobre esse aspecto, o exame aqui apresentado aponta menos para uma delimitação de unidades territoriais a partir da oposição entre individual/coletivo e mais para o mapeamento de composições de áreas em uso para lavouras de soja, que também são composições sociais flexíveis (formadas por redes familiares e afins) atravessadas por uma multiplicidade de acordos e trocas que distinguem seus integrantes um dos outros. Estas só podem ser captadas a partir das formas de classificar dos próprios agentes envolvidos. Não se trata, por exemplo, de classificar a priori que a lavoura X pertence ao assentado A ou B, tão menos, em situação oposta, considerar que a lavoura é um empreendimento coletivo, no sentido de um todo homogêneo. Nesse sentido, a noção de rede, aqui inspirada em Gessat-Anstett (2001), parece contribuir para ao menos relativizar as classificações e evidenciar a complexidade existente na relação entre família e exploração agrícola, pelo menos no contexto dos assentamentos observados.

Por fim, a análise aqui apresentada procurou, refletir sobre as imbricações entre práticas econômicas e as relações sociais, particularmente das redes de parentesco, dos agentes envolvidos. Nesse sentido, acreditamos ter conseguido demonstrar a pertinência da relação entre família e exploração agrícola para

compreender a participação dos assentados na produção de soja e a própria predominância espacial das lavouras de soja nos assentamentos pesquisados. Cabe ressaltar que os dados etnográficos também apontam a existência de redes mobilizadas no entorno de lavouras de soja não restritas ao círculo do parentesco, mas construídas entre vizinhos e/ou envolvendo produtores e fazendeiros do entorno do assentamento, as quais não foram examinadas nos limites desse artigo e, por isso, se tornarão objeto de futuros trabalhos.

Recebido em 15 de dezembro de 2017.

Aprovado em 14 de agosto de 2018.

Referências

ALMEIDA, L. *Gaúchos, festas e negócios: o agronegócio da soja no meio norte do Mato Grosso*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação de Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2013.

ARENSBERG, C; KIMBALL, S. *Family and community in Ireland*. Harvard University Press, 1968.

BOURDIEU, Pierre. *Argélie 60: structures économiques et structures temporales*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.

BOURDIEU, P. *O senso prático*. Petrópolis/RJ, Ed. Vozes, 2009.

DESCONSI, C. *A marcha dos pequenos proprietários rurais: trajetórias de migrantes do sul do Brasil no Mato Grosso*. Rio de Janeiro, E-papers, Coleção Sociedade e Economia do Agronegócio vol. I, 2011.

DESCONSI, Cristiano. Famílias do sul do Brasil na luta pela terra em Mato Grosso. *Anais do XVII Congresso Brasileiro de Sociologia*, Porto Alegre/RS, 2015.

DUFY, C; WEBER, F. *L'ethnographie économique*, Paris La Découverte, 2007.

FERNANDEZ, A. J. C. *Do Cerrado à Amazônia: das estruturas sociais da economia da soja em Mato Grosso*, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural/UFRGS, 2007.

FORTES, M. Introduction. In: GOODY, Jack. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 1-14.

GESSAT-ANSTETT, É. “Du collectif au communautaire. À propos des réseaux familiaux dans la Russie post-soviétique”. *L'Homme*. EHESS. n° 157 janvier/mars, 2001, p.115-136.

GODELIER, M. O legado de Mauss. In: _____. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, p. 19-161.

HEREDIA, Beatriz, PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sérgio Pereira. Sociedade e Economia do “Agronegócio” no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n° 74, 2010, p. 159-196.

HEREDIA, B. A. *A morada da vida: trabalho familiar e pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

HEREDIA, B; PALMEIRA, M. Migrações em áreas de agronegócio. *Travessia Revista do Migrante*. São Paulo, nº 65, set-dez, 2009, p. 71-88.

MORENO, G. *Terra e poder em Mato Grosso: política e mecanismos de burla 1892-1992*. Cuiabá. EduUFMT, Entrelinhas, 2007.

THOMAS, W. I.; ZNANIECKI, F. *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston, Gohan Press, vol.1, 1918.

WESZ Jr., W. *O Mercado da soja e as relações de troca entre produtores rurais e empresas no sudoeste de Mato Grosso*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade/UFRRJ, 2014.

Cultura religiosa na Catagu(arte): apontamentos sobre a Festa de Santa Rita em Cataguases (MG)

Inácio Manoel Neves Frade da Cruz¹
Universidade do Estado de Minas Gerais

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a mais tradicional festa católica ocorrida na cidade de Cataguases – MG. A proposta realça aspectos históricos entremeados com a observação etnográfica dos festejos em homenagem a Santa Rita de Cássia. Tal perspectiva ensejou o olhar em direção ao fluxo contínuo de interações entre os indivíduos envolvidos nas comemorações e tem como plano de fundo a ideia de vocação cultural associada à construção da identidade cataguasense.

Palavras-chave: Festa de Santa Rita, Cataguases, vocação cultural.

¹ Professor titular da UEMG, Unidade Leopoldina.

Religious culture in Catagu(arte): notes about the feast of Santa Rita in Cataguases (MG)

Abstract: The goal of this article is to analyze the most traditional catholic feast happened in Cataguases's city - MG. The proposal enhance historic features intermingled with the ethnographic observation of the celebration in honour the Santa Rita de Cássia. Such perspective enabled the look toward the continuous flow of interactions between people involved in the celebrations and has as background the idea of cultural vocation associated with the construction of the cataguasense identity.

Keywords: Feast of Santa Rita, Cataguases, cultural vocation.

Cultura religiosa en Catagu(arte): notas sobre la fiesta de Santa Rita en Cataguases (MG)

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la más tradicional fiesta católica ocurrida en la ciudad de Cataguases - MG. La propuesta realza aspectos históricos entremezclados con la observación etnográfica de los festejos en homenaje a Santa Rita de Casia. Tal perspectiva dio la mirada hacia el flujo continuo de interacciones entre los individuos implicados en las conmemoraciones y tiene como fondo la idea de vocación cultural asociada a la construcción de la identidad cataguasense.

Palabras-clave: Fiesta de Santa Rita, Cataguases, vocación cultural.

Início com uma cena em movimento. Convido-os a imaginarem um homem correndo desesperadamente pelas ruas do centro da cidade e, em seguida, escalando a torre de uma igreja modernista na praça central da localidade. Um vigia do INPS gritando *pega ladrão* e o delinquente subindo, obstinadamente, pela estrutura de concreto. Na escalada, o sujeito se apoia apenas em cabos que ligam a haste de cobre do para-raios, do alto da cruz ao solo. Em suas costas, destaca-se a santificada imagem de Margherita Lotti, a Santa Rita. Em poucos minutos, esse *fora da lei* está livre de seus perseguidores. Alcançado o campanário, a quase quarenta metros do chão, mantém-se provisoriamente imune ao cerco da polícia. Sem aparentar a menor cerimônia, estabeleceu-se num dos signos religiosos mais consagrados: a cruz.

Desde a primeira hora da madrugada abraçado no para-raios, o transgressor viu o dia nascer sob um ângulo inusitado na modernista Cataguases, outrora município arquetípico do café². Já ao romper da aurora, uma enorme quantidade de pessoas começou a se acotovelar para observar o homem agarrado no cume da torre. Como um animal acuado, só se encorajou a descer por volta das nove horas. Nenhum policial ousaria mirar e atirar em direção à cruz naquela beata povoação da década de 70. Para derrubá-lo dali, talvez, só um peteleco da Santa Rita. Mas, não havia sido pela sua própria mão que o bandido, como um dublê do Homem-Aranha, conseguira a proeza de alcançar o cume da torre? A excentricidade da paisagem imprimiu uma emoção violenta na multidão aglomerada na Praça Santa Rita. O Diário Oficial do Município estimou que cinco mil pessoas presenciaram a cena do homem sentado na cruz e, algumas horas depois, sendo conduzido à Delegacia de Polícia pelo “implacável” Sargento Cunha.

Tão logo retornou ao solo, o meliante disparou a rezar, não sem antes repetir insistentemente a pergunta: “Como eu fui lá em cima, meu Deus?” Entendido como uma novela, o fato foi assim narrado pelo repórter do mais tradicional jornal local: “Lá de cima ele contemplava uma multidão sedenta de versões sobre o acontecimento. [...] Foi um romance espetacular. Os fotógrafos se movimentavam [...]” (Jornal Cataguases, 28/04/1974). A atividade jornalística é encerrada com um ensinamento cristão, desde sempre ratificado como uma marca daquela comunidade. Preocupada não apenas com o castigo, mas, especialmente, com a salvação, a pedagógica mensagem recomendava que o dito cujo “procure estudar seu gesto e que tudo sirva de exemplo para salvá-lo. Ele, filho de Deus tem todo o direito de errar e Deus existe para isso: salvar as almas perdidas no tempo” (Jornal Cataguases, 28/04/1974). Neste episódio, não há dúvida de que o sagrado e o

² O historiador norte-americano *Peter Louis Blasenheim* afirma que algumas cidades da Zona da Mata Mineira, tais como, Juiz de Fora, Leopoldina e Cataguases, têm sua história pontuada por um conjunto de elementos políticos e socioeconômicos que permitem designá-las como *Municípios Arquetípicos do Café*. Entre o final do século XIX e início do XX, a riqueza oriunda da produção e comércio cafeeiro ajudava a formatar uma sociedade acentuadamente desigual. Do ponto de vista cultural, essas localidades eram constituídas por uma elite ávida em investir parte de seu capital excedente em atividades artísticas que permitiam a recepção das novidades produzidas nas capitais.

profano entreolharam-se. A opção por se refugiar no topo de um dos símbolos mais agudamente sagrados para os adeptos do catolicismo, não seria uma hierofania às avessas? Para uma cidade que se arvora em reduto vanguardista, mais pós-autônomo (CANCLINI, 2012), impossível.

Ao profanar um ícone sagrado, o *outsider* semianalfabeto poderia perfeitamente ser enredado, em suas reflexões, pelo grupo de intelectuais cataguasenses que, assim como seus congêneres, já naquela época distinguiam a mais alta virtude nas posturas que atacam crenças estabelecidas. Porém, alheio aos atos que permeiam o iconoclasmo, seu propósito não era destruir materialmente o símbolo religioso, muito menos contestar sua legitimidade. Entre o desespero em relação ao iminente encarceramento e a confiança na infalibilidade dos poderes divinos da Igreja, vislumbrou um esconderijo em um objeto de devoção. É provável que o fugitivo acreditasse mais na proteção do vigário do que em protagonizar uma cena em que a mão do homem anula a transcendência das divindades, contribuindo para suprimir a santidade das religiões (LATOURE, 2008). O evento do ladrão que após um furto malsucedido se escondeu/mostrou na cruz da Igreja Matriz, é uma das muitas histórias que se entretecem na Praça Santa Rita, em Cataguases. Esse é o lugar onde se desenvolve anualmente a mais badalada celebração religiosa da cidade.

Balizado pela fluidez das fronteiras entre o sagrado e profano, o propósito deste texto é analisar os processos de patrimonialização da Festa de Santa Rita, tendo como pano de fundo uma suposta crença dos cataguasenses nas narrativas que evocam uma espécie de *mito da vocação cultural*, legitimado por seu conjunto arquitetônico modernista, pelo cinema Maureano e pela literatura, através da Revista Verde³. A festividade religiosa em homenagem a Santa Rita de Cássia, ao polarizar moradores de todos os cantos e se assenhorear da parte central do espaço público, configura-se num campo capaz de ensejar reflexões sobre as relações de poder detectadas na conformação das tradições reinventadas e esquecidas. Párocos do santuário e freiras carmelitas, entre outras lideranças religiosas, representam uma parcela daqueles que disputam o direito de alçar a festa católica à condição de patrimônio imaterial de uma cidade dita vanguardista.

Como em praticamente todo o Brasil, os feriados das(os) padroeiras(os) mexem com o cotidiano e, ainda hoje, um bom naco da sociedade se faz representar nos festejos. Um dos traços distintivos desse tipo de atividade é o fato de congregar quase exclusivamente moradores da própria localidade, uma vez que a efeméride não coincide com nenhum feriado nacional. Em 22 de maio, apenas os habitantes de lugares em que a aludida personagem é patrona podem desfrutar de um descanso matizado com cores católicas. Sob os auspícios da folga, certas famílias optam por sair da cidade, muitas vezes tendo a zona rural ou a visita a casa de parentes como destino. Alguns indivíduos que possuem uma condição econômica um pouco mais abonada, preferem viajar, principalmente, para Juiz de Fora. Regra geral, perfazem um itinerário em que a visita ao *Shopping Center* costuma ser o carro-chefe do passeio. Corre a boca miúda a afirmação de que, no dia de Santa Rita, tropeça-se em cataguasenses nos estabelecimentos comerciais de Juiz de Fora.

³ Nome pelo qual ganhou certa notoriedade a corrente artística conduzida por um grupo de jovens escritores que, em 1927, fundou a *Revista Verde*, uma das primeiras manifestações literárias de cunho modernista produzida à margem dos circuitos metropolitanos. Alguns de seus principais integrantes: Enrique de Resende [1896-1973], Antônio Martins Mendes [1903-1980], Rosário Fusco [1910-1977], Ascânio Lopes [1906-1929], Camilo Soares [1909-1982], Christophoro Fonte Boa [1906-1993], Francisco Inácio Peixoto [1909-1986], Guilhermino César [1908-1993] e Oswaldo Abritta [1908-1947]. Em 1978, a Metal Leve S. A. publicou uma edição *fac símile* dos números da Verde que circularam entre 1927 e 1929.

*

Em suas considerações sobre a Escola de Chicago, Gilberto Velho afirma que os ajuntamentos urbanos formam um ambiente propício para uma imensa gama de trocas culturais. Segundo o antropólogo, a cidade pode ser compreendida como um laboratório para estudar a sociedade e “[...] não é à toa que Park está o tempo todo preocupado em mandar os seus discípulos e alunos para outros lugares, não só para as grandes cidades, mas também para as cidades pequenas e para o interior” (VELHO, 2005, p. 62). Sobre as solenidades comemorativas, compreendendo os processos culturais que se conformam no ato das festas como *fenômenos totais*, ou seja, acontecimentos de categoria fisiológica, performativa, moral, estética, cosmológica e econômica (MAUSS, 2003). Neles, em alguns aspectos, pode-se notar que a dimensão inconsciente e não facilmente regulável da experiência humana possui o condão de atuar de modo marcante (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2010, p. 260). Em razão da variante das formas e da diversidade dos seus meios de expressão, festejar o feriado da padroeira Santa Rita pode significar um desafogo para os populares e ao mesmo tempo expressar a história, valores, conflitos e dinâmica social dos grupos ali envolvidos (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2010, p. 260).

As pesquisas sobre as comemorações constantes na agenda de cada localidade mostram que as festas são elementos invariáveis na vida individual e coletiva, em certos casos regulando-as no “ritmo de sua incessante sucessão no calendário” (PEREZ, 2012, p. 22). Em sua tese de doutoramento intitulada “Festa à brasileira” (1998), Rita Amaral evidencia no ato de festejar a linguagem simbólica através da qual poder-se-ia traduzir uma parcela dos valores nacionais. Nesse sentido, Cavalcanti e Gonçalves (2010, p. 259) alegam que as festas e o patrimônio constituem-se mediadores sensíveis entre passado, presente e futuro, tornando-se categorias fundamentais para o estudo dos fluxos de pessoas e ideias que reivindicam a festa como patrimônio cultural edificante da construção identitária de uma localidade ou de um determinado grupo.

Segundo a contagem informada pelos organizadores do evento, com a roupagem atual, a festa teve sua primeira versão no ano de 1978. Contudo, ao longo da história cataguasense a data vem sendo lembrada e ritualizada. Recordo que na primeira metade do século passado ganhava destaque a procissão que se aposava da quase totalidade do espaço público. Passo brevemente em revista uma das comemorações relatadas no Jornal Cataguases, de 23 de maio de 1929, informando que a venerada padroeira Santa Rita, realizara tradicionalmente “[...] a sua festinha [...] que constou de missa solemne com magníficos cantos, oficiando os padres Cotta e Raul Coutinho, e tendo havido á tarde uma bem organizada procissão com o andor da padroeira cataguazense, abrilhantada com a 'Lyra Cataguazense'" (sic).

Meu olhar em direção à Festa de Santa Rita, uma comemoração dirigida às massas, vem ancorado no reconhecimento da capacidade do binômio arte e cultura de se impregnar na fisionomia da cidade. Caracterizada como uma terra de amantes das artes, umbilicalmente vinculada ao modernismo, em momentos pontuais, salientou-se como um espaço propício para manifestações culturais de vanguarda. Dois acontecimentos, ambos da década de 20, do século XX, fundamentam o mito da vocação cultural cataguasense: o Movimento Verde e a

experiência cinematográfica com Humberto Mauro.⁴ Cem anos após à criação dos marcos fundantes da sua história oficial, a cidade continua a abrigar indivíduos e instituições que se amparam nos fatos arrolados no mito para planejar e produzir festivais como o CINEPORT⁵ e o Festival de Ver e Fazer Filmes⁶. Ainda hoje, as construções formadoras da ideia de vocação cultural continuam a ser gerenciadas pelos discípulos de Rosário Fusco e Francisco Inácio, regra geral, contaminados por luminescências modernistas.⁷ Imersos na confecção de seus textos e filmes e ocupados em manter ativas as reflexões a respeito das produções culturais de figuras associadas ao panteão cataguasense, seus intelectuais e artistas, em sua maior parte descolados do campo religioso local, quase nunca salientam as contribuições dos católicos para o conjunto patrimonial e tampouco parecem estar preocupados com a temática do estabelecimento da festa de Santa Rita como bem imaterial ou intangível, ou mesmo como mais um item do repertório artístico-cultural cataguasense.

Todavia, se na esfera das manifestações artísticas o município salienta-se como *sui generis*, seu campo religioso não desabona o modelo padrão ratificado, em certo sentido, pelos exames desenvolvidos por sociólogos e cientistas da religião nos grandes centros. Numa palavra, está mergulhado num contexto permeado por uma maior visualidade dos sem religião, pela expansão galopante dos grupos pentecostal e neopentecostal (algumas vezes culminando num encolhimento das religiões afro-brasileiras)⁸, pela presença de religiões orientais, dos *new agers*, enfim, pela sensação de pluralidade potencializada pelo próprio recuo do catolicismo (SILVA, 2007; CAMURÇA, 2006; MARIZ, 2006; NOVAES, 2006; PIERUCCI, 2008). Como veremos adiante, o intento por parte dos católicos de tornar a festa de Santa Rita um marco obrigatório na agenda cultural cataguasense, faz parte da competição pelo domínio do campo religioso e pelo poder de opinar sobre quem e qual patrimônio merecem ser reverenciados. O relevo em alguns aspectos artísticos alinha o evento a uma memória impregnada de feitos culturais, aparentemente inverossímeis, atrelados ao universo local. Ao conceber estrategicamente a praça como um grande palco de contornos modernistas e a festa como um espaço cultural, os organizadores procuram acoplar algumas de suas ações às narrativas que atravessam a história e impellem a cidade em direção aos rituais artísticos.

⁴ Sobre os processos políticos e culturais que permeiam a construção de uma identidade cataguasense, conferir: a) OLIVEIRA, Marcos Vinicius Ferreira de. *A ruína e a máscara*: as contradições de uma modernização conservadora em Inferno Provisório, de Luiz Ruffato, 2011. 211 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011; b) XAVIER, Wesley Silva. *O eterno legado modernista de Cataguases – MG no passadismo do círculo privilegiado da cultura*, 2013. 300 f. Tese (Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013; c) MELLO, Fernando Antonio Oliveira. *Cataguases e suas modernidades*. 2014. 354 f. Tese (Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, UnB). Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

⁵ Em 2005 foi criada uma confraria cinematográfica, que tem como principal propósito a execução do CINEPORT – Festival de Cinema de Países de Língua Portuguesa. Tal evento logrou certa visibilidade e conta com o apoio de profissionais lusófonos com trabalhos reconhecidos em três continentes falantes da língua portuguesa: América, Europa e África. No ano de 2006, o ex-presidente da república portuguesa, Mário Soares, esteve em Cataguases prestigiando o CINEPORT. Por falta de apoio político, estrutura hoteleira e gastronômica, entre outros itens estruturais para esse tipo de evento, Cataguases “perdeu” para João Pessoa a oportunidade de sediar o festival no Brasil.

⁶ Sobre o referido festival, conferir o link: <http://www.festivalverefazerfilmes.org.br/2017/>

⁷ Com importante contribuição na estrondosa maioria dos folhetos, folders, catálogos, suplementos literários, livros, opúsculos ou peças audiovisuais que versam sobre a cultura produzida por cataguasenses, ou em Cataguases, e na condição de epígonos dos mestres modernistas, podemos aqui citar os nomes de Joaquim Branco, Washington Magalhães, Ronaldo Werneck e Carlos Sérgio Bittencourt. A própria cunhagem da palavra Catagu(arte), presente no título deste artigo, deve ser creditada a Ronaldo Werneck, jornalista, poeta, estudioso e admirador de Humberto Mauro e Rosário Fusco.

⁸ Quanto à pertença religiosa, é importante registrar que segundo o projeto “Mapeamento das Religiões no Município de Cataguases”, realizado entre 2010 e 2011, o percentual de participantes nas casas de religiões de matrizes afro-brasileiras era de 4,5%, isto é, exageradamente superior aos 0,3% informados pelo IBGE nos Censos de 2000 e 2010. Ao final do mapeamento, identificamos e visitamos quarenta e duas casas umbandistas, sendo que em algumas delas o número de consulentes, médiuns e sacerdotes supera uma centena.

Nestor Canclini (2008) sustenta a ideia de que o patrimônio serve para identificar um povo, entretanto, as assimetrias em sua constituição, apropriação e assimilação exigem compreendê-lo também como campo de luta material e simbólica entre as classes, as etnias e os grupos presentes numa dada sociedade. Aqueles que dominam, não possuem o controle de forma natural, podendo em alguns casos alinhar ideologias, projetos e famílias inteiras em posições conflitantes. O estudioso ensina que “consagram-se como superiores certos bairros, objetos e saberes porque foram gerados pelos grupos dominantes, ou porque estes contam com a informação e formação necessárias para compreendê-los e apreciá-los, quer dizer, para controlá-los melhor” (CANCLINI, 2008, p. 195).

Em Cataguases, o processo de tombamento de bens imóveis, executado pelo IPHAN⁹, não ficou imune a certo controle e interferência de grupos locais, donos dos meios de produção e detentores de um elevado capital cultural. Sobre os valores atribuídos a cada bem no inventário das obras arquitetônicas, é importante não omitir a ressalva dos especialistas Paulo Alonso e Leonardo Castriota (2009), quando previnem a respeito do procedimento de tombamento viabilizado pelo IPHAN. Para eles, não foram produzidos, de fato, documentos justificando as normas apreciadas na escolha dos imóveis sugeridos para tombamento individual e, por conseguinte, não ficaram claros os critérios empregados na delimitação do centro histórico a ser preservado. Entre os projetos arquitetônicos desprezados para tombamento pelos especialistas do IPHAN, Castriota e Alonso salientam o da Matriz de Santa Rita, projetada por Edgar Guimarães do Valle.

Assim como o episódio do fugitivo na torre, uma das contendas sobre a igreja matriz respingou num encarte do jornal mais lido na cidade. É o caso de uma entrevista concedida por Francisco Inácio Peixoto, ao grupo ligado ao Movimento Literário Totem.¹⁰ Chico Peixoto tratou da construção da igreja como o elemento disparador da decadência de Cataguases. Em seu depoimento, alertava para a confusão entre “igreja moderna e modernoso”. Não poupou nem o painel nem a artista Djanira, que na sua apreciação “não teve nem a honestidade de vir aqui para ver onde é que iam botar o painel dela”. Que ocorresse um terremoto com epicentro na igreja e liquidasse aquilo, essa era a vontade de Peixoto, mecenas e principal mentor da aventura modernista de Cataguases, publicada no suplemento Totem, veiculado como encarte do Diário Oficial, em 05 de abril de 1979. Temos aqui um iconoclasmo em forma de praga, desta feita, pronunciado pela boca de um industrial, comunista e intelectual? Ressalvada toda a polissemia capaz de se agarrar à noção de patrimônio (GONÇALVES, 2009), é sempre interessante estar alerta ao fato de que é exatamente o patrimônio um dos terrenos “onde melhor sobrevive hoje a ideologia dos setores oligárquicos, quer dizer, o tradicionalismo substancialista” (CANCLINI, 2008, p. 160).

O palco da festa: a Praça Santa Rita

A Praça Santa Rita possui um lago, jardins, bancos de pastilha branca, piso em pedra portuguesa, árvores frondosas e é frequentemente habitada por pompos, canários, pardais, cachorros, camaleões, entre outros pequenos animais¹¹. O retângulo que dá forma ao lago central possui um chafariz, geralmente ligado aos

⁹ Mais precisamente em 5 de dezembro de 1994, o IPHAN finalizava o processo de tombamento do centro histórico de Cataguases.

¹⁰ O grupo de literatura composto por jovens cataguasenses, adepto da poesia concreta, iniciou suas atividades em 1961, através do jornal O Muro.

¹¹ Nas décadas passadas, os bichos-preguiça faziam a alegria da criançada e dos adultos, sobretudo, quando desciam para as partes mais baixas das árvores. Hoje, eles não estão mais lá para serem observados.

finais de semana, cujos jatos d'água conjugados com as luzes coloridas que dele emanam proporcionam aos visitantes o *espetáculo das águas dançantes*. Algumas vezes, esse tanque serve também para que um ou outro desajustado tome banho. Ao final das aulas, no colégio dirigido pelas freiras carmelitas, diversas crianças brincam em torno do lago e, não raro, alguma delas experimenta, involuntariamente, um banho em suas águas nada cristalinas. Para esses meninos e meninas, a praça pode ser compreendida como uma extensão lúdica da escola. Aos sábados, domingos e feriados, o tradicional sistema de sonorização alterna *hits* da música *pop* nacional e internacional.

Sua superfície é ladeada em quase toda a extensão por edificações pertencentes à Igreja Católica Apostólica Romana e ao Poder Público Municipal. Da parte do sagrado, o monumento com maior carga simbólica traz em sua fachada um painel em azulejos elaborado pela artista Djanira da Motta e Silva [1914-1979]. É quase consenso entre os admiradores das obras modernistas de Cataguases que o projeto arquitetônico da Matriz de Santa Rita¹² sugere um avião com uma asa incompleta/quebrada. Ao lado direito da entrada da igreja, ocupando quase todo o quarteirão, localiza-se um prédio pertencente à ordem das irmãs Carmelitas, onde funciona um estabelecimento educacional: o Instituto Nossa Senhora do Carmo. Adiante, mais uma capela e, a seguir, o Educandário Dom Silvério, que abriga em seu interior um painel assinado por Emeric Marcier [1916-1990], intitulado “A criação do mundo”¹³. Aberto à visitação pública, encontra-se no educandário um memorial com obras de arte e objetos pertencentes à igreja católica. Em sua fachada, outra obra modernista insistentemente fotografada: o painel “Pássaros”, de Anísio de Medeiros. No final da praça, situa-se o prédio destinado ao repouso das irmãs de caridade.

Na busca por seguir as pegadas deixadas pela estética moderna, com um estilo que remete ao fauvismo, a pintora cataguasense Nanzita quebrou a invariabilidade dos tons do interior da Matriz de Santa Rita, ao pintar, em 1995, em cores exuberantes “A via Crucis de Jesus Cristo”. No outro extremo da praça, encontra-se a casa paroquial e mais uma edificação onde funcionam as atividades pastorais, o atendimento ao público e a organização da Diocese. Defronte à igreja principal, repousa o prédio onde está estabelecida a Prefeitura Municipal. Fruto de investimentos do capital excedente do café, a construção de dois pavimentos em estilo neoclássico oferece pistas para acessarmos diferentes temporalidades vividas naquele lugar de memória. Por fim, ao lado da Prefeitura, figura a Câmara Municipal no imóvel onde outrora funcionou o Banco do Brasil. Fora isso, um escritório de uma empresa de terraplanagem, uma dúzia de residências particulares e um prédio residencial de três andares. Concebida como um espaço público campeado por poderes da ordem do sagrado e do laico, fica inicialmente esboçada a moldura por onde reza, desfila e se diverte o povo cataguasense e, eventualmente, visitantes de outras paragens.

A festa da padroeira Santa Rita de Cássia

Nas últimas décadas, na semana antecedente ao feriado começam as atividades para a construção da quermesse que interdita e estrangula vias públicas e altera significativamente o cotidiano da porção central de Cataguases, além de

¹²Edificada no espaço onde figurava o antigo templo neogótico, sua construção teve início em 1948 e foi concluída em 1968. O projeto para a Matriz de Santa Rita de Cássia, elaborado por Edgar Guimarães do Valle [1911-1968], foi parte integrante do rolo compressor modernista que reconfigurou esteticamente uma parte da porção central da cidade.

¹³ Em Cataguases, na década de 50, Marcier também pintou o afresco “A lenda sobre o rapto de Helena de Tróia”, na residência da artista plástica Nanzita Salgado.

levar uma parcela de sua população a exercitar sua catolicidade. Os festejos ocorrem na praça onde foi erguida a Igreja Matriz, referência no mapa arquitetônico do modernismo mineiro. Diversos segmentos sociais estão implicados nas comemorações organizadas pelo Santuário Diocesano de Santa Rita de Cássia. A festa se estabelece com base na composição de um circuito de relações entre os colaboradores leigos da igreja, casais voluntários, grupos eclesiais e vários tipos de profissionais da cidade e região, com destaque para a música e o entretenimento. Tal rede se responsabiliza pelos agenciamentos dos recursos simbólicos e materiais, situando-se entre a esfera religiosa e a econômica.

Quando a festa se inicia, do interior das barracas da quermesse e nos tabladados e palcos montados no santuário, padres, freiras e voluntários observam as pessoas – fiéis ou não do catolicismo – que passam ininterruptamente pelo local. Enquanto o consumo ou o estoque de seus produtos não cessam, continuam a monitorar os movimentos dos transeuntes, convidando a toda a gente para a compra de um bilhete de rifa aqui, de uma imagem ali, de um escapulário acolá. Em meio a esse exercício sutilmente panóptico, a maioria dos olhares e atenções se voltam para a barraca das comidas e bebidas, inclusive, alcoólicas, como a cerveja, leite de onça, batidas e licores. É a extensão em que trabalha um conjunto maior de voluntários e uma das principais fontes de renda do evento. No entorno desse barzinho gigante se reúnem personagens de praticamente todos os bairros, distritos e da porção central, propiciando um contato que envolve os mais diferentes tipos e aciona um leque bastante variado de assuntos. Afora o comércio oficial de bebidas, doces, salgados e petiscos, o espaço proporciona oportunidade para mais uma infinidade de ambulantes oferecerem desde as famosas caipi-frutas, passando pelos churros, maçãs do amor até os trabalhos de artistas plásticos, escultores, hippies e outros artesãos.

À exceção do carnaval e do desfile cívico do dia 7 de setembro, a festividade na qual a cidade consegue reunir mais almas é a que ritualiza a vida da sua padroeira. Na semana das comemorações, os organizadores da festa recebem milhares de pessoas para degustar o famoso Pastel da Santa Rita, saborear aquela cervejinha (vez ou outra) gelada, paquerar e manter em circulação os assuntos mais candentes do momento. Os acidentes automobilísticos e assaltos acontecidos nas redondezas, a roubalheira ou o descaso dos políticos locais, o futebol suburbano e o nacional, o amigo que ficou desempregado ou a conhecida que separou do marido, entre um rol nem sempre previsível de outros assuntos, são compartilhados em praça pública pelos frequentadores da festa.

A diversidade e [im]previsibilidade de encontros que se proporcionam naquele espaço permitem revirar algumas frações da história e da cultura local. Certas interlocuções ali estabelecidas possuem o condão de conectar uma imensa gama de significados simbólicos e alusões a ações específicas, constituindo a Praça Santa Rita num terreno onde se reproduz e circula uma memória atinente ao cotidiano dos quatro cantos do município, aí incluídos os distritos e zona rural. A área pública mantém o status de bem histórico e patrimonial, contudo, cada vez mais rubricada como extensão híbrida, pronta para continuar a se insurgir como ambiente propício para pôr em prática tanto a espiritualidade quanto os prazeres carnavais. O referido espaço é central no processo de construção da memória coletiva, todavia, sua conformação dificilmente extrapola uma identidade única, “natural”, teleológica, que acaba sempre e necessariamente desaguando no estuário cultural da cidade.

Além de conversar com organizadores e artistas participantes do evento, ano após ano, pude dialogar com uma razoável quantidade de personagens sem

envolvimento direto com a festa. Muitos destes estavam ali para comer, beber e paquerar e não tiveram o menor constrangimento pelo fato de não assumirem uma pertença católica. Por outro lado, as camisas de uniforme estampadas com a imagem da Santa Rita ajudam a identificar aqueles que cooperam oficialmente com a festividade, em sua maioria, ávidos por declarar a satisfação por servir à instituição religiosa. Na contabilidade dos organizadores, o número de ajudantes, isto é, os que recebem o uniforme, nunca é menor do que quatrocentos e cinquenta voluntários. No diversificado grupo de participantes, para os mais devotos, se ocupar com os festejos pode demandar um tempo que extrapola a data reservada ao dia-santo, uma vez que o trabalho voluntário não começa nem termina em 22 de maio.

Das tardes pontuadas por orações e degustação, ao show pirotécnico da derradeira noite, a moldura arquitetônica em que coabitam obras modernistas com edificações de estilo eclético e neoclássico, oferece uma plasticidade especial às atividades. Naquela paisagem implacavelmente ambígua, as badaladas do sino convidam tanto para o consumo de cervejas, pastéis, caldos, bingos, flores, imagens, escapulários e medalhinhas quanto para as missas, ladainhas e procissão. Ao conversar com transeuntes na entrada e saída das missas, foi comum ouvir depoimentos, muitos deles clichês do tipo “este é um lugar em que me entrego a Deus” ou “estou aqui para recarregar a minha pilha da fé”. A maior parte dos fiéis com quem travei contato admitiu “sair mais leve” das celebrações do dia 22 de maio. Com uma rosa em punho, as mulheres recriam na igreja uma passagem clássica na história de vida da padroeira: o florescimento, sob um rigoroso inverno, de rosas vermelhas e graúdas na horta por ela cuidada. Na perspectiva dos devotos da protetora, o contato mais íntimo com a santa pode contribuir para descarregar, sob a forma de pedidos e agradecimentos, as tensões e problemas do dia a dia, vertidos a partir da prática das orações e momentos de introspecção numa tentativa de religação com o santificado. Para uns, é chegada a hora de mentalizar/agradecer ao pé da santa e reconhecer a graça alcançada por um familiar. Para outros, o momento é de levar-lhe uma oferenda como prova de especial veneração e religiosidade. De festa em festa, os devotos de Santa Rita de Cássia renovam o ciclo do “pedir e esperar resignadamente pela graça”¹⁴.

O feriado da padroeira configura-se um acontecimento capaz de embaraçar ainda mais os pequenos fios entrelaçados pelas perecíveis microsociedades (SIMMEL, 2009) que se formam no ambiente festivo. O viés performático agregado à experiência com o sagrado, faz com que certas diferenças entre os participantes da festa se tornem um pouco mais difusas. Em seus aspectos visuais, em certos momentos e de forma imprevista, ganha forma uma paisagem relativamente homogênea, visualmente composta por muitas mulheres e crianças trajadas com a indumentária representativa de Rita Lotti. A perspectiva mercadológica, com a atuação de agentes culturais e a indiscutível estratégia empresarial assentada na composição do evento, revelam uma série de agenciamentos consumados num jogo para o qual convergem os interesses em consolidar essa festa, concebida como um bem de raiz¹⁵, como uma tradição inventada (HOBSBAWM; RANGER, 1984), em mais um item do repertório que compõe o patrimônio cultural cataguasense.

¹⁴ Paula Montero (1999, p. 336) menciona as análises de Carlos Brandão como uma via de acesso para percebermos a lógica contratual implícita na reciprocidade ritual que compromete homens e santos a dar e receber.

¹⁵ O componente religioso esteve fortemente presente no projeto de ocupação da Zona da Mata Mineira. O surgimento da maior parte das cidades da região estava atrelado a uma espécie de pré-condição, isto é, à construção de um templo religioso Católico Apostólico Romano.

A tradição que impele a enfeitarem a imagem da santa com rosas, figos e cachos de uvas, nomeadamente no dia 22, deriva dos relatos de que já no final de sua vida, durante um inverno rigoroso, foi encontrada na horta cuidada pela santa uma roseira repleta de belíssimas flores e uma figueira com frutos grandes e saborosos. As mulheres possuem o hábito de assistir as celebrações do dia 22 com uma flor vermelha nas mãos, revivendo o episódio da roseira em meio às intempéries. Dessa passagem de sua vida, ritualizada nas missas, deriva uma história exemplar que contribui para manter, em seus seguidores, acesa a chama da esperança em meio aos dissabores existenciais do tempo presente. O templo lotado, as rosas em punho e a atenção destinada às prédicas veiculadas pelos sacerdotes locais ajudam a traduzir o exercício de devoção católica praticado nas missas rezadas no dia da padroeira Santa Rita. No âmbito estético, o traçado da nave da igreja proporciona um enquadramento em que sugere efetivamente um sagrado moderno. Por outro lado, a rigor, da parte do nutricionismo, nada há de tão santificado na comilança. Entretanto, o ato de ingerir refrigerantes, álcool e frituras não aparenta ser um interdito ao bem-viver, posto que com a anuência dos padres e com a benção da santa. Como foi apresentado anteriormente, a quermesse reúne um contingente expressivo de voluntários e, ao que tudo indica, consegue auferir um volume considerável de capital em favor da igreja ao longo dos quatro dias de música, leilões, gastronomia, foguetório e o famoso Bingo da Motocicleta. Segundo a assessoria da diocese, os valores arrecadados são posteriormente revertidos em projetos sociais, reformas, manutenção e construção de Igrejas.

Sem perder de vista o recuo da dominação das instituições religiosas sobre a vida privada (DUBAR, 2009, p. 160), a solenidade alusiva à Santa Rita é prova incontestada de que o universo sagrado ainda atua como uma baliza significativa na ambiência da cidade. Naqueles dias de oração, recreação e comilança, a Igreja Católica volta a se apoderar, de forma contundente, do espaço público e protagoniza ações coletivas pautadas na interface entre espiritualidade e entretenimento. A estrutura da festa acaba por oferecer um aspecto majestoso em torno de algumas atividades ali reproduzidas. Lilia Moritz Schwarcz (2012, p. 317) destaca a capacidade dos monumentos arquitetônicos em ampliar as festividades e vice-versa. Fato já salientado anteriormente, a solenidade de Santa Rita está contida num espaço que remete a uma espécie de monumentalidade imprescindível para os grandes festejos. O palco principal abarrotado de equipamentos de som, luz e vídeo, circundado por transeuntes de todos os tipos e idades, coloca a música na linha de frente do menu artístico atrelado à celebração religiosa. Contudo, uma plástica de inspiração católica pode ser percebida a partir das estátuas e quadros vendidos em barracas e também no vestuário das postulantes a Ritinhas.

Fazendo-se valer da grandiosidade do evento, a instituição eclesiástica procura chamar a atenção para o seu papel na mediação com o transcendental, na incessante busca por uma vida regulada por saúde, prosperidade e ética. Porém, em conformidade com o competitivo cenário de pluralismo religioso, não tem mais assegurada a exclusividade das ações, por vezes, sendo literalmente questionada e combatida em seu próprio território. Na tarde de 22 de maio de 2011, pude constatar a ação invasiva de um pequeno grupo de representantes da Igreja Universal do Reino de Deus/IURD. Uniformizados com suas tradicionais camisas com a estampa de um pássaro branco cravado num coração vermelho, nessa peleja, a tática adotada foi distribuir panfletos e jornais com a finalidade de orientar as pessoas sobre o "verdadeiro" caminho em direção a Deus, além de informar sobre os projetos assistencialistas desenvolvidos pela IURD. Diante desse tipo de situação, a festa pode ser compreendida sob mais de uma ótica, uma vez que se

constitui numa fonte de legitimação das tradições, dos laços de solidariedade e do sentimento de pertença, mas também se transforma em arena para quizilas religiosas entre cristãos de diferentes roupagens.

A inclusão numa situação de festa religiosa, mesmo para quem não é fiel ardoroso daquela denominação, implica num contato direto com os componentes específicos da religião em questão. Nessas situações, o indivíduo geralmente se previne sobre o que agrada ou pode causar reação desfavorável em relação ao conjunto de princípios morais e éticos constituintes da crença ali compartilhada. As relações simbólicas entretecidas durante a festa, encontram-se atreladas não necessariamente a uma “[...] rede de regras que precisam ser seguidas, mas de regras que precisam ser levadas em consideração, seja como algo a ser seguido ou a ser evitado cautelosamente” (GOFFMAN, 2010, p. 53). É fundamental pensar nas muitas relações que se constroem com base no caráter polissêmico da festa. Por exemplo, enquanto para uma parcela dos participantes aquela reunião é uma ocasião propícia à ingestão de álcool e recreação, para outros pode ser a oportunidade de reviver um momento de labuta ao prestar o trabalho voluntário na montagem e desmanche das barracas e na limpeza do local. Na situação de festa, é comum percebermos no mesmo espaço posturas morais antagônicas, como as que colocam no espelho o decoro do trabalhador religioso diante da irreverência dos consumidores de bebidas alcólicas.

Com os envolvidos diretamente na montagem dos palcos e barracas, o período de serviços pesados é bem maior do que as noites de ritmo quente nas diversas barracas, bingos, bilheterias e cozinhas. Alguns colaboradores só descansam um ou dois dias depois, quando finalmente conseguem desarmar, recolher e guardar toda a estrutura do evento. Nesse afazer espontâneo em nome da comunidade católica, um número significativo de aposentados retoma temporariamente o compromisso com o trabalho. Além de atender aos apelos das autoridades eclesiais, a mão de obra ali empregada coloca-se diretamente a serviço da santa. A possibilidade de contribuir para o êxito de uma atividade vinculada à esfera do sagrado é suficiente como justificativa para a maioria dos envolvidos tanto nas tarefas mais braçais quanto nas mais contemplativas.

Um dos pontos altos da festa é o bingo da tarde de 22 de maio, com o sorteio de motocicletas, computador e outros prêmios de menor envergadura. Certamente, no momento da aquisição, muitos escolhem os bilhetes com a intenção de contribuir para a religião que professam. Contudo, o ato sublime não exime outros santos católicos e tantas outras divindades de receberem pedidos para que o prêmio se encaminhe para o comprador. Infelizmente, pelo menos dessa vez, as graças perdem o âmbito da coletividade. Apenas o ganhador de cada objeto sorteado deverá agradecer penhoradamente à Santa Rita de Cássia e, quiçá, a outros protetores. No dia do bingo, das treze horas em diante, a praça fica repleta e o consumo de pastéis, refrigerantes e cerveja não perde de vista o ritmo alucinante da noite.

Integrando-se a uma composição ritualística pré-estabelecida, a festa também pode ser percebida como a culminância de uma sequência contínua de práticas litúrgicas, como as orações. No espaço público como no privado, a programação católica dá forma a uma agenda que encerra uma boa quantidade de datas reservadas ao culto religioso e ao preparo das atividades festivas. Em 13 de maio, por exemplo, tem início uma novena que só chega ao fim no dia 21, véspera do aniversário de morte de Rita Lotti. No dia 22 são rezadas missas às sete horas, oito horas e trinta minutos, quinze horas (batizada como a missa das Ritinhas) e dezoito horas e trinta minutos. Às dezessete horas ocorre uma procissão que

percorre as ruas do centro da cidade e, por volta das dezoito horas e quinze minutos chega ao seu destino final, isto é, o Santuário. Entre uma missa e outra, os visitantes podem se divertir por conta das performances de bandas musicais, como é o caso de um dos grupos corais que fez relativo sucesso em 2013, cujo sugestivo nome “Katholik’s”, informa a pertença religiosa e aventa uma adesão à cultura americanizada.

Arte e religião não estão presentes apenas na música, nas pinturas de cunho modernista e no traçado curvilíneo dos prédios e monumentos religiosos. Para não perder de vista a semente que perpetua a fé e a devoção na padroeira, um bom número de meninas cobre o corpo com um hábito que remete à figura de Santa Rita de Cássia. As “Ritinhas”, como são chamadas as crianças vestidas de santas, são impelidas a assistir às missas e participarem da procissão. A teatralização da festa é um dos recursos encontrados pela organização para conferir um relevo visual ao evento. Sublinhar o legado artístico produzido pela própria igreja é uma das maneiras como as lideranças sacerdotais de Cataguases manejam o elemento cultural e procuram reinventar uma série de práticas associadas, por vezes, a um sagrado que se permite experimentá-lo num ambiente de certa reflexividade. O monopólio religioso quebrado pela modernidade obrigou os católicos a saírem de uma zona de conforto e alterarem alguns expedientes na luta por sobrevivência. Na tentativa de continuidade (espiritual e econômica) e reforço das convicções cristãs junto ao seu rebanho, as lideranças locais acabaram por atualizar suas estratégias de sustento financeiro e aceitar alguns enlaces entre os modismos e a tradição, produzindo em Cataguases um acontecimento festivo com uma acentuada atenção nos componentes do lazer presentes nos dias de agito.

Do ponto de vista da dinâmica dos recursos financeiros, enquanto bares e lanchonetes sucumbem frente a um competidor fortíssimo, sobretudo na venda de cerveja e salgados, outros trabalhadores são claramente beneficiados. Nos dias que antecedem ao feriado, os comerciantes de rosas e flores em geral se regozijam com um acentuado incremento nas vendas. Satisfeito, o grupo de taxistas agradece. Butiques e os demais segmentos que trabalham com vestuário também têm motivo para comemorar. Pipoqueiros e outros ambulantes com presença assegurada na praça, estes então, vão ao delírio.

Considerações finais

Ao imprimir um olhar retrospectivo sobre a festa de Santa Rita, fica a sensação de que ano a ano o evento se robustece. Em suas últimas versões, apesar de não ser a única grande solenidade religiosa presente na agenda festiva do município, a performática quermesse atingiu um patamar de sedução de público para além das fileiras religiosas. Em nome de Santa Rita e, quase sempre, refletindo o apreço à catolicidade vivida por seus colaboradores, várias redes de solidariedade são reativadas ou intensificadas ao longo do mês de maio. A comemoração que combina devoção, missas, orações e procissão a quitutes, prêmios, performances artísticas, queima de fogos de artifício, paqueras, venda de objetos religiosos e bebedeiras, é mais um caminho para se manter viva uma certa identidade católica – sistematicamente alquebrada em virtude da fragmentação das agências estabelecidas no campo religioso – que ao acompanhar a marcha da globalização, lépida e vaporosa, se desmancha e reinventa continuamente.

Após atravessar quase toda a história local com *status* inabalável, no século XXI, as comemorações de Santa Rita não provocam mais consenso junto aos munícipes. A repercutida grandeza do evento também não garante a fidelidade do

participante nos cultos e, muito menos, a adesão ao discurso religioso acionado pelos católicos. Se pensarmos no processo de laicização no sentido mais amplo, não podemos afirmar por quanto tempo terão energia para manter a imposição do calendário em relação ao descanso e à comemoração pública destinada à divindade patrona. As alegorias que mistificam a vocação cultural do município, ao se ocuparem em destacar os grandes feitos históricos, dão a entender que a arte é elemento que corre naturalmente nas veias de seu povo e brota viçosa em solo local. Quando contemplamos a praça e a encontramos teatralizada, repleta de Rittinhas, em certo sentido, estamos olhando para um espectro que se projeta todo o dia 22 de maio. Esse passado continua a incidir sobre o presente e, enquanto impele o diálogo entre arte e religião, mantém a festividade identificada com a vocação cataguasense.

No contexto configurado por um campo religioso desregulado, a perda da reserva de mercado por parte dos católicos permitiu a uma fração dos habitantes que tecessem uma visão mais reflexiva em relação aos elementos que permeiam, inclusive, as comemorações referentes ao período da quermesse. Uma parcela considerável da população ressalta o viés econômico em detrimento do sagrado, vocalizando uma crítica mordaz ao formato mercantilista do leque de recreações oferecido na festa. Na outra ponta desse gradiente crítico, encontra-se um pequeno grupo formado por intelectuais, artistas e outros atores sociais de maior capital cultural, cuja compreensão da espiritualidade vai ao encontro de um desenraizamento, uma desterritorialização dos assentamentos convencionais, enfim, uma condição alternativa à proposta cristã. Para eles, a festa de Santa Rita representaria literalmente um pouco daquele entulho religioso de viés cristão-monopolista que faltaria ser retirado do mapa para liberar o caminho em direção à abolição de qualquer tipo de reserva de mercado religioso, preservado aí o direito de não ter religião (PIERUCCI, 2006; 2008).

Um terceiro ponto de vista salienta que no modelo performático da celebração, o que se revela é um meio termo entre a obsessão pura e simples pela arrecadação de todos os tipos de donativos e capitais e uma ação desesperada para superar a condição de instituição que mais perde adeptos nos últimos anos. Em diversas etapas das comemorações, percebi suas lideranças escapulindo da previsibilidade e distanciamento dos sermões e buscado uma aproximação em relação aos cidadãos comuns. Tal estratégia alinha-se às leituras que apontam o caráter lúdico das festas como uma via alternativa para reprimir a sangria de fiéis, evidenciada nos últimos recenseamentos realizados pelo IBGE. A ênfase no divertimento possibilita ao evento penetrar numa dimensão profana, refletindo a sutileza dos jogos culturais detectada na relação com as tradições incorporadas ou repelidas por sua gente. Enredado no mito da vocação cultural, o movimento de patrimonialização da festa de Santa Rita, oferece um aspecto contemporâneo ao acontecimento, mas, ao mesmo tempo permite constatar que a localidade nunca conseguiu dissolver as tinturas de uma postura conservadora que delega a sua gente uma condição de obediência ao discurso religioso.

Os festejos terminam com a dissimulada obrigação de esgotar os estoques que resistiram aos primeiros dias. A última grande performance é a do show pirotécnico com cascatas de fogos descendo pelo painel da Djanira. Nesse *grand finale*, mais uma vez a obra de arte moderna de inspiração católica é o pano de fundo para onde convergirão os olhares da multidão espremida na praça. Durante os dez ou doze minutos de queima de fogos de artifício e estrondos, todas as atenções se voltam para a fachada com o painel de azulejos da modernista matriz. Por meio da pirotecnia, os agentes religiosos parecem acautelar: “confiem-nos suas

almas, ainda nos sobrou algum poder”. Após o último estampido, os pasteis voltam a ser devorados, as leitões e outras prendas almeçadas e, sem nenhum passe de mágica, a praça se abre novamente aos ritos profanos.

Recebido em 25 de maio de 2018.

Aprovado em 24 de setembro de 2018.

Referências

ALONSO, Paulo Henrique; CASTRIOTA, L. B. *Conhecer para preservar: documentação e preservação do patrimônio modernista em Cataguases, Minas Gerais*. In: 8º SEMINÁRIO DOCOMOMO BRASIL. Cidade Moderna e Contemporânea: Síntese e Paradoxo das Artes, 2009, Rio de Janeiro. 8º SEMINÁRIO DOCOMOMO BRASIL. Cidade Moderna e Contemporânea: Síntese e Paradoxo das Artes, 2009. v. 1.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à brasileira: significados do festejar no país que não é sério*, 1998. 387 f. Tese. USP, São Paulo, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: FAUSTINO, Teixeira; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. (p. 35-48).

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Imaginários culturais da cidade: conhecimento/espetáculo/desconhecimento. In: COELHO, Teixeira (Org.). *A cultura pela cidade*. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 15-31.

_____. *A Sociedade sem Relato: Antropologia e Estética da Iminência*. São Paulo: EDUSP, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Cultura, festas e patrimônios. In: MARTINS, Carlos Benedito (coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 259-292.

DUBAR, Claude. *A Crise das Identidades. A interpretação de uma mutação*. São Paulo: EDUSP, 2009.

GOFFMAN, Erving. *Comportamentos em lugares públicos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “O patrimônio como categoria de pensamento”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LATOURE, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 111-150, jan./jun. 2008.

MARIZ, Cecília Loreto. *Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 53-68.

MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. *Mudanças recentes no Campo Religioso Brasileiro*. Mimeo, Rio de Janeiro, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: BARROS, S. M. P. de (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. 1. São Paulo: Anpocs: Capes, 1999. p. 327-367.

NORA, Pierre. Entre memória e história – a problemática dos lugares. Projeto História: *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, n. 10, dez. 1993.

NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

PEREZ, Léa Freitas. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). *Festa como e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*. 2006, n.75, p. 111-127.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008, p. 9-16.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. A aclamação é uma festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). *Festa como e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 314-335.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho D’Água, 2009.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

VELHO, Gilberto. Reflexões sobre a Escola de Chicago. In: VALLADARES, Lícia do Prado (Org.). *A Escola de Chicago*. Impacto de uma tradição no Brasil e na França. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 53-68.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2010.

[R]existindo aos poderes?

Um breve ensaio sobre antropologia ontológica

*Antônio Augusto Oliveira Gonçalves*¹
Universidade Federal de Goiás

Resumo: neste texto, recupero algumas ideias decorrentes do giro ontológico na antropologia, mormente, dialogo com autores como David Graeber, Eduardo Viveiros de Castro e Mauro Almeida. Ao longo do ensaio, além de tecer algumas continuidades e rupturas entre eles, procuro lançar luzes sobre uma questão: a aposta ontológica nas multiplicidades necessariamente despolitiza?

Palavras-chave: Incomensurabilidade; Ontologias; Políticas nativas; Diferença intensiva.

¹ Doutorando em Antropologia Social pela UFG.

[R]existing powers?

A brief essay on ontological anthropology

Abstract: in this text, I recover some ideas arising from the ontological turn in anthropology, especially, dialogue with authors like David Graeber, Eduardo Viveiros de Castro and Mauro Almeida. Throughout the essay, in addition to weaving some continuities and ruptures between them, I try to shed light on one question: does the ontological bet on multiplicities necessarily depoliticize?

Keywords: Incomensurability; Ontologies; Native policies; Intensive difference.

[R]existiendo a los poderes?

Un breve ensayo sobre antropología ontológica

Resumen: en este texto, recupero algunas ideas derivadas del giro ontológico en la antropología, especialmente, diálogo con autores como David Graeber, Eduardo Viveiros de Castro y Mauro Almeida. A lo largo del ensayo, además de tejer algunas continuidades y rupturas entre ellos, procuro lanzar luces sobre una cuestión: la apuesta ontológica en las multiplicidades necesariamente despolitiza?

Palabras-clave: Incomensurabilidad; Ontologías; Políticas nativas; Diferencia intensiva.

Ao longo deste ensaio, almejo focar nos textos de ontologistas no âmbito nacional, proponho assim rever algumas ideias de Mauro Almeida (2013), e, além disso, não posso me furtar de perquirir os escritos daquele que é considerado um/a dos/as precursores/as do giro ontológico no Brasil, Viveiros de Castro (1996; 2006; 2008a; 2008b; 2015).

Entretanto, antes de embrenhar-me nas matas ameríndias ou suspeitar da presença de “Caipora” no Alto Juruá, farei uma breve visita a Madagascar, na qual pretendo refletir sobre a teoria do contrapoder imaginário de David Graeber (2011). Independente da proximidade e/ou distância de Graeber em relação aos/às ontologistas no Brasil, buscar esta saída pela tangente serve para responder uma pergunta estruturante desse ensaio teórico: será que a aposta ontológica nas multiplicidades necessariamente despolitiza? Os dados etnográficos e as categorias de cada um destes autores provavelmente devem deslocar a minha indagação para diferentes matizes políticos.

A violência espectral das sociedades sem Estado

David Graeber é um etnógrafo americano com posições políticas abertamente anarquistas, ex-orientando de Marshall Sahlins e professor de antropologia radicado no Reino Unido. Ao fundamentar a sua teoria do contrapoder imaginário, Graeber (2011) encontra inspiração no outro extremo do Canal da Mancha, em dois antropólogos franceses, Marcel Mauss (2003) e Pierre Clastres (2003).

De um lado, ele identifica na “economia da dádiva” de Mauss (2003) uma das primeiras reflexões antropológicas para pensar em moralidades alternativas nas sociedades sem Estado e sem mercado, em outro, Graeber recorre aos estudos de Clastres (2003). Em vida, este último contestava a tese evolucionista segundo a qual o Estado era uma forma apurada de organização política em comparação aos estágios anteriores. As comunidades amazônicas de Clastres eram gestadas em formas de autogoverno e em instituições da chefia, mobilizando certos mecanismos que impediam a emergência de domínio ou o monopólio do uso da força nas mãos de uns/as em detrimento dos/as demais, isto é, tratava-se sociedades erigidas contra o Estado. Tanto o circuito de dons e contradons, quanto os mecanismos políticos dos amazônicos pareciam iluminar um caminho possível para reler estas sociedades construídas num rechaço manifesto às lógicas do poder estatal e do mercado (GRAEBER, 2011).

No livro *Fragmentos de antropología anarquista*, Graeber (2011) consegue ver nas sociedades anárquicas de Clastres (2003) e nas dádivas de Mauss (2003), formas de contrapoder revolucionário, uma vez que havia nelas um conjunto de instituições populares cuja finalidade era garantir que reis, dinastias, plutocratas e nobres jamais pudessem existir. A “máquina clastriana”, a suces-

são de mecanismos existentes em sociedades que prezavam pelo consenso comunal, era renomeada pelo antropólogo americano enquanto um “aparato do contrapoder imaginário”, no qual a semântica do prefixo “contra” residia precisamente naquele laivo inaudito, na latência, ou se preferem, num desdobramento dialético imanente em que as sociedades consensuais e igualitárias desenvolvem arranjos sociais para se precaverem da existência de relações de poder assimétricas e exacerbadas, expurgando do seu bojo resquícios da incidência dos mercados ou do poder do Estado (GRAEBER, 2011).

Logo, o pressuposto de partida em Graeber é a própria possibilidade concreta das sociedades igualitárias. Porém, se quase todas as sociedades se encontram imersas num emaranhado de contradições e estão, até certo limiar, digladiando consigo mesmas, como eram possíveis certos grupos étnicos manterem o consenso e serem igualitários em meio a esta disparidade de interesses?

A resposta para tal celeuma podia ser resolvida pelas evidências etnográficas: o autor buscou por casos de sociedades igualitárias na literatura antropológica e também se respaldou em suas incursões nas terras altas de Madagascar, entre 1989 e 1991. Após rever os escritos de Joanna Overing sobre os Piroa nos afluentes do Orinoco, inquirir o caso dos Tiv na Nigéria e, finalmente, se voltar para a sua experiência de campo entre os Malgaches, Graeber constatou que havia diversas maneiras de constituir e manter o consenso nestas sociedades. Por exemplo, os Tiv organizavam assembleias comunais na qual tentavam dirimir as contendas ou pequenas guerras entre os clãs; entre os Piroa se concedia demasiado valor à liberdade individual e eles/as se contrapunham ao controle por meio do acúmulo de riquezas ou no estabelecimento de hierarquias que inibiam a autonomia de cada qual; já os diversos grupos malgaches dispersos pela costa de Madagascar tendiam a serem avessos ao trabalho assalariado e suspeitavam de adultos/as que davam ordens aos/às demais; na verdade, estes/as eram considerados/as não-malgaches pelos/as nativos/as, pois eram assim que se portavam os colonos franceses, os donos de escravos e os reis loucos. Os Malgaches eram, em muitos sentidos, anarquistas e tomavam as decisões locais com base no consenso e em instituições informais (GRAEBER, 2011).

Apesar de tais sociedades buscarem garantir, por caminhos díspares, as vontades comunais sem recair no julgo de soberanos, colonizadores ou comerciantes locais, elas faziam um trabalho ideológico de identificação dos outros, ou seja, nas suas cosmologias haviam mundos aterradores, habitados por bruxos, magos e criaturas bicéfalas. Estes mundos eram uma espécie de resposta inversa ao pacifismo ou a autonomia imperante entre os entes humanos. Se, de um lado, os/as nativos/as contornavam as disputas através de acordos coletivos, em outro, os seus cosmos eram aterrorizados por espectros, figuras sobrenaturais em constante guerra entre si, isto é, o trabalho hercúleo para lograr o consenso trazia em seu cerne a emergência de espaços invisíveis, donde tanto se ocultava aquela violência intrínseca de que fala Graeber, quanto permitia calibrá-la, conter estes campos de batalha endógenos mediante a criação de zonas insurrecionais e flexuosas. É, sobretudo, através da relação com os entes não humanos que advêm os potenciais revolucionários e a criatividade social das sociedades igualitárias, conforme a teoria de Graeber (2011).

Consoante o autor, existiam continuidades ontológicas entre os mundos noturnos e suas implicações morais ou práticas para a vida dos/as nativos/as. Os Tiv, por exemplo, assumem que os homens só auferem poder e grandes fortunas se eles consomem as substâncias dos outros, o *tsav*. Pela cosmologia tiv, havia uma sociedade secreta de bruxos que destroçava pedaços de carne huma-

na na comida daqueles que tinham os corações cobertos de *tsav*. Assim, grandes empreendedores ou os que mantinham certa fama e influência incorriam numa “dívida de carne” com os bruxos. De tempos em tempos, se realizava um movimento de caça aos/as culpados/as e vítimas de bruxaria com o intuito de destruir as estruturas emergentes de poder. A sociedade secreta personificava o governo invisível do país e somente através deste acerto de contas a cada nova geração, os Tiv podiam livrar-se do poder maligno dos bruxos. Os Piroa, por seu turno, também relatam a existência de mundos cujos deuses predadores travam batalhas com magos, de modo que as mortes na comunidade eram consequências de assassinatos espirituais (GRAEBER, 2011).

Logo, a violência espectral dos “magos” e “bruxas” tanto dava condições para equilibrar as divergências de interesses das sociedades sem Estado, quanto parecia conter uma reserva social de mudança revolucionária possível. Nesse ponto, o caso dos Malgaches é emblemático. Trata-se de uma sociedade em que qualquer um/a tem acesso aos espíritos e, por vezes, move ataques mágicos ou feitiços às pessoas demasiado ricas ou poderosas. As práticas de bruxaria podem ser maléficas, mas também expressam algo de propriamente malgache, afinal o mundo povoado por seres capazes de malefícios exprime a encarnação retorcida dos ideais de igualdade malgaches e ao mesmo tempo dá azo para reafirmação prática daquele *ethos* igualitário entre os entes humanos (GRAEBER, 2011).

Vejam que as formas de contrapoder imaginário se movem, para o autor, justamente pelas pressões inerentes ao projeto de uma sociedade em manter-se igualitária. Mas isto não quer dizer que a violência espectral das sociedades sem Estado sirva apenas para resolver as suas turbulências internas geradas por formas de desigualdade, o que corresponderia a uma interpretação errônea e funcionalista do pensamento de Graeber. Para o antropólogo americano, ao contrário, mesmo se fosse possível a completa inexistência de desigualdades, há sempre os problemas relativos à própria condição humana, dentre eles, as diferenças entre os sexos, a reprodução e a morte. É geralmente nesse campo das ontologias que tanto emergem certas vicissitudes, quanto se tenta mediá-las a partir da correlação entre o consenso comunal e as agências não humanas e espectrais:

[...] hasta cierto punto, todas esas turbulencias emergen de la propia naturaleza del ser humano. No existe ninguna sociedad que no considere la vida humana como, fundamentalmente, un problema, y por mucho que difieran en el tratamiento del mismo, consideran que la existencia del trabajo, el sexo y la reproducción está llena de dilemas, los deseos humanos son siempre volubles y además está el hecho de que todos vamos a morir. Así que hay mucho de lo que preocuparse. Ninguno de estos dilemas desaparecerá si eliminamos las desigualdades estructurales (aunque estoy seguro de que ello mejoraría radicalmente las cosas). [...] pero he sugerido, de las propias tensiones inherentes al proyecto de proteger una sociedad igualitaria emerge una violencia espectral. (GRAEBER, 2011, p. 40)

A meu ver, depois de interpretar alguns textos dos/as ontologistas, havia algo que me soava um tanto hipostático nas formulações de Graeber. Resumir as complexidades do cosmos de cada um dos grupos indígenas em duas ou três páginas, descrevendo em termos gerais e, por vezes, imprecisos o que seria estes “mundos noturnos” me causou algum desalento interpretativo. O processo foi se acicatando com o decurso dos parágrafos e quando me deparei com arremate nos moldes de proposições basilares, tal como aparece no final do terceiro capítulo de *Fragmentos*, fui transportado quase inconscientemente às leituras

dos/as ontologistas e ao documentário de Estamira² dirigido por Marcos Prado (2004). De fato, o que me incomodava em Graeber era o ímpeto de conciliação entre ontologias distintas, com diferentes desdobramentos, mormente, em termos de gênero para as mulheres e homens daquelas etnias, e caracterizá-las enquanto resultado da “imaginação”.

Cabe ressaltar que quando Graeber enxerga naqueles mundos noturnos a emergência de um contrapoder imaginário, ele tenta se distanciar e tecer críticas às formas canônicas do Ocidente, às maneiras afuniladas pelo pensamento político europeu (ou norte-americano) de pensar as identidades, o poder, o Estado, a exemplo dos gregos, contudo, pesa nas formulações do antropólogo americano certo pendor generalizante. Pergunto-me: quais as implicações de amarrar categorias e mundos que não foram devidamente explorados e reconhecê-los por um símile cognome? Não me deterei aqui em julgar os erros e acertos de Graeber, mas vejam que a aposta política do autor de encontrar, nos costumes e epistemologias nativas, táticas de se colocar fora do alcance do Estado, ou quem sabe, de literalmente ossificar Estados e nobres na forma de dentes, apetrechos e celebrações rituais, tal qual faziam os Sakalavas, parece distanciar Graeber (2011) dos predicados metodológicos dos/as ontologistas, a saber, o de levar a sério às concepções nativas e explicitar os limites do nosso arcabouço conceitual nessa tarefa.

A saída mais política e anárquica de Graeber produz não só uma miscelânea de deuses e magos imbricados num idêntico novelo de muitas pontas, mas também omite as defluências mais funestas dos mundos espectrais e noturnos para os/as seus/as nativos/as, expressa nas disparidades de gênero, em afecções corpóreas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), nos suicídios indígenas recorrentes. Mesmo se Estamira levante suas mãos e diga a Graeber “tudo que é imaginário, tem, existe, é”, resta ainda tecer uma linha de fuga por entre a narrativa da interlocutora de Prado e os seres existentes na cosmologia malgache, por exemplo. Assim, parafraseando Viveiros de Castro (2015), sublinho que a partir das definições do que venha a ser o existente, o ponto de vista de Estamira sobre os Malgache não é o mesmo que o ponto de vista dos Malgache sobre Estamira. Entre os dois sentidos, o trajeto não é equivalente. Logo, para comparar três universos cosmológicos, Graeber teve de buscar um quarto ponto fora deles e talvez tenha sido justamente aí que as retas paralelas foram forçadas a se cruzar. Destarte, não apenas a geometria de Euclides fora negada, mas também as diferenças intensivas existentes entre os Tiv, Piroa e Malgaches.

n – 1 = as multiplicidades mínimas de Viveiros de Castro

Os dualismos são reais, não imaginários; não são mero efeito de um “viés ideológico”, mas o resultado de um funcionamento ou estado específico da máquina abstrata. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 126)

Se lá onde Viveiros de Castro subscreve a palavra “dualismos” substituíssemos pelos “mundos noturnos” ou a “violência espectral” de Graeber, teríamos um parâmetro da diferença do primeiro em relação ao segundo. Mas nesse caso, tomando por base os procedimentos do primeiro autor, as distâncias teóricas ou

² O documentário relata a história de Estamira Gomes de Sousa, mulher negra, na época com 63 anos de idade. Ela trabalhava na coleta de resíduos no aterro sanitário do Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro. As cenas se intercalam entre os *insights* filosóficos da protagonista com passagens sobre a sua vida familiar.

epistêmicas entre ele e o seu colega de profissão do outro lado do Atlântico não residiriam num regime da contradição, da negação plena, oposição simétrica ou num movimento dialético. Apegando-se às questões filosóficas de Deleuze (1995a; 1995b; 2010) ao longo dos parágrafos de Viveiros de Castro, diria que ensaiar disparidades e confluências teóricas entre ele e Graeber não é uma atividade contumaz na antropologia do primeiro. Viveiros de Castro parece ser mais assecla das saídas pela tangente, das linhas de fuga e das sínteses disjuntivas – a separação relacionante. É também assim que ele se desfaz dos dualismos. Viveiros de Castro é etnólogo, amerindianista, arguto leitor de Bruno Latour (2012), Marilyn Strathern (2006; 2014) e Roy Wagner (2010). O que lhe associa a esses/as autores/as também é o que o liga filosoficamente a Deleuze (1995a; 1995b; 2010). Estes quatro nomes da antropologia comungam num aspecto nevrálgico: o questionamento dos binarismos.

Viveiros de Castro leva a fundo dois procedimentos deleuzianos para libertar a antropologia da jaula epistêmica que ela se encontrava enclausurada, pelo menos, desde o século XVIII, quando as poderosas divisões do Ocidente começaram a se proliferar primeiro nos tratados de filosofia e depois foram sendo replicadas pelos manuais científicos, repercutindo antelações duais como: sujeito e objeto, natureza e cultura, indivíduo e sociedade. Para enfrentar tanto dualismos menores, quanto o divisor infernal entre um e múltiplo, primeiro, Viveiros de Castro os “desessencializa”, retira deles o seu cariz frondoso, tratando-os de um modo “menor”, mais enquanto veículos, modalizações e liames entre um ponto e outro, do que como objetos, emanações reificadas ou mesmo máximas de pensamento. Por isso que as multiplicidades se desatrelam da fórmula $n+1$ cujo produto reacende as transcendências abstratas e unidades totalizantes para ceder lugar assim à equação $n-1$. O múltiplo ontológico e outros mundos possíveis do autor surgem como que por subtração, algo menor que um, em que o resultado não é equivalente a justapor tartarugas sobre tartarugas, como prefere a semiótica de Geertz (1978), senão em cercar o binômio de minorações (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Assim, os resultados passíveis de serem computados pela equação $n-1$ não são em nada óbvios, não se desobstrui o horizonte limiar dos prisioneiros da Caverna, substituindo + por – e provendo a gruta metafísica de desconstruções. O crucial é facultar a travessia dos detentos de Platão e, para tanto, ao invés de proceder com negações e silogismos reversos cujo intento seria objetar negativamente os dualismos, Viveiros de Castro recomenda se desvencilhar das oposições binárias circunspectamente, sem cair em arapucas circulares, abrindo linhas de fuga por entre os dois termos. Logo, o segundo procedimento do autor se traduz na constituição de multiplicidades mínimas que vão se transformando e sendo reciprocamente afetadas à medida que se operam decalques, do polo extensivo em relação ao virtual intensivo, e inclusões disjuntivas, do polo virtual intensivo em direção ao extensivo. Isto é, para Viveiros de Castro, relatar a perspectiva da dádiva sobre a mercadoria não é o equipolente da perspectiva da mercadoria sobre a dádiva. Há, entre elas, uma imbricação mútua assimétrica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Porém, até então, nada falei sobre os polos de Deleuze (1995a; 1995b) e minha leitora (ou leitor) poderia objetar-me que minhas prolepses no curso dos argumentos mais confundem que explicam. Pois bem, cá estou para esclarecer quais as implicações mútuas se produzem entre os binômios como extensivo-intensivo e mercadoria-dádiva. Conforme pontua Viveiros de Castro, o repertório de conceitos em Deleuze é densamente permeado pelas díades: liso e estria-

do, linha e segmento, diferença e repetição, fluxos e *quanta*, atual e virtual, extensivo e intensivo. Contudo, as dualidades deleuzianas se transmutam conforme nos fixamos no ponto de vista de um polo ou de outro, quer dizer, na medida em que os polos vão relacionalmente se implicando entre si, isto produz alterações num polo e no outro, o que se refaz recorrentemente. Cabe sublinhar que as transformações entre as díades jamais são simétricas, pois o percurso do domínio 1 em relação ao domínio 2 e deste em relação àquele não é correspondente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Algo bem próximo ao que alega Holbraad (2014, p. 134): *“el giro ontológico hace virar es justamente el procedimiento negativo de la deconstrucción hacia un procedimiento positivo de reconstrucción del conocimiento 2”*.

Com tal frase, Holbraad (2014) didaticamente assinala algumas distâncias entre a antropologia pós-moderna, adepta à desconstrução dos métodos positivistas e hermenêuticos, e os/as seguidores/as do giro ontológico, críticos/as das dualidades e cisões do Ocidente. Ainda na frase do autor, retomando as modalidades de Deleuze sobre os decalques e as sínteses disjuntivas, na desconstrução de A sobre B e na reconstrução de B sobre A, os dois termos, A e B, em meio a estes procedimentos, já não são mais os mesmos, movendo alhures na síntese separativa – ou disjunção relacionante – que os imbrica de modo recíproco e desigual. Trocando em miúdos, entre os dois polos, se a perspectiva do polo intensivo (liso, molecular, rizomático, flexível e virtual) em relação ao outro, há um regime de linha de fuga, na qual as implicações e sínteses disjuntivas retratam as diferenças intensivas – ou devires – do polo extensivo no polo virtual; do ponto de vista do polo extensivo (estriado, molar, arborescente, duro e atual), existe uma relação de oposição – ou regime de contradição – com o primeiro, em que o primeiro polo coexiste no segundo enquanto síntese limitativa, ou melhor, uma separação excludente em relação a ele (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

A complementaridade extremamente assimétrica sobre qual se assentam as dualidades de Deleuze (1995a; 1995b) se exprime até nos processos relacionais de um polo a outro: enquanto os mapas rizomáticos do polo virtual são frequentemente totalizados e consolidados pelos decalques do polo extensivo-atual, o processo rizomático do extremo intensivo induz deformações – ou torções metodológicas – nos decalques arborescentes do polo atual-extensivo. Quando Viveiros de Castro (2015) predica a relevância de aprofundar nas concepções nativas para fraturar os nossos pressupostos ontológicos, ele está creditando as suas fichas nas potenciais torções do polo intensivo – nativo, ameríndio, ou quem sabe, melanésio – em relação ao polo extensivo – dicotômico e Ocidental – e fazendo a translação de toda a distinção-implicação das polaridades deleuzianas para o campo da antropologia. E talvez, não seja exagero dizer que provavelmente foi através de Deleuze que Viveiros de Castro prodigalizou nas ontologias: *“é como se cada polo apreendesse sua relação com o outro segundo sua própria natureza”* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 128).

De novo aqui, aparece Viveiros de Castro enquanto partidário das posições de Strathern e Wagner. Os modos da invenção e da convenção na estilística de Wagner (2010) transparecem também nas construções vacilantes de Strathern (2006; 2014), quando a autora mobiliza polaridades das trocas melanésias articuladas a certos marcadores de gênero, um polo jamais é inócuo em relação ao outro, fosse ele masculino ou feminino, fossem nas formas de manipulação das riquezas hagen, cada polaridade era descrita etnograficamente como uma variante ou transformação da outra. Partindo dos influxos deleuzianos, espero que

nessa altura do texto tenha se tornado inteligível porque o trajeto nos dois sentidos não é igual. Em meio a decalques arborescentes e deformações anárquicas, a síntese disjuntiva expõe o processo de interpressuposição assimétrica sob o qual as descrições etnográficas de Wagner, Strathern e Viveiros de Castro oscilam e se entrecruzam – em termos das polaridades internas de suas obras –, da mesma maneira que lança luzes sobre as distâncias internas e externas que atravessam o percurso da dádiva em relação à mercadoria, e desta em relação àquela (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

O esmero de ultrapassar as fruições hilemórficas da modernidade mediante aos “dualismos provisórios” de Deleuze (VIVEIROS DE CASTRO, 2008a) faz com que conforme as coisas estão disjuntamente imbricadas, tornam-se assim pontos iniciáticos para chegar alhures, nós sejamos cada vez mais propelidos/as a demandar a ação de intermediários/as, sujeitos que negociem com as multiplicidades heterogêneas. É assim que Viveiros de Castro descreve a mediação cósmica entre os espíritos *xapiripë* e os *Branco*s pelo líder yanomami, Davi Kopenawa:

Se o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos, então o discurso de Kopenawa não é apenas uma narrativa sobre certos *conteúdos* xamânicos – a saber, os espíritos que os xamãs fazem falar e agir; ele é uma *forma* xamânica em si mesma, um exemplo de xamanismo em ação, no qual um xamã tanto fala sobre os espíritos para os Branco, como sobre os Branco a partir dos espíritos, e ambas estas coisas através de um intermediário, ele mesmo um Branco que fala yanomani. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320)

Se, por vezes, vemos evidentes incidências de Deleuze (1995a; 1995b) nos argumentos de Viveiros de Castro em meneios intensivamente extensivos e o contrário – extensivamente intensivos –, por outro, esta filiação filosófica acaba por se alastrar para os mais diversos nichos de pensamento, nos vislumbres viveirianos sobre o Estado, significado enquanto um “aparelho de captura semiótico-material”, isto é, o autor relê a concepção clastreana da “Sociedade contra o Estado” (CLASTRES, 2003), considerando o Estado não como uma prefiguração existente em instituições políticas, mas sim na qualidade de uma transcendência absoluta com habilidades de captura e contra-definição ontológica. O caso típico entre os amazônicos é o confronto indígena com espíritos na mata. Os encontros fatídicos com alteridades-espírito, sobretudo, quando se está solitário/a e/ou com os laços sociais distendidos, sem a presença de parentes para se resguardar do olhar certo e interpelador da onça, são, para Viveiros de Castro, a própria materialização repentina do Estado entre os amazônicos. Ao se deparar com uma sucuri e ser apanhado pelo contato ocular dela, o indígena reconhece nela um agente humano e nisso ele se vê capturado numa crise psico-ontológica em que a sua própria definição de humanidade é posta em jogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2008b). Quer dizer, o Estado assume a natureza de um encontro, ou melhor, o evento do encontro com agentes sobrenaturais, segundo o antropólogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2008b, p. 242):

O mundo indígena é um mundo ao mesmo tempo politeísta, perspectivista e contra o Estado. Essas três coisas vão juntas. A inexistência de um deus único, transcendente, absoluto, vai junto com a dificuldade que têm as tradições intelectuais indígenas de pensar em “modo-Estado” – dificuldade que é apenas o modo pelo qual aparece a nossos olhos a força dos mecanismos de conjuração-antecipação do Estado nessas sociedades, ou de serem pensadas pelo Estado – dificuldade que se exprime na impossibilidade de outra relação do Estado com essas sociedades que não seja a captura e a sobrecodificação.

A primeira pergunta que me faço é: será? Tanto a definição do Estado como aparato de captura sobrenatural, quanto os argumentos correlatos de Viveiros de Castro que enxergam entre o Estado e os amazônicos um profundo vazio relacional, me parecem simplificações excessivas. Pergunto-me: e a FUNAI?³ E os confrontos indígenas pela delimitação das fronteiras de reserva? Quais as consequências, por exemplo, da construção da hidrelétrica de Tucuruí para os Parakanã (VIDAL, 1983)? Todos estes episódios correm num vazio político? Não posso deixar de evocar as críticas de Lucas Bessire e David Bond (2014) em relação ao giro ontológico. Para eles, os/as ontologistas com intuito de valorar a incomensurabilidade radical que separam indígenas e modernos, apagaram as restrições políticas e outras tantas violências impingidas contra os/as indígenas sob a salvaguarda ou mesmo com a intervenção direta do Estado. Além de não desenvolverem análises rentes às atualidades indígenas, os/a partidários/as das multiplicidades ignoram, por exemplo, como fazendas, complexos industriais, plantações, companhias de biotecnologia e as ações do Estado ante aos desastres, procuraram, cada qual a seu modo, por meios inovadores e coercitivos, preservar as vidas que importam (BESSIRE; BOND, 2014).

Conforme Bessire e Bond (2014), as inflexões ontológicas se pautam numa crítica acadêmica das categorias modernas, mais do que se dirigirem às implicações sociais de tais conhecimentos. É como se elas se voltassem para os templos da modernidade tentando romper com as fundações, mas, em troca, construíssem sólidas barreiras no entorno da sua cidadela científica, uma espécie de Torre de Marfim invisível a si mesma, edifício paradoxalmente sustentado pelas hierarquias que tenta pugnar. Ademais, se a saída das prisões epistêmicas dissuadidas pelos binarismos fez os/as ontologistas recorrerem às incomensurabilidades, as imanências e diferenças intensivas de Deleuze (1995a; 1995b), por outro, tais predileções teóricas recaem numa dupla implicância: primeiro, a incomensurabilidade empregue para driblar os dualismos, produz um binarismo de longa monta, cavando uma profunda fossa existencial entre modernos e não-modernos; assim mais uma vez os/as ontologistas despencam pelos buracos que assinalam; em segundo lugar, a semântica das imanências reside na natureza do prognóstico, nas alternativas outras que as ontologias podem revelar sobre o futuro, entretanto, ao seguir por estas linhas, os/as autores/as do giro correm o risco de projetar a incomensurabilidade nos entes, antes de tentar compreendê-los na sua contingência mesma (BESSIRE; BOND, 2014). Dar um passo atrás, antes de perfilar aparições indiscerníveis de seres, possibilita entrever a pujança de interesses contraditórios ou processos violentos que avalizam a existência do existente, por assim dizer.

Isto posto, depois de retomar algumas críticas passíveis de serem direcionadas ao pensamento de Viveiros de Castro, pretendo agora, ao estilo de uma tréplica, conceder às vezes a outro sequaz das ontologias, Mauro Almeida (2013). Em seu texto, há um percurso metodológico que veicula os debates em torno das multiplicidades com o campo do poder, de maneira politizada e diligente. Para o autor, a existência dos seres não é somente um projeto de conhecimento, senão um processo atravessado por lutas pragmáticas e guerras ontológicas.

³ Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Ontologias e encontros pragmáticos

Mauro Almeida, professor da Unicamp, etnólogo, participou da fundação da reserva extrativista do Alto Juruá, no Estado do Acre. No texto “Caipora e outros conflitos ontológicos”, Almeida (2013) analisa as dissonâncias e compatibilidades entre quatro modelos aptos a interpretar as atividades de caça na reserva, a saber: o modelo da extração sustentável, “ontologia-Caipora”, modelo “fonte-sumidouro”, ontologia econômica mercantil. O autor articula as definições das ontologias com a pragmática, isto é, aquilo que, para Viveiros de Castro (2008b), se expressa nos súbitos encontros indígenas com o sobrenatural na floresta, donde vísceras, afecções e capturas de alma se entrecruzam com o plano das imanências, desponta para Almeida (2013) sob outro prisma analítico. Inspirado pela fenomenologia de Husserl e o pós-positivismo de Quine, Almeida descentra as multiplicidades em dois âmbitos:

[...] ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*. Encontros com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número [...] “tudo se passa como se” o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformação dos pressupostos ontológicos. (ALMEIDA, 2013, p. 9)

O valor de distinguir coisas que, todavia, não são apartáveis, revertem os esquemas analíticos desprendidos das ontologias em algo menos estático e mais processual. Se os encontros com entidades e os episódios ulteriores a eles agem sobre o domínio dos pressupostos do que existe, então o que existe não se dá de uma vez por todas, como se um corpo anacrônico fosse imbuído no domínio duma existência sem jamais evadir das suas carapaças ontológicas. Assim, a distinção conceitual de Almeida tem, ao menos, duas vantagens: abala as fronteiras entre o existente e o não existente, tornando-as instáveis, passíveis de serem revistas pelos encontros pragmáticos; segundo, os liames entre uma ontologia e outra não são tão incomensuráveis assim a ponto delas serem invisíveis uma em relação a outra, afinal existe a possibilidade de duas formulações se cruzarem, estabelecendo discordâncias em termos dos pressupostos e, por vezes, chegando a travar conflitos ontológicos pelas quais a existência de uma entidade – por ex. “Caipora” – pode ser posta em jogo pelo arsenal de existentes da segunda ontologia. Vê-se então como as críticas de Bessire e Bond (2014) a Viveiros de Castro são, em certo sentido, revistas pelos argumentos de Almeida, pois as multiplicidades revertem-se mais do que uma crítica epistêmica dos modos de conhecer, lançando raízes num campo de lutas por meio do qual o reconhecimento dos seres está aberto a embates existenciais (ALMEIDA, 2013).

Os quatro modelos interpretativos das práticas de caça no Alto Juruá explicitam como um acervo de pressupostos pode colocar em risco a existência de outro, no sentido pragmático do processo. Vamos por partes, distinguirei os modelos antes de adentrar nos seus pontos de intersecção. O primeiro é o cânone interpretativo dos manuais de economia ecológica e se caracteriza por estipular uma taxa de extração sustentável, é como se a população-biomassa além de se reproduzir deixasse uma alíquota residual, a “taxa ótima de extração”, a ser explorada de modo a maximizar os seus ganhos efetivos. O segundo modelo é a ontologia-Caipora. Entre os amazônicos, Caipora designa um ente que cria os animais da mata e intermedeia o acesso dos caçadores a suas presas. Para tanto, ela precisa do território para propiciar a reprodução dos bichos e cuidar dos se-

res feridos em alguns lugares da mata. Caso os caçadores não respeitem os refúgios de caça e os dias de Caipora – ex. evita-se caçar durante certos dias da semana e o consumo de algumas espécies em respeito ao ente –, isto prejudica o acesso deles à caça (ALMEIDA, 2013).

Ainda no que se refere ao segundo modelo, se Caipora irrompe como um ser cuja existência se dissipa pelos contornos do território, “panema” é o mediador entre Caipora e uma teia de nexos que se prolonga tão logo a carcaça do animal abatido se despedace e seja distribuída entre os/as vizinhos/as. Em sentido lato, panema translada a circunspeção no entorno de Caipora em regras de etiqueta no trato do corpo do animal expressas desde o transporte da caça até o consumo recíproco da carne. Pode-se incorrer no tema moral do insulto, corolário quase imediato de panema, por diversas maneiras: caso o caçador passe a perna ou urine sobre a presa; quando cadelas no cio se aproximam de seus ossos e vísceras; há também o risco do consumo da carne entre mulheres menstruadas ou grávidas, o que constitui um grave insulto ao cadáver. Trocando em miúdos, panema envolve a complexa rede de entes, sejam eles, caçadores, espingardas, cães ou vizinhos/as, numa trama de relações que os conecta à Caipora. Uma vez insultado o corpo da presa, a presença de Caipora aturde os caçadores em suas novas incursões à mata. Ela o faz que se percam pela floresta, voltem com sinais de acoite na pele, com as vestes rasgadas, enfim, os “eventos-panema” funcionam como réstias das aparições subsequentes de Caipora (ALMEIDA, 2013).

Em meados de 1990, o modelo fonte-sumidouro começou a entrar em voga e disputar espaço com os/as adeptos/as do modelo de extração sustentável. Enquanto o último preza em calcular o número de transeptos na floresta – montante de animais abatidos –, o primeiro mensurava a porção do território que estava fora do alcance dos caçadores. Mesmo o modelo “torneira-e-ralo” – ou fonte-sumidouro – sendo avesso à ontologia-Caipora, na prática ele possibilitava cumprir com uma das regras para evitar panema, ou seja, ao resguardar uma parcela do território, o modelo correspondia ao preceito de respeito aos refúgios de caça, os lugares por onde Caipora dava provisões aos seres feridos na mata (ALMEIDA, 2013).

Por fim, o quarto e último modelo é a ontologia mercantil econômica. A própria existência deste modelo é condicionada ao advento da caçada comercial, ato de subordinação da vida silvestre às flutuações e demandas do mercado. Incorporado a tal ontologia, as pacas, antas e macacos, por exemplo, seriam processadas e transformadas em subprodutos para o consumo do mercado, tornando-se assim entes conversíveis em dinheiro. Neste caso, a textura que interconecta humanos, não humanos e objetos é o dinheiro-valor. Enquanto que na ontologia-Caipora, é a “textura-panema” responsável por interligar os sujeitos, entes, instrumentos e animais-presas numa rede de circulação e reciprocidade. Então, o despontar da textura-dinheiro implica uma síntese limitativa, em consonância com os lampejos de Deleuze (1995a; 1995b), o polo extensivo só pode se afirmar contradizendo a existência do polo virtual, quer dizer, imbuídos na ontologia-mercantil, a negociação entre predadores e animais é subsumida por uma textura englobante e auto-excludente em relação à “ontologia-panema”. Em suma, no encontro entre Caipora e o mercado, “não há diferença ontológica, mas destruição de uma ontologia por outra” (ALMEIDA, 2013, p. 22).

Se no convívio pragmático com o modelo fonte-sumidouro, Caipora sobrevive ainda que sob critério de verdade parcial para ambas as ontologias, com o manejo e venda de carcaças para o mercado, a situação se altera profundamente, uma vez que a limitação excludente é tônica da textura-dinheiro. A ontologia-

mercantil só pode se sustentar como legítima promovendo o extermínio de Caipora. Reafirmo o que está em questão não é simplesmente um embate de ideias, em meio a idas e vindas no esteio de práticas maiêuticas, é mais do que isto. “Não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de *entes* no sentido pragmático, questão de vida ou morte para *Caipora*, para antas e macacos” (ALMEIDA, 2013, p. 22).

Nos instantes finais de seu texto, Almeida cinde e conjuga dois domínios de atuação possíveis aos/as ontologistas, apontando assim para um eventual *de-siderato* das multiplicidades:

É resultado de lutas pelo reconhecimento em que estão em jogo redes de pessoas-animais-*Caipora*, redes de mulheres-mandiocas-saberes coletivos e redes Estado-antropólogos-quilombolas. Há uma conexão entre domínio da economia ontológica (produção) e ontologia política (conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas, mas contêm uma nuance: a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes, e a segunda trata do confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado Nacional. (ALMEIDA, 2013, p. 25)

Considerações finais

Este último excerto retoma a pergunta que fiz na introdução deste ensaio: a aposta nas multiplicidades despolitiza? Não necessariamente. Em certa medida, as respostas para tal indagação dependem das “políticas etnográficas” (ROBERTI-JUNIOR; CARIAGA; SEGATA, 2015; RIFIOTIS, 2016) que lançamos mão, as maneiras como articulamos campos teóricos, metodológicos e políticos ao registrar e fazer ouvir as narrativas de nossos/as interlocutores/as. Entretanto, no âmbito da antropologia ontológica, as respostas para minha pergunta se tornam demasiado tênues, aqui e ali as linhas de fuga parecem se esquivar do seu campo de forças para se voltarem sobre si mesmas, nos meandros de suas imanências e devires. Cabe, contudo, insistir na questão: estamos aplainando desigualdades na busca pelo incomensurável ou [r]existindo aos poderes?

Recebido em 24 de fevereiro de 2018.

Aprovado em 28 de maio de 2018.

Referências

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*. São Carlos, UFSCAR, v. 5, n. 1, p.7-28, 2013.

BESSIRE, L.; BOND, D. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*. Malden, American Anthropological Association, v. 41, n. 3, p. 440–456, 2014.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo, Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 1. São Paulo, Editora 34, 1995a.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 2. São Paulo, Editora 34, 1995b.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1978.

GRAEBER, D. *Fragmentos de uma antropología anarquista*. Barcelona, Virus Editorial, 2011.

HOLBRAAD, M. Tres provocaciones ontológicas. *Ankulegi*. Donostian, Ankulegi Asociación Vasca de Antropología, n. 18, p. 127-139, 2014.

LATOURETTE, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador/Bauru, Udufba/Edusc, 2012.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

PRADO, M. *Estamira*. Rio de Janeiro, RioFilme/Zazen, 2004. Documentário.

RIFIOTIS, T. Etnografia no Ciberespaço como “Repovoamento” e Explicação. In: SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. *Políticas etnográficas no campo da Cibercultura*. Brasília, ABA Publicações; Joinville, Ed. Letradágua, 2016, p. 129-152.

ROBERTI-JÚNIOR, J. P.; CARIAGA, D. E.; SEGATA, J. Antropologia como (In)Disciplina: notas sobre uma relação imprecisa entre campo e escrita. *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis, UFSC, v. 17, n. 2, p. 101-122, 2015.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2014.

VIDAL, L. O espaço habitado entre os Kaiapo-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi) do Médio Tocantins, Pará. In: NOVAES, S. C. (Orgs.) *Habitações Indígenas*. São Paulo, Edusp, 1983, p. 77-102.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, UFRJ, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*. São Paulo, USP, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; GOLDMAN, M. O que pretendemos é desenvolver conexões transversais. In: SZTUTMAN, Renato. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Encontros. Rio de Janeiro, Azougue, 2008a, p. 200-225.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis. In: SZTUTMAN, Renato. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Encontros. Rio de Janeiro, Azougue, 2008b, p. 226-259.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Uma antissociologia das multiplicidades”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 113-132.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo, CosacNaify, 2010.

Dispersão e etnicidade de um grupo amazônico: a sobreposição da REBIO Guaporé e a transformação dos Migueleno em colonos

*Luiz Augusto Sousa Nascimento*¹

Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Maranhão

Resumo: O objetivo do trabalho é analisar os processos relacionais entre os indígenas Migueleno, o território e o Estado brasileiro na região do atual Estado de Rondônia. O SPI Pautado na teoria da aculturação, no ano de 1928, considerou os Migueleno como grupo extinto, alegando a sua integração à sociedade nacional. A partir desse período, parte do grupo passou a constituir moradia na Vila do Limoeiro, a margem esquerda do rio São Miguel, afluente do Guaporé. Em 1982, o Governo brasileiro criou a Reserva Biológica do Guaporé, deslocando os Migueleno e parte de seringueiros para um assentamento a margem direita no baixo São Miguel, classificando o grupo como “colonos assentados” pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. A partir do ano de 2000, os Migueleno através do movimento indígena estão reivindicando sua etnicidade e procurando caminhos para retornar ao seu território de “ocupação tradicional”, atualmente sobreposto à Reserva Biológica do Guaporé. A pesquisa pautada em estudos etnográficos analisa os processos situacionais, a dispersão dos Migueleno e a relação deles com o território de “ocupação tradicional”, atualmente sobreposto por uma Reserva Biológica.

Palavras-chave: Migueleno, territorialização, Reserva Biológica do Guaporé

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Dispersion and ethnicity of an Amazonian group: the overlapping of REBIO Guaporé and the transformation of the Migueleno into settlers

Abstract: The objective is to analyze the relational processes between indigenous Migueleno, the Brazilian state and territory in the present State of Rondônia region. The SPI Dedicated to theory of acculturation, in 1928, considered the Migueleno as extinct groups, claiming their integration into the national society. From this period, part of the group now constitutes chalet in the village of Limoeiro, the left margin of the São Miguel. In 1982, the Brazilian government created the Biological Reserve Guapore Migueleno and moving the rubber part of a settlement to the right margin on the lower São Miguel, classifying the group as "colonists settled" by the National Institute of Colonization and Agrarian Reform - INCRA. From the year 2000, the Migueleno through the indigenous movement are claiming their ethnicity and looking for ways to return to their territory of "traditional occupation" currently overlapped the Biological Reserve Guapore. Research grounded in ethnographic studies analyzes the situational processes, the dispersion of Migueleno and their relationship with the territory of "traditional occupation" currently overlapped by a Biological Reserve.

Keywords: Migueleno, territorialization, Guaporé Biological Reserve

Dispersión y etnicidad de un grupo amazónico: la superposición de la REBIO Guaporé y la transformación de los Migueleno en colonos

Resumen: El objetivo del trabajo es analizar los procesos relacionales entre los indígenas Migueleno, el territorio y el Estado brasileño en la región del actual Estado de Rondônia. El SPI Pauta en la teoría de la aculturación, en el año 1928, consideró a los Migueleno como grupo extinto, alegando su integración a la sociedad nacional. A partir de ese período, parte del grupo pasó a constituir vivienda en la Vila do Limoeiro, a la margen izquierda del río São Miguel, afluente del Guaporé. En 1982, el Gobierno brasileño creó la Reserva Biológica del Guaporé, desplazando a los Migueleno y parte de los caucheros para un asentamiento a la margen derecha en el bajo San Miguel, clasificando al grupo como "colonos asentados" por el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria - INCRA. A partir del año 2000, los Migueleno a través del movimiento indígena están reivindicando su etnicidad y buscando caminos para retornar a su territorio de "ocupación tradicional", actualmente superpuesto a la Reserva Biológica del Guaporé. La investigación pauta en estudios etnográficos analiza los procesos situacionales, la dispersión de los Migueleno y su relación con el territorio de "ocupación tradicional", actualmente superpuesto por una Reserva Biológica.

Palabras clave: Migueleno, territorialización, Reserva Biológica del Guaporé

Os Migueleno são etnograficamente identificados (HANSEMAN, 1912; NORDENSKIÖLD, 1913; NASCIMENTO, 2011; LIMA, 2011) como habitantes do território no vale do Guaporé-São Miguel. Foram contatados pelas frentes de atração colonial no início do século de XX. O encontro intersocietário entre indígenas e colonos reconfigurou a situação política do Grupo que a partir do contato com as agências coloniais passaram a ter o órgão indigenista oficial, Serviço de Proteção aos Índios (SPI) como referência para as negociações tangentes ao uso da terra, às relações comerciais, bem como o SPI passou a conduzir os processos de territorialização² do Grupo. Em 1928, pautado na perspectiva teórica do culturalismo estadunidense, o estado brasileiro, decretou a extinção dos Migueleno, alegando que o Grupo havia adquirido condições suficientes para ser integrados à sociedade nacional, pois a maioria dos membros do grupo passou a usar a língua portuguesa como a língua principal e para o SPI esse fator indicava a integração do grupo à comunhão nacional.

A partir desse período, os Migueleno passaram a conviver juntos com os seringueiros sob o auspício da administração colonial centrado no Posto Indígena “Treze de Maio”, localizado as margens do rio Manuel Correa, afluente do rio São Miguel no território do atual estado de Rondônia na Amazônia brasileira. Parte de famílias domésticas de Migueleno passou a prestar serviços para os patrões seringueiros através do sistema de aviamento³ muito comum na região amazônica. Nesse contexto, inicia um processo de amalgamento entre o Grupo, intensificando o casamento entre mulheres Migueleno e seringueiros e a dispersão para as cidades circunvizinhas à região da bacia do Guaporé. Essa situação ocasionou perda relativa da autonomia territorial de “ocupação tradicional” do Grupo cujo controle territorial passa para as mãos dos colonos, sobretudo, os patrões que adquirem autorização legal para explorar as melhores áreas de extração de seringa, monopolizando a comercialização deste produto e outras especiarias da floresta, tais como pele de animais, carne de caça, frutas e ervas medicinal.

Depois que o Serviço de Proteção aos Índios – SPI – desativou o Posto Indígena “Treze de Maio” em 1928, parte dos Migueleno passou a habitar a região da vila do Limoeiro, localizada à margem esquerda do rio São Miguel, permanecendo nessa localidade até o ano de 1982, quando o Governo Militar através do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF - criou a Reserva Biológica do Guaporé, desapropriando indígenas, descendentes de escravos⁴ africa-

² Territorialização aqui empregado se refere ao que OLIVEIRA (2004) trabalha para as análises dos grupos indígenas do território brasileiro.

³ Para abordagem referente ao sistema de aviamento na Amazônia ver (PERES, 2004; 2003) e (NASCIMENTO, 2017).

⁴ Os Migueleno conviveram na área de “ocupação tradicional” com dois grupos de descendentes de escravos africanos. A comunidade rural “quilombola” do Jesus cuja área foi titulada pelo INCRA em 2009 e a comunidade rural “quilombola” Santo Antônio cuja área está em processo de Identificação. Respectivamente essas duas comunidades estão localizadas no baixo São Miguel e no médio Guaporé nas proximidades da foz do rio São Miguel.

nos e seringueiros que habitavam parte de uma área na margem esquerda do vale do São Miguel.

Nesse contexto, os Migueleno foram assentados como colonos pelo INCRA no assentamento de Porto Murinho, localizado à margem direita do baixo São Miguel. Outras famílias do Grupo migraram para as cidades de Costa Marques, Ji-Paraná, Guajará-Mirim e Porto Velho, quando passaram a viver na periferia, envolvidos no subemprego (empregadas domésticas, vigias, vendedores ambulantes, artesões entre outros).

A partir do ano de 2002, lideranças do movimento indígena de Rondônia tiveram contato com algumas famílias migueleno. Nesse mesmo ano, os Migueleno passaram a participar das assembleias indígenas regionais. Em 2005, o caíque Tanadi Migueleno protocolou na administração da FUNAI de Ji-Paraná, um documento reivindicando o reconhecimento étnico dos membros do grupo, bem como solicitava a criação de um Grupo de Trabalho - GT - para iniciar os estudos de identificação e delimitação de um território em que o grupo considerava de “ocupação tradicional”. Parte significativa do território de “ocupação tradicional” que o grupo reivindicava, atualmente encontra-se sobreposto a Reserva Biológica do Guaporé.

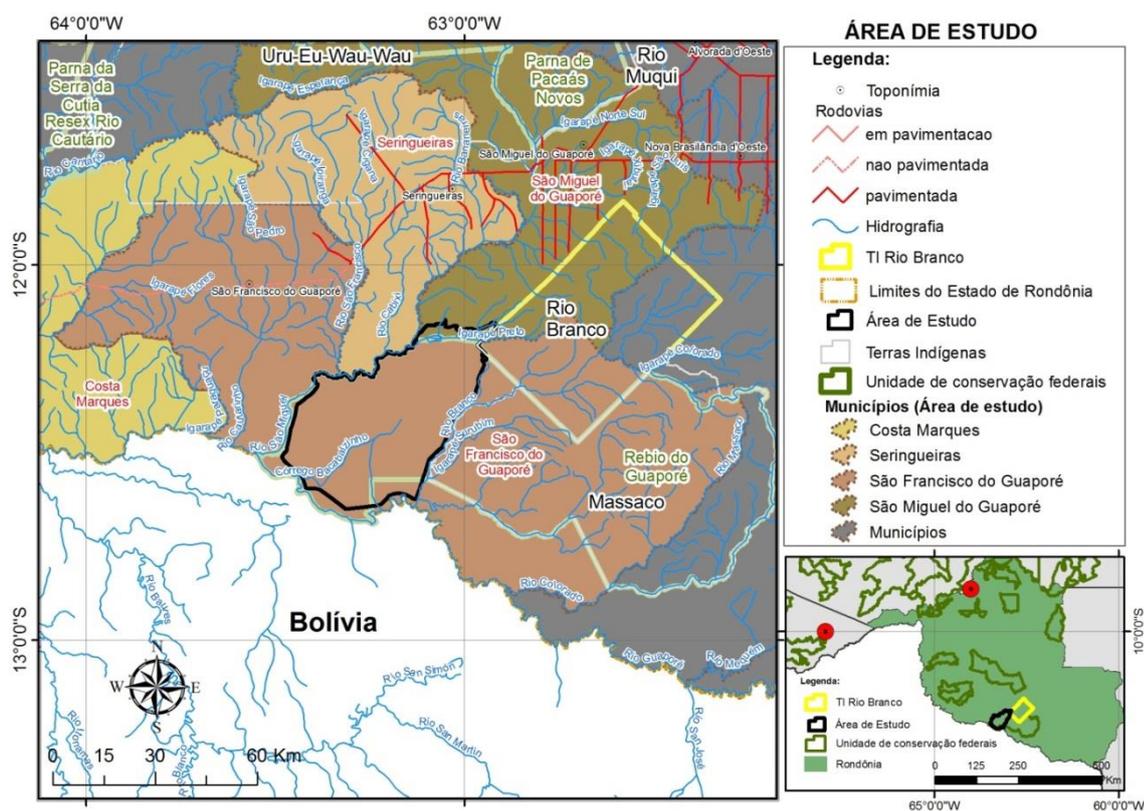


Fig. 1: Área da circunvizinhança do território de ocupação territorial dos Migueleno. Fonte: LIMA (2011)

Em 2008, a FUNAI coordenou um trabalho censitário e de informações antropológicas referentes aos Migueleno cujos resultados apontaram para o reconhecimento étnico do grupo, orientando para a constituição de um Grupo de Trabalho para realizar estudos de fundamentação antropológica. Nessa perspectiva, a região do baixo São Miguel tornou-se palco de conflito entre indígenas, fazendeiros e órgãos do poder executivo federal (INCRA, IBAMA, FUNAI e Polícia Federal).

Como resultado das situações etnográficas, o artigo aponta as análises preliminares das relações entre os Migueleno e o estado brasileiro, o movimento indígena e os colonos assentados pelo INCRA, os conflitos gerados, a partir do momento em que os Migueleno passaram a reivindicar, através do movimento indígena, uma etnicidade e uma área considerada de “ocupação tradicional” possível para salvaguardar a reprodução física e cultural do grupo.

Situações históricas e os processos de territorialização

Os registros referentes à ocupação do vale do São Miguel datam desde o período em que os Jesuítas fundaram a missão São José no vale do Guaporé em 1769. Nas incursões ao São Miguel, os jesuítas fizeram menção ao contato que mantiveram com vários grupos indígenas, entre eles os Nambikwara, Gavião e grupos considerados arredios que não mantiveram contato, mas que era de conhecimento dos religiosos, como os *Pawumwa* [Migueleno?] e Tupari.

A região do vale do São Miguel no início do século XX era habitada por grupos indígenas que somente passaram a manter contato sistemático com os núcleos de povoamento colonial as margens do rio, quando o estado brasileiro passou a intervir na região, instalando posto de atração para a “pacificação” de grupos considerados arredios e para amenizar os conflitos protagonizados por grupos indígenas e seringueiros.

As narrativas confirmam que no início do século XX, entre os grupos do vale do São Miguel, os Migueleno foram um dos grupos que mantiveram constantes encontros com os seringueiros cujos resultados desses encontros representaram para o Migueleno, uma baixa populacional, ocasionadas pelo contágio de doenças como sarampo e gripe. Com a redução populacional e a perda do domínio territorial, os Migueleno procuraram aliança com os Cabixi que habitavam a região da foz do rio São Francisco, afluente da margem direita do São Miguel. A história oral confirma que muitas mulheres pertencentes ao grupo realizaram alianças matrimoniais com seringueiros, permanecendo na região, porém desagregadas da vida diária mais ampla do conjunto do Migueleno.

Meu avô me contou que o nosso grupo veio subindo o rio São Miguel fugindo dos seringueiros e de outras tribos que atacavam nosso povo. Muitos morreram de doenças, principalmente as crianças e os mais velhos que não aguentavam. As mulheres mais novas eles [os seringueiros] carregavam e aí, os pais nunca mais encontravam. Quando o meu avô se entendeu, já bom de memória, nosso povo já estava no São Miguel, já conhecia o Posto [Treze de Maio]. Aí foi se juntando com outras tribos, foi se juntado no Posto, foi trabalhando para os civilizados e depois foi acabando com nossas malocas e o povo foi misturando e vivendo parecido com os cristãos, brincava nas festas do cristão lá no Limoeiro. (David Lima, indígena migueleno. Guajará-Mirim, 03 de setembro de 2010; comunicação pessoal)

O primeiro registro etnológico e historiográfico referente aos *Pawumwa* ou Migueleno é de 1907, quando o naturalista J. D. Hanseman iniciou uma expedição científica na região nas matas sul-americanas e nessa ocasião, encontrou na foz do São Miguel um grupo de indígenas sendo identificados primeiramente como *Pawumwa*. Hanseman publicou em 1912, um artigo na revista *American Anthropologist*. No artigo, Hanseman enfatiza que os *Pawumwa* [Migueleno] eram desconhecidos da comunidade científica e viviam em condições com pouca ou nenhuma afetividade com a civilização do homem branco. Ele chamou a atenção para os perigos que esses índios corriam devido à expansão dos seringueiros na região em que habitavam [baixo São Miguel]. O zoólogo enfatizou que a região da foz do rio São Miguel e o rio Guaporé era considerada na época,

uma área habitada por grande quantidade de indígenas e que os brasileiros quando exploravam a região, seja estabelecendo moradias seja abrindo estradas ou explorando, as áreas de seringais sempre foram consideradas temerosas devido à presença indígena, mas o empreendimento colonial venceu a força dos indígenas. Também, os próprios seringalistas reconhecem a existência de indígenas na região e revela o quanto a região era conflituosa.

Tinha índios no Guaporé? Tinha, mais..., era mais difícil. Mas aí, acima de Guajará-Mirim. Aí era o berço deles? Aí sim, aí era o local, eles matavam. Se entrasse aí... Era difícil ele se sair. Se entrasse embarcações eles flechavam, eles tinham esses lugares, aqueles barrancos altos, na espera, eles flechavam. O rio era cheio de curvas... Era assim, assim, igarapé, eles ficavam amoitado aí. Quando a embarcação ia passando, eles metiam flecha para cima, flechavam nego... Matavam, flechavam, degolavam, faziam tudo que eles entendiam. Agora aqui de Guajará, do Mamoré prá cá, era mais difícil. Até a boca não, esse trecho era mais difícil. Eles viviam longe, sabe? Dá boca do rio, sabe? Tinham a aldeia deles, mas era mais longe, vamos dizer o Cautário, viu, tinha aldeia? Tinha, tinha aldeia, mas não era na beira, mais era mais longe, do Cautário, São Domingo, São Miguel. Aí também era uma aldeia grossa, aí tinha muito índio que não era brincadeira não. Aí o pessoal trazia os índios prá baixo prá não criar confusão [...]. (Seu Arlindo, encontrado em www.historiaderondonia.com.br)

Em 1912, o governo brasileiro autorizou uma expedição ao vale do Guaporé/São Miguel sob o comando do Marechal Cândido Mariano Rondon cujo objetivo era pacificar índios arredios que estavam entrando em conflito com seringueiros. Sete anos após a passagem da expedição do marechal Rondon, ocorreu à fundação em 1919 do Posto Indígena Três de Maio, que os Migueleno se referem como sendo o Posto Colônia. O Posto Três de Maio foi instalado na região com o objetivo de realizar a “pacificação” e a “proteção” dos indígenas no sentido de apaziguar os constantes conflitos existentes na região.

A partir desse período, parte dos membros do Grupo passou a conviver com outros grupos indígenas, principalmente os Cabixi no baixo São Miguel, bem como parte do Grupo foi atraído para o Posto Três de Maio, quando este era inspecionado pelo funcionário José Félix do Nascimento. A pesquisa aponta que nos primeiros anos de funcionamento do Posto Três de Maio, havia aglutinados cerca de 150 índios *Puruborá* e *Gavião*. Posteriormente chegaram os índios Cabixi e os Migueleno, originários do rio São Miguel. Esses índios trabalhavam para o encarregado do Posto, o senhor José Félix do Nascimento, que lhes forneciam mercadorias em troca de seringa. José Félix do Nascimento incentivava e patrocinava casamentos interétnicos entre indígenas e seringueiros, assim como comercializava com índios e seringueiro através do sistema de aviamento, muito comum na região amazônica.

O período compreendido entre as décadas de 1950 a 1970, a região do vale do São Miguel foi palco de muitos conflitos envolvendo vários atores locais. Também nesse período, a ação missionária intensifica na região com o propósito de levar a “civilidade” aos índios e amenizar os conflitos causados pelo projeto de colonização do Território Federal do Guaporé. Sobre a ação missionária temos a seguinte referência: Ofício do Ministério da Agricultura de 1951 do Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, senhor Modesto Donatini da Cruz, encaminhado ao chefe da nona Inspeção Regional, atestando os trabalhos missionários que irão ser realizados na região do rio São Miguel sob a coordenação do bispo D. Francisco Xavier Rey, bispo prelado de Guajará-Mirim: “Levar vantagens da civilização aos indígenas” (Microfilmes 243/51).

Documentos e correspondências oficiais relatam com veemência a situação conflituosa na região do vale do São Miguel. No Ofício número 29/1967 do chefe

do policiamento de fronteira, trata do encaminhamento de um relatório elaborado pelo chefe substituto da nona Inspetoria do SPI, senhor José de Mello Fiúza, atestando conflitos entre índios e civilizados na região.

Nesse contexto, os indígenas que habitavam a região do vale do São Miguel foram perdendo espaço territorial para os colonizadores. Muitos grupos foram reduzidos a pouco menos de dez pessoas como aponta o relatório elaborado em 1968 pela missionária do *Summer Institute of Linguistics* Carolyn Bontkes. Bontkes relata que no ano de 1968 na região do São Miguel só havia pouco índios, mas reconheceu que havia “tribos bravas nas cachoeiras”. No mesmo relatório, Bontkes aponta que encontrou somente cinco índios na região do baixo São Miguel, sendo quatro Cabixi e um Puroborá. Todavia, temos que observar o prisma do entendimento de índio que a missionária toma como referência, pois tudo leva a crer que ela está pautada na visão culturalista, ou seja, os indígenas no seu estado de “conservadorismo”.

Sobre a história do último indígena Cabixi enfatizado pela missionária, o cacique Tanadi Migueleno assevera que quando os Cabixi foram pacificados pelo SPI passaram a conviver com os Migueleno e os civilizados na localidade de Limoeiro até o ano de 1981 quando o governo federal desapropriou a área, transformando parte do território de “ocupação tradicional” dos Migueleno em Reserva Biológica.

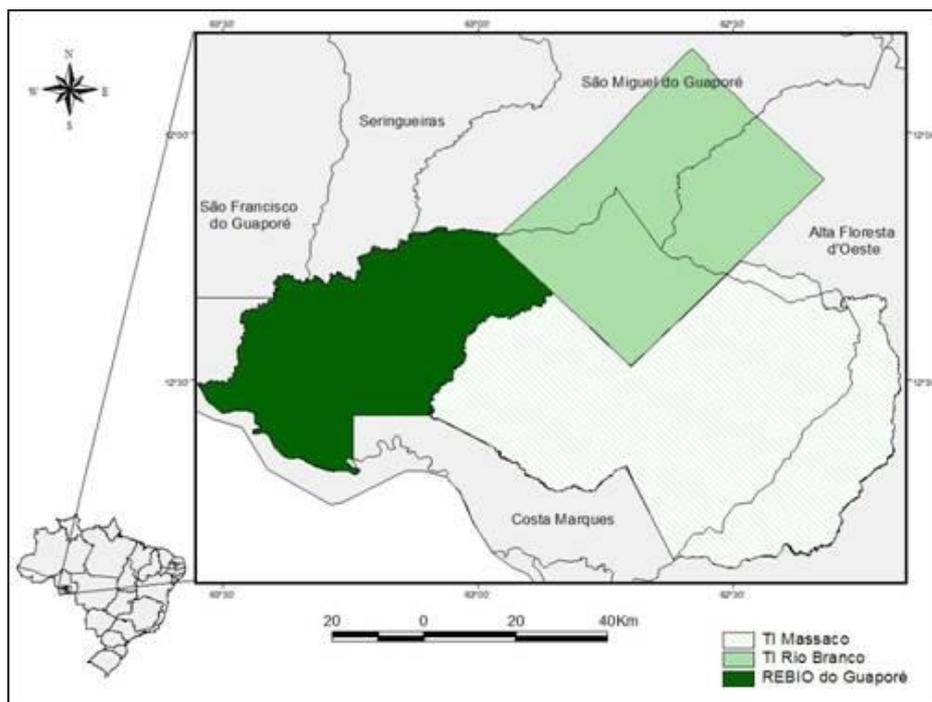


Fig. 2: Reserva Biológica do Guaporé e as Terras Indígenas. Fonte: NASCIMENTO (2011)

Os Migueleno e todos os grupos humanos ali habitados foram deslocados no ano de 1982, para o Assentamento Porto Murтинho, localizado à margem direita do São Miguel na localidade denominada de Nova Olinda, hoje Porto Murтинho. De acordo com as narrativas, Nova Olinda foi um povoamento fundado em 1925 por um seringalista chamado Ciriáco de Freitas que foi patrão dos Migueleno durante muito tempo. O filho do Ciriáco de Freitas, seu Ursulino de Freitas casou-se com dona Iria de Freitas uma índia identificada pela FUNAI como pertencente ao grupo étnico Migueleno, quando na verdade pertence ao

grupo étnico Tupari, mas que convive com os Migueleno desde os tempos em que o grupo habitava a vila do Limoeiro.

No período de 1982 a 2000, os Migueleno dispersaram para as principais cidades circunvizinhas do seu território de “ocupação tradicional”: Guajará-Mirim, Ariquemes, Costa Marques e Porto Velho. As famílias que permaneceram em Porto Murtinho foram se associando com grupos de colonos assentados pelo INCRA, recebendo lotes de terras de 17 a 21 hectares; fomento e assistência técnica para práticas agrícolas e agropecuárias.

Com o advento da Constituição Brasileira de 1988, o movimento indígena de Rondônia e as organizações indigenistas, principalmente o Conselho Indigenista Missionário – CIMI- impulsionaram os grupos étnicos⁵ que se encontravam em situações de “desterritorialização” a repensar as questões relacionadas às terras tradicionalmente ocupadas por “povos originários”. Esse contexto vai impulsionar a primeira assembleia do grupo Migueleno para discutir a identidade, etnicidade, direitos constitucionais e, a partir de então, solicitar da FUNAI, o reconhecimento étnico e o direito ao território tradicionalmente ocupado pelo grupo, ou seja, o território que hoje está protegido pelo IBAMA sob o auspício de uma Unidade de Conservação – REBIO Guaporé.

Os Migueleno, o território e o movimento indígena

Quando os Migueleno organizaram sua primeira assembleia junto com o grupo Puruborá⁶, decidiram reunir todos daqueles grupos que se encontravam dispersos pelas periferias das cidades, a fim de iniciar um processo de solicitação para o órgão indigenista oficial que considerasse os membros do grupo como indivíduos etnicamente diferentes do conjunto maior da sociedade nacional, sobretudo, eles passaram a buscar elementos⁷ da cultura material (urnas funerárias⁸, cemitérios, antigas malocas etc.) que comprovassem⁹ que o seu território de “ocupação tradicional” em uma área localizada a margem esquerda do rio São Miguel que hoje está sobreposta a Reserva Biológica do Guaporé.

Durante a década de 2000, o movimento indígena com o apoio das organizações indigenistas organizou vários encontros com lideranças indígenas, gestores do Estado, Ministério Público, parlamentares com o objetivo de demonstrar o quanto a colonização do estado de Rondônia desordenou o espaço territorial dos grupos indígenas, tornando a questão fundiária um problema na região. Também nos anos 2000, ocorreu a “insurgência” de grupos étnicos que foram silenciados durante décadas e conduzidos a esconder suas “identidades”, desvinculando sua relação com o “território”, sendo ignorados pela perspectiva da política indigenista do estado brasileiro que passou a considerar os grupos étni-

⁵ Utilizo a noção de grupo étnico no sentido de Barth (1998).

⁶ Os Puruborá são povos que conviveram com os Migueleno na região das confluências dos rios Manuel Correa e São Francisco, ambos afluentes do rio São Miguel. A situação fundiária dos Puruborá é semelhante a dos Migueleno, porém há duas sobreposições no território em que o grupo considera de “ocupação tradicional”: sobreposição da Terra Indígena *Uru-Eu Wau-Wau* e a Reserva Biológica do Guaporé.

⁷ O grupo passou a considerar uma gama de objetos da cultura material como pertencentes aos seus antepassados. Urnas funerárias encontradas dentro do território de “ocupação tradicional” foram classificadas como pertencentes ao grupo; os locais das antigas malocas passaram a ser considerados como locais sagrados entre outros elementos que os Migueleno resignificam como parte da sua cultura para compor a sua política étnica. Sobre a questão da política étnica dos Migueleno ver NASCIMENTO (2011).

⁸ Essas urnas funerárias têm um valor heurístico para os Migueleno/Huanyam. Eles tomam consciência que elas representam um recuo histórico da ocupação da região amazônica. Todavia, a ideia não é percorrer pela ciência arqueológica para qualificar o valor de pertencimento dessas urnas, mas considerar como a coletividade migueleno está se apropriando das mesmas; como eles interpretam e pensam sobre essas urnas funerárias encontradas na região da área de “ocupação tradicional” do grupo, bem como, a significância desses artefatos histórico/arqueológicos representam para a vida dessas pessoas”.

cos em contato sistemático com a sociedade como integrados à comunidade nacional, portanto não mais merecedores de manter vínculo com um “território” demarcado, homologado com usufruto exclusivo que garanta a sobrevivência física e cultural, como assegura a Constituição Brasileira vigente.

A antropologia contemporânea de Oliveira (1999), Little (2002), Souza Lima e Barreto Filho (2004), considera território como sendo uma área determinada na qual uma coletividade exerce suas práticas de reprodução física e cultural. Tratando-se de populações humanas, o território é um produto de construção histórica de um determinado grupo, realizado a partir do trabalho e da identificação dos espaços como sendo inerentes às formas adotadas pela população nele residente para o uso e usufruto. Assim, o território possui diversas dimensões, tais como a física, cultural, econômica, social, religiosa entre outras.

Nesse contexto de “indianização” dos Migueleno ou a reconstrução de uma etnicidade, a questão do “território” passa a ser a pauta integrante dos encontros dos membros do grupo com representantes do Estado, da sociedade civil e do Ministério Público Federal que passa a pressionar o órgão indigenista oficial, a garantir a realização de estudos que venham a fundamentar e legalizar a área de “ocupação tradicional” para o grupo, área esta que está sobreposta à Reserva Biológica do Guaporé. Desde 2011, quando a FUNAI instaurou o GT Migueleno de Fundamentação Antropológica, não ocorreram avanços significativos que apontem para a garantia do território que o grupo reivindica. Os relatórios ambientais e antropológicos foram entregues à Coordenação Geral de Identificação e Demarcação, entretanto, até o final da escrita do artigo, não obtivemos orientações do órgão indigenista sobre os trâmites dos estudos.

Chefia e política: o cacicado e o associativismo como instrumentos de políticas étnicas

Os grandes chefes entre os Migueleno são apontados pela literatura específica Hanseman (1912), Nordenskiöld ([1913] 2001) como pessoas que desempenhavam papéis sociais específicos, tais como a coordenação dos rituais e a proteção espiritual das pessoas. O controle político e os processos das relações intersocietárias se concentravam nas mãos dos chefes de famílias extensas que além de possuir o poder sobre seus entes consanguíneos e afins mantinham grandes influências nas tomadas de decisão do grupo quando se tratava de questões que ultrapassavam as fronteiras das “malocas”.

Como os processos das relações intersocietárias são dinâmicos, o grupo foi ampliando novas estratégias de se organizar politicamente. Peres (2004) passou a categorizar o movimento indígena como política étnica, quando os indígenas passaram a se familiarizar com uma gama de questões relacionadas aos direitos indígenas se inserindo em uma série de mecanismos políticos tais como as associações indígenas estatutárias para dialogar com o Estado brasileiro e outras instâncias da sociedade civil.

Na atual conjuntura, entre os Migueleno, o chefe que recebe o nome de “cacique” é indicado em assembleia para representar o grupo no âmbito da política exterior; seja no movimento indígena seja com as instâncias do Estado e da sociedade civil. Todavia, internamente, o “cacique” não detém todos os poderes. As tomadas de decisões têm que ser levadas para a assembleia, haja vista, que os chefes de famílias extensas durante as assembleias são quem decidem e têm o poder de destituir a qualquer momento o “cacique”. Não há um estatuto para reger a permanência de um “cacique” no cargo. Os chefes das famílias extensas

também são os responsáveis pela administração e gestão das Associações estatutárias, presentes no mundo indígena como elemento articulador entre grupos étnicos e o Estado.

Associação estatutária é um fenômeno recente entre os Migueleno. Com o reconhecimento pela Constituição Federal de 1988 do direito dos grupos indígenas e suas organizações de se fazerem representar diretamente aos tribunais e perante o Estado Brasileiro, seu antigo tutor, começou a deflagrar a expansão do associativismo como forma privilegiada de mobilização e organização política da etnicidade. Peres (2004), que estuda a questão do “associativismo” na Amazônia brasileira, enfatiza que com o associativismo ocorreu à culminância de um fenômeno de transformação do estigma da ancestralidade nativa em orgulho étnico, de recuperação moral da etnicidade indígena como elemento positivo de construção social do *self* individual e coletivo.

Entendo o fenômeno associativismo indígena como um desenho participativo, horizontal e descentralizado de implementação de políticas étnicas de mobilização coletiva, mas também altamente formalizado (diretoria, conselho fiscal, assembleia) e depende mesmo de uma base cartorial (registro no Cadastro Nacional de Pessoa Jurídicas/CNPJ) enquanto modalidade de reconhecimento oficial, e de assessoria profissional como condições de acesso a redes de cooperação internacional. (PERES, 2004, p. 22-23)

Foi através da associação e do movimento indígena que os Migueleno começaram a desenvolver uma política de etnicidade e pela busca de um território considerado por eles como de “ocupação tradicional”.

Desde o ano de 2000, os Migueleno fazem parte de três associações estatutárias locais (Associação dos Comunitários de Porto Murтинho; Associação dos Assentados do Projeto Limoeiro e Associação das Mulheres Agricultoras de Porto Murтинho). Também fazem parte de coordenação em nível regional como a Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste de Mato Grosso e Sul do Amazonas – CUNPIR – e de uma coordenação em nível nacional, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazonas Brasileira – COIAB, além de algumas pessoas fazerem parte da Colônia dos Pescadores da cidade de São Francisco do Guaporé cujo coordenador local em Porto Murтинho é um índio Puruborá.

O grupo controla a participação dos seus membros nessas instituições, indicando, elaborando pauta e fazendo pressão para que sejam atendidas suas demandas no campo da política intersocietária. Para Oliveira (2004) no campo intersocietário os eventos da política moderna sejam eles promovidos pelos órgãos indigenistas, por entidades religiosas ou de apoio aos índios, ou até mesmo pelas diferentes formas do chamado movimento indígena – recebem e são convertidos aos parâmetros da política étnica local, que ele denomina de “etnopolítica”.

As manifestações simbólicas dos índios atuais estarão marcadas por diferentes tradições culturais. Tais elementos culturais constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado. A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas significa que operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena. As unidades sociais abandonam velhas formas culturais, recebem ou reelaboram algumas de outras sociedades e ainda criam formas novas distintas. (OLIVEIRA, 1998, p. 68)

Portanto, as associações indígenas são aparatos com os quais os Migueleno vêm operacionalizando no mundo contemporâneo e, justamente com a força das famílias extensas conduzem a política local. No entanto, pela dispersão de parte

dos Migueleno pela periferia das cidades rondonienses, as associações não conseguem ou não afiliaram todos os membros do grupo, haja vista, existirem problemas internos entre os Migueleno no que diz respeito à “indianidade” das pessoas que não habitam o espaço territorial de Porto Murtinho, onde a maioria dos membros do grupo está aglutinada, pois de acordo com o cacique Tanadi Migueleno, as pessoas que migraram para as cidades se distanciaram do “ser migueleno” e do território. Os argumentos do “cacique” resumem a organização social do grupo e os processos da “etnopolítica” que são defrontados no dia a dia:

Nós Migueleno hoje não estamos todos unidos. Uns foram para as cidades, outros são funcionários do Estado e muitos continuaram aqui próximos do território que nossos avós e nossos pais nasceram e trabalharam. O povo de Porto Murtinho [Migueleno] ainda tem uma relação com o Território do Limoeiro. Nós somos proibidos de entrar em nosso antigo território pela o IBAMA, mas mesmo assim a vontade é grande e acabamos desrespeitando as ordens oficiais. Mas é porque meu cordão umbilical e de muitos da minha geração está enterrado nessas terras [REBIO] por isso a insistência de permanecer aqui. Sou cacique, mas me vejo enfraquecido com essa situação. A comunidade me dá poder para conversar sobre a terra com o Governo, mas as coisas são difíceis. O movimento indígena me reconhece como liderança e as autoridades também. Conheço os vereadores de São Francisco, conheço o prefeito e sou funcionário da prefeitura. Então tenho que saber conversar porque estou em muitos campos políticos. Os Migueleno hoje não estão morando em malocas, mas estamos aqui organizados do nosso jeito em Porto Murtinho, convivendo com outros povos, mas isso foi o próprio Governo que incentivou. Aqui em Porto Murtinho tem Puruborá, tem Tupari, tem Macurape, tem quilombola, mas nós sabemos se diferenciar quando for a hora. Agora é esse que é o nosso jeito. (Cacique Juscinaldo Cardoso Tanadi, Ji-Paraná, 07 de dezembro de 2010)

Território: espaço de construção coletiva

A noção de “território” pelo viés da perspectiva etnológica é construída por uma coletividade a partir de concepções históricas, sociológicas, cosmológicas e de uma ampla rede de relações sociais e de parentesco. Little (2002) considera que o território é o resultado da percepção de um esforço de uma coletividade em ocupar, usar, controlar e se identificar com o espaço biofísico em que residem e sobrevivem. A territorialidade se expressa de formas múltiplas, com variações e particularidades socioculturais tais como os saberes etno-ambientais, as identidades sociais formadas a partir da identificação com o espaço/território de vivência, regimes de produção e posse das terras, histórico da ocupação espacial e territorial, suas formas de defesa e perpetuação, além de outras.



Elaboração e concepção do território do Miguélino: Elaborado na Oficina em Porto Murtinho. Dezembro de 2010. Participação dos alunos Darlan Silva, Isadora Cardoso Miguélino, Nicinha Miguélino e Elias Miguélino e Tanadi Miguélino.

Fig. 3: Fonte: NASCIMENTO (2011)

Oliveira e Santos (2003) enfatizam que o procedimento de buscar legitimidade da posse dos grupos indígenas sobre determinados territórios apelando para a antiguidade dessa ocupação não é de forma alguma coerente com os termos da atual Carta Constitucional, que conceitua “terra indígena” a partir da noção de “ocupação tradicional”, e não a ideia de “imemorialidade”. Os Miguélino demonstraram dúvidas quanto à importância dessa questão quando passaram e reconstruir seu território, no entanto enfatizam a imemorialidade no sentido de construir narrativas sobre o território e não na insistência de buscar a sua “essencialidade”.

As terras indígenas a partir da concepção do Art. 231 da Constituição Federal são definidas como aquelas ocupadas pelos indígenas, isto é, aquelas que são utilizadas segundo seus “modos”, “usos” e “costumes” – o que é diferente, portanto, de terras imemorais, que remetem de forma necessária à demonstração da antiguidade e continuidade da ocupação indígena. De acordo com o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004), não é necessário que essas populações vivam ainda hoje fora do sistema de mercado, da malha fundiária ou das religiões ocidentais, mas que se concebam como descendentes de populações originárias que aqui [no território de ocupação tradicional] vivem (OLIVEIRA, 2004, p. 109).

Dessa maneira, os Miguélino têm a consciência que o território que hoje eles consideram como de “ocupação tradicional” que está sobreposta a Reserva Biológica do Guaporé é construído a partir das noções coletivas de “uso”, “ocupação” e espaços socioculturais e que fizeram parte da vida deles no passado e que hoje é necessário para a vida do grupo no presente e indispensável para a vida do grupo no futuro. Essa situação foi enfatizada pelo ancião David Aranha Miguélino:

Eu sei que meus bisavôs nasceram no São Miguel, trabalharam e criaram seus filhos naquele lugar. Sei também que eles andaram por outros lugares, pois o senhor [eu] sabe, que índio não se ficar parado em um só lugar por muito tempo; antigamente meu avô contava que não passava muito tempo em um só lugar, vivia igual macaco, senhor [eu] saber, macaco é bicho que vive pulando de galho em galho não se aquietava mesmo. Mas isso é bom. Nós conhecemos pedacinho por pedacinho do São Miguel. Lá estar à vida de todos nós Miguélino, as baías, os locais de roça, os

seringais, os castanhais, o campo bom para caçada e tudo. Já morei e tralhei com a minha família em várias localidades, trabalhei no Centro [localidade na margem esquerda do São Miguel] na labuta da castanha, trabalhei no Limoeiro, na Andorinha tirando seringa, então essa região sustentou meus avôs, meus pais. Agora eu não posso sustentar todos os meus filhos lá, porque o Governo não deu condições para isso e acabou expulsando nós de lá. Mas todos os meus filhos nasceram lá no São Miguel. Tenho dois filhos lá no Porto Murtinho, que não vão sair de lá não. Eles precisam criar os filhos deles com o sustento do São Miguel. (David Aranha Migueleno, Guajará-Mirim, 01 de maio de 2011)

Portanto, os Migueleno visualizam a questão do território de “ocupação tradicional” como valorativo da vida dos Migueleno do passado e representativo da vida do grupo no presente e, dessa maneira, consideram que deve ser reconhecido o “território” deles como objeto de direito, onde eles [Migueleno] lançam mão de múltiplas estratégias adaptativas, tenta de algum modo preservar valores por eles partilhados, construindo uma sociabilidade e um projeto de futuro calcado em sua peculiar relação com o passado.

Nessa perspectiva, o território de “ocupação tradicional” dos Migueleno é fruto de uma ação social expressada pelos membros do grupo quando apoiados na consciência coletiva, passam a afirmar e reivindicar uma *identidade*¹⁰ e consequentemente o território que o grupo considera como necessário para a garantia da vida física e cultural dos membros do grupo. Essa situação é resumida pelo cacique do grupo da seguinte forma:

Eu digo uma coisa para você [eu]. Aqui a maioria das pessoas conhece bem os lugares de onde tirar seu sustento, assim como sabem muito bem onde estão enterrados seus cordões umbilicais. Aqui era de costume nosso [Migueleno/Huanyam] quando uma pessoa nascia os pais enterravam o umbigo da criança no quintal para marcar que essa é a terra de onde você nasceu e que pode ali morrer ou ser sepultado. Isso é muito forte para o nosso povo. Tem tantas coisas nessa área que os Migueleno necessitam para viver. Uma delas é esse rio São Miguel. É daqui que tiramos boa parte do nosso sustento. É no São Miguel que temos nossas praias que usamos para divertimento e para pescar também. As praias também são ambientes dos bichos de cascos, que usam as praias para desovar. Tem a Castanheira lugar bom para a labuta de roça, tem o campo que nos dar caça. As pessoas reconhecem esses lugares não somente pelo modo de usar, mas também muitos desses lugares nos fazem lembrar as pessoas mais velhas que moravam com a gente, como o Dolores, o Piá, o Firmino. Então essa área que consideramos nossa não é uma invenção de uma só pessoa, assim com não é uma invenção que parte do nada. Não, não é isso não! Temos a consciência que não estamos tomando nada de ninguém, mas lutando para ter um território que meu avô trabalhou, morou e morreu e hoje os filhos e netos estão aqui também para trabalhar e morar. Com a demarcação da nossa Terra teremos a liberdade para controlar e proteger os recursos naturais e cultivar as nossas roças. Veja como se encontra parte do nosso povo que estão morando em Guajará-Mirim? Estão expostos a vida nas drogas, à prostituição e morando na periferia sem a mínima condição de uma vida digna. Aqui no São Miguel eles terão outra vida. (...). (Cacique Tanadi, Porto Murtinho, 25 de abril de 2011)

Considerações

Do ano de 2000 até os dias atuais, pelo viés da política local do movimento indígena ou da “política étnica”, os Migueleno realizaram dez assembleias, reunião com representantes do poder público, com a agência indigenista oficial entre outras instituições do terceiro setor, a fim de demonstrar para o Estado brasileiro a importância da regularização do território que eles consideram como de “ocupação tradicional” alicerçado nos processos de “uso”, “ocupação” e pertenc-

¹⁰ Toda identidade é situacional, ou seja, seu uso depende de contextos históricos e varia de acordo com os diferentes segmentos de uma população (OLIVEIRA, 2004, p. 173).

cimento identitário do grupo às populações pré-colombianas como reza a Constituição Federal Brasileira. Dessa maneira, o grupo manteve sua opção pela via étnica (indígena). Os Migueleno estão mobilizados através de sua organização social e política, participando ativamente do movimento indígena brasileiro. A partir do ano de 2004 eles passaram a ser assistidos pelos programas e políticas públicas relativas à educação escolar e à saúde indígena numa perspectiva diferenciada para povos indígenas. Também, a partir da mobilização étnica iniciada no início do ano de 2000, os Migueleno passaram a receber assistência por parte da agência indigenista oficial - FUNAI.

Os dados apresentados, respaldados na pesquisa etnográfica, demonstram que os relatos sobre o passado dos Migueleno são congruentes com o processo de ocupação e colonização da região em que o grupo indica estar historicamente inserido. A consciência coletiva do grupo considera a região do Baixo São Miguel como sendo o território de “ocupação tradicional”, considerando o rio São Miguel como um patrimônio socioambiental dos mesmos. Isso ficou evidente nos relatos apresentados por diversos sujeitos locais, tais como anciãos, lideranças e *outsiders* que convivem e conviveram com os Migueleno durante o processo de ocupação colonial da região quando os Migueleno e outros grupos étnicos do vale do São Miguel passaram por processos de desterritorialização em decorrência das frentes de expansão extrativista da seringa e a frente de expansão ocupacional das terras amazônicas via projetos de assentamento subsidiado pelo Governo Federal a partir dos anos de 1970 e 1980.

A intenção não foi procurar provas historiográficas que permitissem confirmar os referidos relatos, mas antes ressaltar que, embora os relatos expressassem uma experiência histórica particular, configurando necessariamente uma versão distinta sobre o passado local, não demonstraram incompatibilidade ou incongruência com as fontes consultadas sobre a história de ocupação e exploração do vale do Baixo São Miguel. Dessa maneira, os Migueleno demonstraram o quanto à região do Baixo São Miguel é indispensável para a reprodução física e cultural do grupo e o movimento das organizações indígenas e a política étnica local são fatores constitutivos para vislumbrar caminhos para as proposições que eles almejam: reconhecimento étnico e garantia do território de “ocupação tradicional” que ficou sobreposto à Reserva Biológica do Guaporé.

Recebido em 05 de fevereiro de 2018.

Aprovado em 14 de agosto de 2018.

Referências

- BONTKES, Willem. *Relatório de viagem ao Rio São Miguel*. Mimeografado, SIL, 1968.
- HASEMAN, J. D. *Some notes on the Pawumwa Indians of south America*. American Anthropologist, Columbia University Press, New York City, 1912.
- LIMA, Artema Santana. *Caracterização dos recursos naturais da área denominada de ocupação Migueleno habitada pelo povo indígena Migueleno*. Unesco/Funai, Brasília, s/n, 2010.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. UnB/DAN, Série Antropologia, 322, Brasília, 2002.
- MEIRELES, Denise M. *Os guardiões da floresta: rio Guaporé no século XVII*. Editora Vozes, Petrópolis, 1989.
- NASCIMENTO, L. A. S. *Patrões, Fregueses e donos: Economia e xamanismo no Médio Rio Negro*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- NASCIMENTO, L A S. *Documento técnico preliminar de fundamentação antropológica necessário para compor os estudos de identificação e delimitação da TI Migueleno com os anexos que se fizerem necessários e demais informações relevantes para a realização de estudos complementares*. UNESCO/FUNAI, Brasília, s/n, 2011.
- NASCIMENTO. L A S. *Plano de trabalho para os estudos de fundamentação antropológica da área denominada Migueleno*. Mimeografado, Brasília, FUNAI, UNESCO, 2010.
- NORDESNKIÖLD, E. *Los Huanyam*. Exploraciones e Aventuras em sudamérica, APCOB, La Paz, pp 309-329, 2001.
- OLIVEIRA FILHO. João Pacheco de & SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Reconhecimento étnico em exame*. Dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro, Contra Capa, LACED, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia e História*. Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.
- PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado. UNICAMP. IFCH, Campinas, SP, 2003.
- PERES, Sidnei. *O diálogo intercultural como espaço e instrumento da nova cidadania indígena*. 24 RBA, Recife, 2004.
- PINTO, E. Roquete. *Rondônia*. Segunda Edição. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1919.
- SOUZA LIMA. A.; BARRETTO FILHO. H. *Antropologia e Identificação*. Os antropólogos e a identificação de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Contra-Capa: Rio de Janeiro, 2004. pp. 9-29.