

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 7  
NÚMERO 14  
(MAIO/AGO.2020)

## 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. 7, n. 14, Maio/Ago. 2020 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020. (Publicada em setembro de 2020)

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

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**

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

Diretora: Marluce Souza Silva

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Chefe: Aloir Pacini

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Coordenador: Marcos Aurélio da Silva

Vice-Coordenador: Paulo Delgado

**EDITORES**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

**COMITÊ EDITORIAL**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

**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 Tamasso – 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****Conferência**Conference  
Conferencia**“O pharmakon e a vida ou a vida pharmakon?”: algumas reflexões sobre narrativas de consumo de psicofármacos no contexto universitário**

“Pharmakon and life or the pharmakon life?”: some thoughts on narratives about the use of psychopharmacological drugs in higher education

“Farmakon y vida ¿ o vida farmakon?”: algunas reflexiones sobre narrativas de consumo de psicofármacos en el contexto universitario

*Esmael Alves de Oliveira***11****Dossiê Temático****O que carrega o sangue?**Thematic Dossier What carries the blood?  
Dossier Temático ¿Qué lleva la sangre?**Introdução: o que nos carregou até o sangue?**

Introduction: what carried us to the blood?

Introducción: ¿que nos llevó a la sangre?

*Juliana Caruso, Marisol Marini, Sandra Carolina Portela García (orgs.)***27****Matéria profusa: apresentação ao dossiê**

Profuse material: introduction to dossier

Material abundante: presentación al dossier

*Ana Cláudia Marques***31****Sangue e suas partículas: sobre a não homogeneidade  
flúidica do sangue no parentesco**Blood and its particles: about the fluidic non homogeneity  
of blood in kinshipSangre y sus partículas: sobre la falta de homogeneidad fluida  
de la sangre en el parentesco*Juliana P. Lima Caruso***37****Desafios em torno do sangue na produção de  
corações artificiais**Challenges around blood in the production of artificial hearts  
Desafíos relacionados con la sangre en la producción de corazones  
artificiales*Marisol Marini***55**

**Jwa: notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia**

*Jwa: notes on oscillation of blood on the body and territory of Colombia's Iku*  
*Jwa: notas sobre la oscilación de la sangre en el cuerpo y el territorio de los Iku de Colombia*

*Ana Milena Horta*

**77**

**“Azúcar en la sangre”: consideraciones sobre sustancias, potencias, tradición y conflicto interétnico a través de experiencias de indígenas Kaingang de la TIX, diagnosticados con diabetes mellitus**

*“Açúcar no sangue”: considerações sobre substâncias, potências, tradição e conflito interétnico por meio das experiências de indígenas Kaingang de TIX, com diagnóstico de diabetes mellitus*  
*“Blood sugar”: considerations on substances, potencies, tradition and inter-ethnic conflict through the experiences of indigenous Kaingang from TIX, diagnosed with diabetes mellitus*

*Sandra Carolina Portela García*

**97**

**Relações e substâncias: apontamentos sobre corporalidade e concepção Mbya-Guarani**

*Relations and substances: notes on Mbya-Guarani corporality and conception*  
*Relaciones y sustancias: apuntes sobre corporalidad y concepción Mbya-Guaraní*

*Luna Mendes*

**119**

**Sangue e Honra: fluidos femininos entre os calons mineiros**

*Blood and Honor: feminine fluids among Calon Romanies*  
*Sangre y Honra: fluidos femeninos entre gitanos calons*

*Juliana Miranda Soares Campos*

**137**

**Entre sangue e a afinidade: dilemas de parentesco em casos de abuso sexual intrafamiliar no Amazonas, Brasil**

*Between blood and affinity: kinship dilemmas in cases of intrafamily sexual abuse in Amazonas, Brazil*  
*Entre sangre y afinidad: dilemas de parentesco en casos de abuso sexual intrafamiliar en Amazonas, Brasil*

*Natã Souza Lima, Raquel Wiggers*

**157**

**Artigos Livres**

*Free Articles*  
*Artículos Libres*

**Exercitando o olhar, apurando o ouvir: notas etnográficas sobre relações de gênero em uma escola pública de Petrópolis (RJ)**

*Exercising the look, clearing the hear: ethnographic notes on gender relations in a public school in Petrópolis (RJ)*  
*Ejercitando la mirada y el oír: notas etnográficas sobre las relaciones de género en una escuela pública de Petrópolis (RJ)*

*Girlaine Weber, Débora Breder*

**177**

**Nem tão longe, nem tão perto! Notas de um antropólogo brasileiro sobre igualdade e hierarquia em Portugal**

Neither so far nor so close! Notes from a Brazilian anthropologist on equality and hierarchy in Portugal

!Ni tan lejos ni tan cerca! Notas de un antropólogo brasileiro sobre igualdad y jerarquía en Portugal

*Edilson Márcio Almeida Silva*

**199**

**Motivações para a prática do dark tourism**

Motivations for dark tourism practice

Motivaciones para la práctica de turismo oscuro

*Tércio Pereira*

**215**

**Determinação social do processo saúde-adoecimento mental de trabalhadores rurais no Brasil**

Social determination of the mental health-disease process of rural workers in Brazil

Determinación social del proceso salud-enfermedad mental de trabajadores rurales brasileños

*Maelison Silva Neves, Wanderlei Pignatti, Marta Pignatti, Marcia M. Corrêa*

**231**

**Ensaaios**

Essays

Ensayos

**Visibilidade lésbica: existência como resistência**

Lesbian visibility: existence as resistance

Visibilidad lesbiana: existencia como resistencia

*Kamylla Cavalcante Taques dos Reis, Moisés Lopes*

**249**

**Memória: Série Antropologia**

Memory: Série Antropologia

Memoria: Série Antropologia

**Que história é essa? Que barulho é esse? Uma introdução ao debate sobre a Antropologia Histórica e a História Cultural**

What story is that? What is that noise? An introduction to the debate on Historical Anthropology and Cultural History

¿De qué estás hablando? ¿Qué bulla es esa? Introducción al debate sobre n Antropología Histórica e Historia Cultural

*Maria Fátima Roberto Machado*

**265**

**Ensaaios Fotográficos**

Photo Essays

Ensayos Fotográficos

**O medo dos porcos**

The fear of pigs

El miedo a los cerdos

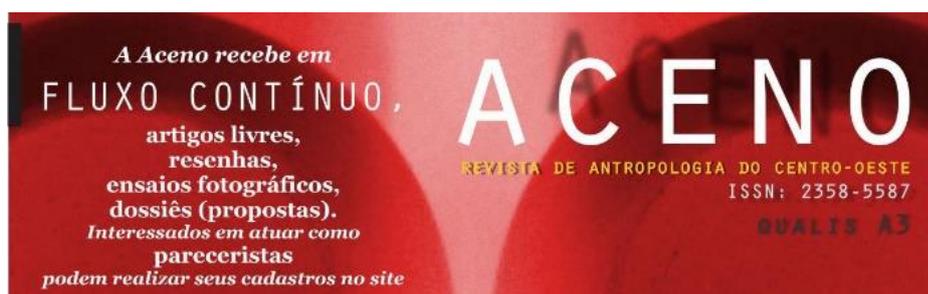
*Marisol Marini*

**289**

Sopa de Wuhan: pensamento contemporâneo  
em tempos de pandemias

Gleisson Roger de Paula Coêlho, Marina Garcia Lara

301



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**CHAMADA DE ARTIGOS**  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
EPISTEMOLOGIAS, METODOLOGIAS E QUESTÕES  
ÉTICAS EM PESQUISAS COM ABORDAGENS  
EM DIVERSIDADES SEXUAIS E DE GÊNERO  
(v. 8, n. 16, 2021)  
COORDENADORXS:  
ESTEVÃO FERNANDES (UNIR, PPGAS/UFMT)  
MARIANE PISANI (UFT)  
MOISÉS LOPES (PPGAS/UFMT)  
SIMONE DE OLIVEIRA MESTRE (UNIFAL-MG, PPGS/UFMG)

VOLUME 8  
NÚMERO 16  
(JAN./ABR. 2021)

**E**ste dossiê busca congregar pesquisas e reflexões em torno das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente. Neste sentido, buscamos contribuições que dialoguem com os estudos feministas, LGBT's, com as leituras pós-coloniais, teoria queer e/ou tomem como ponto de discussão as epistemologias, metodologias e questões éticas que envolvam pesquisas com abordagem em diversidades sexuais e de gênero. Muito já se tem escrito sobre a necessidade de descolonizar essas abordagens, seja a partir de uma "epistemologia cucaracha" de uma "teoria cú" (PELÚCIO, 2014); do "queer decolonial" (PEREIRA, 2015); do "queer caboclo" (FERNANDES e GONTIJO, 2016) ou mesmo das discussões que envolvem o feminismo decolonial (GONZALEZ, 1988; LUGONES, 2008; SEGATO, 2013); todas essas reflexões se tornaram relevantes e fundamentais para compreensão das questões que envolvem as diversidades sexuais e de gênero no chamado Sul Global. Desse modo, neste dossiê, buscamos provocar diálogos que rompam com uma visão heterocentrada, falocêntrica, metropolitana, normativa e colonizadora das diversidades sexuais e de gênero com o intuito de tensionar as produções desenvolvidas a partir das realidades brasileiras e latino-americanas, buscando uma ampliação crítica e perturbadora do status quo dessas investigações. Assim, a partir desses pressupostos e debates/embares, acolheremos contribuições que possibilitem tanto a exploração de temas e problemas já consolidados pelo campo de estudos sobre diversidades sexuais e de gênero quanto - e principalmente - sua ampliação.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE JANEIRO  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

16

# Editorial

**Aceno, 7 (14), maio/ago. 2020**

A décima quarta edição da **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** chega com mais novidades e vem grande, com os dossiês que já são destaque em nossa história, sessões que estamos tendo a oportunidade de voltar a publicar e outras que temos o prazer de estreitar neste número. O periódico científico *on-line* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso fortalece seu projeto de se tornar um espaço de difusão científica da Antropologia e das Ciências Humanas, apesar das dificuldades que têm marcado este ano de 2020.

Mais uma vez temos a oportunidade de publicar a sessão *Conferência*, com a publicação da apresentação realizada por Esmael Alves de Oliveira, professor da UFGD, no encerramento do *IV Colóquio de Antropologia da UFMT*, em novembro do ano passado. O trabalho traz um alerta importante sobre a medicalização do trabalho universitário, quando este se torna tóxico, seja para professores ou alunos. “É como se demandas sociais concretas (prazos, relatórios, comissões, orientações, artigos, teses e dissertações etc.) e difíceis de serem cumpridas – dada sua quantidade e frequência, passassem a ser ‘internalizadas’ e sintomatizadas”, diz um trecho da conferência.

O dossiê temático desta edição tem como título *O que carrega o sangue?*, organizado por Juliana Caruso, Marisol Marini, Sandra Carolina Portela García, com trabalhos oriundos de um GT de mesmo nome, da Reunião de Antropologia do Mercosul, que aconteceu em Porto Alegre em julho de 2019. Os trabalhos versam sobre os muitos significados e cosmologias produzidas em torno do sangue, seja a partir das etnografias realizadas com comunidades tradicionais, seja no âmbito das ciências biomédicas.

Na sessão de *Artigos Livres*, quatro textos apontam para distintos campos das ciências humanas, como a educação, a saúde, o turismo e a própria etnografia. Girlaine Weber e Débora Breder, em “Exercitando o olhar, apurando o ouvir: notas etnográficas sobre relações de gênero em uma escola pública de Petrópolis (RJ)”, trazem um importante relato sobre relações de

gênero no ambiente escolar, mostrando a escola como uma verdadeira tecnologia de produção de sujeitos generificados. Já Edilson Silva, em “Nem tão longe, nem tão perto! Notas de um antropólogo brasileiro sobre igualdade e hierarquia em Portugal”, traz um experimento etnográfico sobre sua estadia em Portugal, para pensar em diferenças e aproximações entre os dois países. Já o artigo “Motivações para a prática do dark tourism”, de Tércio Pereira, também parte de experiências pessoais para pensar em formas de turismo que se voltam para temas pesados como a morte. Por fim, com o artigo “Determinação social do processo saúde-adoecimento mental de trabalhadores rurais no Brasil”, de Maelison Neves et al. voltamos às questões da saúde mental, mas agora em relação a trabalhadores rurais que lidam diariamente com agrotóxicos.

A novidade deste número da Aceno é a estreia da sessão **Ensaio**, onde passamos a publicar trabalhos dos integrantes do PPGAS/UFMT, uma oportunidade para que se conheça mais da atuação de nossos docentes e discentes. “Visibilidade lésbica: inteligibilidade em saúde e existência como resistência”, de Moisés Lopes e Kamylla dos Reis, é uma parceria professor-aluna como as muitas que esperamos repetir nesta sessão.

Voltamos com a sessão *Memória: Série Antropologia*, com a reedição de mais um artigo publicado, ainda na década, pelo Departamento de Antropologia da UFMT. Dessa vez, trazemos um trabalho de uma das mais destacadas professoras que já passaram pela UFMT, Maria Fátima Roberto Machado que nos pergunta “Que história é essa? Que barulho é esse? Uma introdução ao debate sobre a Antropologia Histórica e a História Cultural”.

A sessão de *Ensaio Fotográfico* traz uma sequência de imagens, de autoria de Marisol Marini, que podem ou mesmo devem ser lidas em continuidade com o dossiê que compõe esta edição, do qual sua autora é também organizadora. O ensaio “Os porcos sentem medo diante da morte?” traz o interessante universo dos corações artificiais que coloca em rede humanos e animais.

A sessão *Resenhas* nos lembra do contexto de pandemia que vivemos neste ano de 2020, com uma discussão sobre um dos primeiros trabalhos das humanidades sobre a Covid-19. *Sopa de Wuhan*, livro que já nasceu clássico por reunir nomes como Judith Butler, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Paul Preciado em suas primeiras impressões sobre a pandemia global. A coletânea foi resenhada por Gleisson Roger Coelho e Marina Lara, acadêmicos de nosso PPGAS, estreando como nossos colaboradores.

A *Aceno* se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número.

Boa leitura!

Os Editores

# “O pharmakon e a vida ou a vida pharmakon?”: algumas reflexões sobre narrativas de consumo de psicofármacos no contexto universitário<sup>1</sup>

*Esmael Alves de Oliveira*<sup>2</sup>  
Universidade Federal da Grande Dourados

**Resumo:** No dia 27 de novembro de 2019, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT recebeu o professor Esmael Alves de Oliveira, como conferencista de encerramento do IV Colóquio de Antropologia, cuja apresentação publicamos a seguir. Esse artigo é resultado de uma pesquisa de pós-doutorado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS) e vinculada ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (Nupacs). Ao tomar como base a narrativa de professores universitários e estudantes de pós-graduação de algumas universidades públicas que faziam uso de ansiolíticos e/ou antidepressivos, o intuito foi o de tentar compreender quais os sentidos atribuídos à experiência da medicalização, bem como o pano de fundo em que esta se desenrolava. A partir de um movimento reflexivo de desnaturalização, sustentado nos dados de campo, foi possível compreender o consumo de ansiolíticos e antidepressivos como uma experiência dos diferentes processos de subjetivação do mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** medicalização; psicofármacos; subjetivação; universidade.

<sup>1</sup> Agradeço aos docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGAS/UFMT) pelo convite para proferir a conferência que deu origem a esta versão. Os inúmeros questionamentos que se seguiram foram fundamentais para meu retorno ao texto e para o desdobramento de questões antes não vislumbradas e/ou não amadurecidas. Agradeço ainda a colega Ceres Víctora pelas inúmeras trocas ao longo do pós-doutorado e pelos intensos e fecundos diálogos oportunizados junto aos pesquisadores e às pesquisadoras do Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

<sup>2</sup> Professor adjunto, do curso de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (FCH/UFGD) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS). Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2014), com pós-doutorado junto ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS/UFRGS, 2018).

## **“Pharmakon and life or the pharmakon life?”: some thoughts on narratives about the use of psychopharmacological drugs in higher education**

**Abstract:** On November 27, 2019, the Post-Graduate Program in Social Anthropology at UFMT received Professor Esmael Alves de Oliveira, as closing lecturer at the IV Anthropology Colloquium, whose presentation we will publish next. This article is the result of a postdoctoral research carried out with the Postgraduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Rio Grande do Sul (PPGAS / UFRGS) and linked to the Center for Research in Anthropology of the Body and Health (Nupacs). Based on the narrative of university professors and graduate students from some public universities that used anxiolytics and / or antidepressants, the aim was to try to understand the meanings attributed to the medicalization experience, as well as the background on which it was unfolding. From a reflexive denaturalization movement, supported by field data, it was possible to understand the consumption of anxiolytics and antidepressants as an experience of the different subjectivation processes of the contemporary world.

**Keywords:** medicalization; psychopharmacological drug; subjectivation; university.

## **“Farmakon y vida ¿ o vida farmakon?”: algunas reflexiones sobre narrativas de consumo de psicofármacos en el contexto universitario**

**Resumen:** El 27 de noviembre de 2019, el Programa de Postgrado en Antropología Social de la UFMT recibió al profesor Esmael Alves de Oliveira, como conferenciante de clausura del IV Coloquio de Antropología, cuya presentación publicaremos a continuación. Este artículo es el resultado de una investigación posdoctoral realizada con el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (PPGAS / UFRGS) y vinculada al Centro de Investigación en Antropología del Cuerpo y Salud (Nupacs). Basado en la narrativa de profesores universitarios y estudiantes graduados de algunas universidades públicas que usaron ansiolíticos y / o antidepressivos, el objetivo era tratar de comprender los significados atribuidos a la experiencia de medicalización, así como el fondo sobre el que se estaba desarrollando. A partir de un movimiento reflexivo de desnaturalización, respaldado por datos de campo, fue posible entender el consumo de ansiolíticos y antidepressivos como una experiencia de los diferentes procesos de subjetivación del mundo contemporáneo.

**Palabras clave:** medicalización; psicotrópicos; subjetivación; universidad.



*A contribuição da antropologia para a compreensão desta problemática consiste em mostrar como existem n maneiras de utilizar as substâncias, em função de variáveis culturais sociológicas. Estas não só se somam, como complexificam as distinções que possam ser registradas ao nível de análise bioquímica (Gilberto Velho, 1980)*

**E**sse artigo é resultado de uma pesquisa de pós-doutorado realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFGRS) e vinculada ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (Nupacs). Ao tomar como base a narrativa de professores universitários e estudantes de pós-graduação de algumas universidades públicas que faziam uso de ansiolíticos e/ou antidepressivos, o intuito foi o de tentar compreender quais os sentidos atribuídos à experiência da medicalização, bem como o pano de fundo em que esta se desenrolava. Se diversas pesquisas têm apontado para o aumento no consumo de psicofármacos pela sociedade em geral, pouca atenção tem sido dada com relação a esse crescimento também no contexto universitário.

Em um cenário dominado pelo o que alguns autores têm chamado de farmacêuticalização da vida (ILLICH, 1975; BIEHL, 2005, 2008; ESHER e COUTINHO, 2017), a Antropologia tem cada vez mais problematizado as várias possibilidades de compreensão desse fenômeno. Assim, seja ao levantar questões de ordem ética, política e econômica que atravessam as intervenções da *Big Pharma* (PETRYNA, 2009), seja ao evidenciar a dimensão biopolítica das práticas de medicalização da vida (AZIZE, 2010; CAPONI, 2016) ou mesmo ao refletir sobre os processos de subjetivação e estratégias de agenciamento dos sujeitos

“medicalizados” (BIEHL, 2005, 2008; FLEISCHER, 2012; ANDRADE e MALUF, 2016; OLIVEIRA e MARTINS, 2020) – aspectos que certamente não podem ser tomados isoladamente –, a perspectiva antropológica mais uma vez nos convida a uma compreensão desnaturalizada das práticas e das experiências dos sujeitos contemporâneos.

É a partir desse movimento de desnaturalização que busco compreender a experiência do consumo de psicofármacos. Para isso, tomei como norte algumas questões: afinal, sujeitos medicalizados ou relações medicalizadoras? Seria a noção ontologizante “sujeito medicalizado” suficiente para dar conta da experiência dos diferentes processos de subjetivação contemporâneos? São aspectos que busco explorar ao longo do presente artigo.

A pesquisa foi realizada no período de março de 2018 a março de 2019. Como metodologia, utilizei a proposta de bola de neve (BRAZ e HENNING, 2017), que consistiu em acionar alguns contatos pessoais e estes, por sua vez, indicavam-me outros interlocutores. Desse modo, à medida que a relação era estabelecida e os propósitos da pesquisa apresentados, logo fui remetido a uma série de colaboradores que talvez teria dificuldade para acessar de outra forma em decorrência da densidade do tema e das representações moralizantes que ainda o envolvem (VELHO, 2008). Ao todo, dialoguei com oito pessoas, sendo cinco professores universitários e três estudantes de pós-graduação de diferentes universidades públicas do Brasil. Todos os colaboradores foram selecionados a partir de dois critérios: sujeitos que iniciaram o consumo de ansiolíticos e/ou antidepressivos na universidade e que também eram altamente produtivos em termos acadêmicos (utilizei o Curriculum Lattes como base).

Ao me colocar disponível e atento aos modos como os diferentes sujeitos significavam a si mesmos, ao mesmo tempo em que enunciavam os contextos em que suas vivências e experiências em torno da medicalização eram forjadas, como afirmaria Geertz (2001), estava mais preocupado em “examinar dragões, não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria” (GERTZ, 2001: 65).

## **Diante de um cenário: uma vida medicalizada ou um contexto medicalizante?**

Até o momento, não existem dados sistematizados em escala nacional que apresentem um panorama dos níveis de adoecimento envolvendo docentes e discentes no ensino superior brasileiro. Os existentes ainda são escassos e fragmentados.

Com relação aos discentes, em pesquisa realizada em janeiro de 2018 pela Associação Nacional de Pós-Graduando (ANPG)<sup>3</sup> junto a estudantes de pós-graduação da Universidade de Brasília, constatou-se um alto índice de sofrimento entre pós-graduandos. Contando com a participação de um total de 637 informantes, a pesquisa trouxe os seguintes dados: do total de entrevistados, 90% relatam já ter experimentado um quadro de ansiedade; 71,6%, desânimo; 63,1%, irritabilidade; 59,1%, energia, desejo e motivação reduzidos; 58,1%, tristeza; 48,4%, reclamações constantes; 48,4%, oscilação do humor; 45,2%, atenção e concentração reduzidas; 44,5%, sonolência; 39,7%, humor depressivo; 39,1%, isolamento social; e 33,3%, apatia.

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.anpg.org.br/?s=adoecimento>. Acesso em: 01 mar. 2019.

Dentre as principais razões apresentadas pelos estudantes destacam-se: falta de bolsa, estrutura, investimento (30%); posicionamentos e relações com professores (20%); posicionamentos e relações com orientadores (15%); posicionamentos e relações com coordenadores (10%); posicionamentos e relações com secretaria (10%); disciplinas obrigatórias desnecessárias (10%); e assunto da pesquisa (6%).

Em relação aos docentes, os dados existentes também são alarmantes. Em pesquisa de 2014 divulgada pelo ANDES-SN e pela Associação dos Docentes da Universidade Federal do Pará (Adufpa Seção Sindical) e coordenada pelo médico e professor Jadir Campos, evidenciou-se que condições de trabalho adversas, oriundas da imposição do produtivismo acadêmico, podem levar docentes ao adoecimento mental. Segundo a pesquisa, entre 2006 a 2010, de todas as solicitações de afastamentos de professores do trabalho na UFPA, 14,13% foram por questões relacionadas à saúde mental.<sup>4</sup>

Já em pesquisa realizada junto a 98 docentes da Universidade Federal do Espírito Santo que estavam vinculados a Programas de Pós-Graduação, Isabel Borsoi e Flavilio Pereira (2013) constataram a estreita relação entre produtividade e adoecimento docente. Segundo os autores, “os problemas que mais acometem os docentes são transtornos psicoemocionais, tais como depressão e ansiedade” (BORSOI; PEREIRA, 2013: 1215), evidenciados tanto por meio de relato dos professores e professoras quanto pelo aumento no número de afastamentos por motivo de doença. Conforme Borsoi e Pereira (2013: 1220),

As porcentagens de professores que informam exercer as atividades descritas e fazer uso frequente de medicamentos, procurar ajuda médica e/ou psicológica e sofrer desconfortos físicos e/ou psíquicos nunca são inferiores a 40%, chegando, em alguns casos, a atingir mais de 80%.

Portanto, conforme os pesquisadores, “os dados apontam uma evidente relação entre excesso de trabalho e sofrimento e adoecimento entre os docentes” (BORSOI e PEREIRA, 2012: 1220).

O que esses dados revelam com relação ao fenômeno da medicalização? Estariam esses processos de adoecimento desvinculados de uma política de medicalização da vida? Especificamente em relação aos psicotrópicos, dados de 2015 revelam que: “em 2007, foram vendidas no Brasil 29 mil caixas de clonazepam, princípio ativo de medicamentos como o Rivotril. Hoje são mais de 23 milhões”.<sup>5</sup>

Em relação a esse dado, pelo menos duas constatações podem ser desveladas: primeiro, um aumento no consumo de psicotrópicos e, segundo, um crescimento expressivo de drogarias no Brasil. Conforme o Conselho Nacional de Saúde: “no Brasil existe uma farmácia (ou drogaria) para cada 3.300 habitantes e o país está entre os dez que mais consomem medicamentos no mundo, segundo dados do Conselho Federal de Farmácia”.<sup>6</sup>

Acreditamos que esses dados, tanto os que se referem aos altos índices de adoecimento de docentes e discentes das universidades brasileiras quanto ao aumento do consumo de psicofármacos, bem como à expansão do que tem sido chamado como *Big Pharma*, revelam a face de uma cultura da medicalização (AZIZE, 2002; PETRYNA, 2009). Esta precisa ser desnaturalizada e compreendida a partir de processos sociais, políticos, econômicos e ideológicos mais am-

<sup>4</sup> Disponível em: <http://portal.andes.org.br/imprensa/noticias/imp-ult-492400535.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2019.

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/saude/rivotril-a-droga-da-paz-quimica-3659/>. Acesso em: 01 jun. 2018.

<sup>6</sup> Disponível em: [http://www.conselho.saude.gov.br/ultimas\\_noticias/2005/medicamentos.htm](http://www.conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2005/medicamentos.htm). Acesso em: 01 jun. 2018.

plos que buscam, por meio da psiquiatrização da vida, o estabelecimento de estratégias que resultem tanto na responsabilização individual dos sujeitos, ignorando arbitrariamente os dispositivos biopolíticos, quanto em sua exclusão social – gerando verdadeiras zonas de abandono (BIEHL, 2005; OLIVEIRA; MARTINS, 2020).

Portanto, entendemos o fenômeno da medicalização como um processo em que as dimensões da vida social e tudo aquilo que a atravessa e a constitui é reduzido à lógica biomédica, vinculando aquilo que não está adequado às normas sociais a uma suposta organicidade, que se expressaria na ideia de adoecimento psíquico do indivíduo, mas que é da ordem de uma produção social do sofrimento (VÍCTORA, 2011).

### Entre memórias, trajetórias e desabafos<sup>7</sup>

Os relatos a seguir, obtidos e transcritos a partir de diálogos travados ao longo do meu trabalho de campo junto a professores universitários e a estudantes de pós-graduação, permitiram-me pensar sobre quais os elementos acionados em suas narrativas para significar suas trajetórias acadêmicas e os atravessamentos pela experiência da medicalização. Ao pedir que falassem sobre suas memórias dos tempos de estudantes e seu posterior ingresso na docência e/ou pós-graduação, desejava compreender como a universidade e sua dinâmica de funcionamento era retratada e, mais do que isso, se era possível vislumbrar alguma inter-relação entre a dinâmica de trabalho que caracteriza esse universo e o início do uso de psicotrópicos.

Dentre os vários aspectos a serem ressaltados, a questão temporal merece destaque. Em geral, são sujeitos que têm sua trajetória acadêmica iniciada a partir da década de 1990. Não é de se menosprezar o fato de que desse momento em diante novos corpos e subjetividades de docentes e discentes também são reconfigurados a partir da produção de medicamentos em escala cada vez mais globalizada, do crescimento do poderio econômico e político da indústria farmacêutica (que em relação aos psicofármacos já atuava desde a década de 50 do século XX), da expansão e consolidação da psiquiatrização da vida a partir da contínua reformulação dos DSMs (RUSSO e VENÂNCIO, 2006; BIEHL, 2011; CAPONI, 2014, 2016), bem como das transformações pelas quais passaram e passam as políticas voltadas ao ensino superior no Brasil e no mundo (FREITAS, 2019).

A seguir, algumas narrativas<sup>8</sup> que dão conta de algumas dessas transformações nos ajudam a compreender que os processos de adoecimento estão longe de se constituírem como uma questão de ordem individual e biológica. Antes, não podem ser desvinculados de discussões em torno de governo, mercados, sistemas e políticas de saúde, saberes biomédicos e psi, corpos e subjetividade(s), dentre outros (BIEHL, 2011; CAPONI, 2016).

*Minha trajetória sempre esteve marcada por certo deslumbramento da vida acadêmica. Me recordo que, durante a graduação na década de 90, ser professor universitário era algo que rendia bastante prestígio. Era raro ter aulas com um professor com doutorado (não sei se era algo particular da região onde me situava) e quando se tinha aula com algum doutor era ocasião de orgulho. A impressão que tínhamos naquele momento era que o doutorado seria uma espécie de coroamento de*

<sup>7</sup> Por preocupações de ordem ética, combinei com os colaboradores e colaboradoras que suas identidades pessoais, institucionais e regionais seriam devidamente preservadas.

<sup>8</sup> Pelo compromisso ético de não exposição, optei por não fazer referência a nenhuma informação pessoal dos interlocutores e interlocutoras de pesquisa. Além disso, interessava-me não a ideia de representatividade, mas a dimensão discursiva, suas redes de articulação e significação (GEERTZ, 2008).

*uma trajetória. Tanto é verdade que quando nossos mestres saíam para o doutorado, voltavam e permaneciam pouco tempo – logo depois se aposentavam. Quando olho para o que se tornou a universidade hoje, com todo seu carreirismo meritocrático, é algo insano.*

*Nasci na década de 90, ingressei na universidade em 2006. Na época tinha 16 anos. Venho de uma família de classe média alta e havia muita expectativa de que eu fosse bem-sucedido como grande parte de meus familiares. O desejo de meus pais na época era que eu fosse estudar fora, mas eu não desejava. Acabei ingressando numa universidade renomada do Sudeste. Lá fiz graduação, mestrado e doutorado em História – para decepção dos meus pais, que desejavam ou Medicina ou Direito. Essa experiência foi marcada por muita cobrança. Lembro de alguns professores que nos diziam: ‘você precisam ser os melhores, nada menos do que isso. Afinal, vocês ingressaram nessa instituição’. Isso gerava um ambiente competitivo. Havia uma aura de encantamento com os professores renomados. O que posso dizer é que isso teve um preço. Ser o melhor no mundo acadêmico custa caro – e quem dera estivesse falando em termos econômicos! Ao longo de minha trajetória acadêmica não foram poucos colegas que surtaram porque não deram conta do sistema meritocrático. Eu sobrevivi, mas não posso dizer que sem marcas.*

*Sou professora universitária há pouco tempo, se comparada com outros colegas. Ingressei no magistério superior em 2008, na época em que os concursos ainda contemplavam vagas para mestres. Posso dizer que sou filha de uma universidade em transição. A formação que tive ao longo da década de 90, quando ainda estava na graduação (formei em 2000), e a realidade que vivenciei no doutorado, quando já era professora universitária, é completamente diferente. A impressão que tenho é que houve uma mudança radical entre um modelo que privilegiava o tempo e o amadurecimento das ideias e uma época da agilidade, eficiência e produtividade. Acho muito simbólico o fato de alguns colegas receberem uma bolsa que tem justamente esse título: produtividade.*

*Ingressei no mestrado em 2016. Nossa, que loucura! Na verdade, quando via meus professores lamentando em sala de aula ou pelos corredores sobre a sobrecarga de trabalho, não fazia ideia de como era verdadeiro. Enquanto aluno de graduação, posso dizer que aproveitei muito: as festas, os namoros, as redes de amizade. Confesso que nem sempre estava no curso de corpo inteiro. Se você pegar meu histórico vai perceber que eu fui um aluno displicente. Mas não me arrependo. No mestrado quis sair da minha cidade onde fiz faculdade e ir para outra. A ideia era ter mais autonomia. Meus pais (ambos do mundo do Direito) queriam me controlar e dizer o que eu deveria fazer. Não queria que os planos deles se tornassem os meus. Quando passei na seleção, num primeiro momento, não acreditei, embora tivesse me dedicado muito. Queria muito ser aprovado. Eu só não sabia o que estava desejando. Estar no mestrado tem sido difícil. É uma rotina praticamente militar: grupo de pesquisa, laboratório, estudar muitas coisas em outros idiomas. Às vezes me sinto um impostor.*

Há na fala dos/as interlocutores/as uma percepção de que mudanças sociais teriam ocorrido ao longo da década de 1990 e se acentuado ao longo de 2000, responsáveis por produzir uma experiência de universidade mais marcada por um produtivismo. Em cena se encontram duas questões: primeiro, uma mudança no modelo de universidade; segundo e, conseqüentemente, uma questão de ordem geracional. Se, para a geração cuja formação se deu ao longo da década de 1990, estar na pós-graduação significou o “coroamento” de uma trajetória, as gerações mais novas, da década de 2000, passam a vivenciá-la como algo “indispensável”. Tais mudanças, de nível político-econômico-institucional, foram responsáveis por produzirem determinadas formas de subjetivação anteriormente inexistentes.

Assim, os projetos de vida que vislumbravam a vida acadêmica como uma escolha que produziria realização, aos poucos, quando acessada, passa a ser atravessada também por dissabores. O ritmo acelerado e a quantidade de atribuições e responsabilidades são apresentados como os principais fatores. Para além disso, há uma expectativa social e institucionalmente produzida de que o que se faz nunca seria o suficiente. Importa mencionar ainda que, durante o

trabalho de campo, não foram poucas as vezes em que a categoria “síndrome do impostor” veio à tona na fala de alguns/algumas interlocutores/as.

O que seria essa “síndrome do impostor”? Trata-se de uma insatisfação assumida pelo sujeito face ao próprio desempenho diante de demandas que lhe são apresentadas socialmente (no caso, institucionalmente). Ou seja, há uma série de expectativas a serem atendidas, que se espera que sejam executadas com brilhantismo e que, no caso da universidade, estão, em geral, revestidas de uma métrica que envolve tempo (cumprimento de prazos), desempenho (trabalhos com “nível de excelência”) e reconhecimento da comunidade científica (manifesto seja em aceites de eventos de grande “impacto”, seja na publicação de periódicos “bem qualificados”). Tais métricas são nuançadas por redes complexas de poder, conhecimento e capital (econômico e político) (PRECIADO, 2018), nem sempre evidenciadas, mas que variam de acordo com os contextos em que se dão.

Com relação a esse ponto, basta lembrar as clivagens entre universidades centrais e periféricas que refletem outra dicotomia: programas de “excelência” (aqueles cuja avaliação pela CAPES varia de 6 a 7 e que são caracterizados pela alta produtividade do corpo docente) e programas regulares (de métrica 3 a 5 e cuja baixa produtividade tem grande impacto).

Nesse quadro, professores, professoras, pós-graduandos e pós-graduandas que estão vinculados às universidades e programas considerados de excelência apresentam relatos recorrentes de sofrimento social. Isso não quer dizer que em outros contextos (fora dessas adjetivações) não tenham se verificado relatos de uso de psicofármacos. O que cabe considerar é que há uma recorrência na afirmação de que “chegou-se num certo limite” em que não se consegue “dar conta” e em que se “precisa de ajuda”. A díade: situação (p. e. prazos, eventos) e relação (docente *vs* discente; discente *vs* docente; docente *vs* docente; chefias *vs* docentes e discentes) aparece com relevo.

O que foi possível observar ao longo da pesquisa é que, de maneira geral, há uma grande percepção de que essas relações são adoecedoras. Contudo, apesar do reconhecimento individual e coletivo do impacto das “métricas” na saúde mental, institucionalmente, não se questiona sua legitimidade. Ou seja, se docentes e discentes falam sem embaraços sobre suas dificuldades para atender as demandas e expectativas do “sistema”, os mecanismos institucionais para sua revisão ou atenuação têm se mostrado inexistentes. Aos que conseguem, há muito custo e não sem um preço (segundo alguns/algumas deles/as, “alto”) para se satisfazerem as métricas produtivistas, o “reconhecimento” e as “recompensas” (p. e. as bolsas produtividade). Pelo contrário, aos “fracassados” sobram os estigmas advindos do adoecimento (“não deram conta”) e, por vezes, seu conseqüente afastamento das funções acadêmicas (ou até mesmo seu desligamento).

Portanto, se em alguns casos há o reconhecimento de que angústias e dificuldades sempre os acompanharam, é a dinâmica de funcionamento da universidade que se constitui como o grande disparador do recurso à medicalização. Assim, retira-se de cena a engrenagem produtora de adoecimento e, para mantê-la intocada, apela-se para a ordem de uma “clínica” dos sintomas e dos diagnósticos. Como esclarece Deleuze (1997: 09): “[...] quando o delírio recai no estado clínico, as palavras em nada mais desembocam, já não se ouve nem se vê coisa alguma através delas, exceto uma noite que perdeu sua história, suas cores e seus cantos”.

## Entre exigências, expectativas e “uns comprimidos para dar conta”<sup>9</sup>

Seguem outros fragmentos de relatos dos/das interlocutores/as que me ajudaram a pensar acerca dos processos de subjetivação que são produzidos e experimentados no consumo de psicofármacos. Se, por um lado, a partir do dispositivo psi, a presença de um laudo parece ser “suficiente” para “atestar” a pretensa condição de “doente” do sujeito, de outro, o diagnóstico não parece ser suficiente para explicar os mecanismos que fazem com que sejam produzidas formas singulares de significação dessa experiência.

*Meu noivo é estudante de Medicina, está na fase do internato. Temos uma vida louca nós dois. Ele, com os plantões do último ano do curso, eu, com a pesquisa do mestrado. Apesar da loucura compartilhada em termos de rotina, às vezes penso que ele tem mais qualidade de vida do que eu. Desde que ingressei na pós, tenho sido tomada por várias crises de insônia. A rotina de cobranças do orientador, os prazos, a exigência de publicação é muito exaustiva. Às vezes acho que vou sucumbir. Nesse inferno astral foram vários os momentos que fiquei no limite. Nessa rotina, só uns comprimidos para dar conta. Até parece que não somos humanos, que não temos vida.*

*Como já lhe disse: estar nesse lugar de professora universitária não é simples. Já pensei várias vezes em mudar de profissão. Atualmente recebo uma bolsa produtividade que, entre outras coisas, me “premiou” com o uso de ansiolítico e antidepressivo. Tudo começou com uma crise de insônia, aos poucos foi piorando. Já não conseguia dormir. No outro dia, estava na sala de aula ou em alguma reunião como um zumbi. Sempre fui muito resistente a medicamentos, mas não tive como não recorrer. Logo depois tive uma crise de pânico, não conseguia nem mais sair de casa. De repente o sonho de ser professora universitária se tornou um pesadelo. Estava doente. E onde ficam os projetos? Os sonhos? Os risos? Aos poucos o que era sonho virou pesadelo.*

*Sempre fui muito ansioso, desde criança. Mas era uma época em que nem se falava de ansiedade. Me chamavam de pica pau, pois eu não parava quieto. Não tenho dúvida que se crescesse hoje seria diagnosticado de hiperativo. Mas, enfim, nunca significou um problema pra mim. Foi meu ingresso no magistério superior que representou uma guinada. Uma rotina que posso dizer por experiência própria: enlouquecedora. Projetos de pesquisa, orientar estudantes de graduação e pós-graduação, participar de comissões, dar parecer, ministrar aulas, escrever artigos. Não é à toa que tem se ouvido a expressão: alimentar o cão de lattes. A que custo? Só o diazepam para dizer.*

*Sou egressa do curso de Psicologia e minha experiência de graduação não foi diferente da experiência que tenho como aluna da pós. Lembro que desde o primeiro semestre do curso prevalecia entre nós uma dada competitividade que era concretizada no IDA (Índice de Desempenho Acadêmico). Acho até que era uma política do curso porque, pelo que me lembro, a escolha pelos estágios específicos era baseada no IDA, ou seja, os alunos com o melhor desempenho tinham as maiores chances de realizar o estágio do seu interesse – que em geral eram os mais concorridos. Particularmente, não sei se isso mudou quando ingressei na pós. Talvez a roupagem tenha mudado, mas o conteúdo permanece o mesmo. Aqui prevalece uma política de concorrência entre os mestrandos de quem consegue publicar mais e uma dada vaidade quando você é orientado por um professor que tem um curriculum lattes “inflado”. Os relatos de adoecimentos não são incomuns. Eu mesma faço terapia e tenho consumido antidepressivos desde que entrei na universidade. Durante a graduação não era incomum saber de tentativas de suicídio dentro do próprio curso de Psicologia. Isso me inquietava: o que está acontecendo? Será que não tem alguma coisa errada? Como assim um curso que vai cuidar de pessoas adoecidas e que tem produzido adoecimento? Hoje na pós eu já não sei se isso é uma exclusividade da graduação e nem mesmo só da Psicologia.*

OLIVEIRA, Esmael Alves da.  
“O pharmakon e a vida ou a vida pharmakon?”

<sup>9</sup> As categorias psiquiátricas utilizadas ao longo do texto são categorias êmicas.

## O pharmakon e a vida ou a “vida pharmakon”<sup>10</sup>?

Todas as narrativas expostas evidenciam que, apesar das trajetórias singulares dos sujeitos, a experiência universitária os marcou de um modo que suas experiências se tornam em alguma medida compartilhadas (VELHO, 2008). São muitos os atravessamentos que não podemos desconsiderar: classe, região, formação, gênero etc., mas, apesar deles, há algo em comum: em algum momento, seja na condição de docente, seja na de discente, a universidade se tornou um ambiente adoecedor.

Nas narrativas, são comuns categorias do universo psi (crise, síndrome, classificação). Acredito que elas, concretizadas no diagnóstico, operam em um duplo movimento de negação e afirmação, tanto uma posicionalidade assimétrica (incapacidade, limitação, falta, doente) quanto a elaboração de uma narrativa sobre si, sobre suas dificuldades e sofrimentos. É, sobretudo, este último aspecto que me interessa. Portanto, o grande desafio é de percebê-las não enquanto diagnóstico ou sintoma, mas enquanto sujeitos que conseguem, apesar deles, produzir formas próprias de narrar, experimentar e lidar com suas aflições e, dessa forma, reinventarem-se (RODRIGUES, 2020). Essas narrativas e trajetórias revelam modos muito concretos de como os processos de adoecimento são produzidos, negociados e agenciados, tanto individual como coletivamente, e cuja lógica biofarmacológica está longe de ter a última palavra (BIEHL, 2008; OLIVEIRA; MARTINS, 2020).

Diferentes autores têm chamado atenção para a importância de considerarmos os processos de adoecimento, de modo geral, e, no contexto universitário, de modo particular, para além de uma dimensão meramente individual, subjetiva e orgânica (LANGDON, 1994; 2005; BORSOI; PEREIRA, 2013; FREITAS, 2019). Os relatos nos permitem inferir que nenhum sofrimento, por mais que seja vivenciado na dimensão pessoal, está desvinculado de uma produção social e coletiva (VÍCTORA, 2011).

O pharmakon, no sentido grego do termo, entendido como uma substância que tanto pode curar quanto matar, aqui é usado como metáfora para pensarmos as nuances e ambiguidades de contextos que produzem relações adoecidas e adoecedoras.

Em sua clássica etnografia sobre o consumo de tóxicos em camadas médias cariocas, Gilberto Velho (2008) apontava para os limites da categoria “viciado”. Para ele, “esse universo [...] está longe de ser homogêneo ou monolítico” (VELHO, 2008: 15). De acordo com o autor, “as diferenças internas, em termos do tipo de tóxico utilizado, faixa etária, características de estrato social, vão marcar, em muitas situações, fronteiras bastante nítidas” (2008: 15).

Do mesmo modo, Ana Paula Andrade e Sonia Maluf (2016), tomando como marco a Política Nacional de Saúde Mental (BRASIL, 2001), apontam que, com relação ao movimento de reforma psiquiátrica no Brasil, podemos pensar em avanços e conquistas em termos de desinstitucionalização, mas, ao mesmo tempo, na pouca atenção que tem sido dada aos usuários dos serviços de saúde mental como agentes ativos do processo. Assim, as autoras, a partir de trabalho

<sup>10</sup> Alerta para o caráter analítico da categoria “vida pharmakon”. Nesse sentido, não ignoro as possibilidades e contradições que os interlocutores e interlocutoras apresentam em relação ao consumo de psicofármacos. O termo é aqui utilizado no sentido de um conjunto de crenças, valores, estilos de vida e visões de mundo socialmente compartilhadas (VELHO, 1999, 2008) e ao mesmo tempo aponta para o fato de que mesmo atitudes que nos são comunicadas como decisões individuais podem ter sido construídas coletivamente (FLEISCHER, 2012).

de campo realizado junto a usuários dos serviços de saúde mental, questionam a categoria universalizante e homogeneizante de “usuário”.

Em meu entender, é esse mesmo processo de ontologização da experiência que pode ser constatado na categoria “sujeitos medicalizados” e que, no entanto, não é capaz de dar conta dessas experiências e trajetórias múltiplas. Ou seja, docentes e discentes, ainda que atravessados por trajetórias, experiências e expectativas distintas em seus percursos acadêmicos, são “facilmente” encapsulados em categorias psiquiatrizantes que pouco ou nada dizem sobre o conjunto mais amplo das relações que se produzem no interior da universidade.

Do mesmo modo que a Antropologia da saúde tem destacado o fato de que a doença não é uma essência (o doente), mas uma experiência (estar doente) (LANGDON, 1994, 2005; SARTI, 2010), o desafio é o de pensarmos que uma possível identidade atrelada ao sujeito adoecido e que aponte para uma condição ontológica (p. e. o doente, o medicalizado) acaba por obscurecer a dimensão contextual (portanto social, simbólica, política, econômica) que o enreda. Portanto, do mesmo modo que na pesquisa de Velho (2008) a categoria “viciado” e, na pesquisa de Andrade e Maluf (2016), a noção de “usuário” pouco davam conta dos múltiplos sentidos acionados e agenciados pelos diferentes sujeitos, a categoria “medicalizado” também resulta redutora.

Assim, as narrativas elaboradas pelos sujeitos em cena falam de uma condição de irredutibilidade dos fenômenos e experiências humanas à lógica taxonômica medicalizadora. A partir da constatação da precariedade das categorias ontologizantes, ponderam Andrade e Maluf (2016: 255):

Tal precariedade apareceu com vigor nos dados de campo, o que nos fez pensar tais categorias como variáveis, uma vez que reconhecemos uma circularidade de posições ocupadas pelo mesmo sujeito. Aquele/a que era familiar também poderia ser alguém com diagnóstico, usuário/a do sistema de atenção à saúde; aquele/a que era diagnosticado e usuário poderia ser também familiar e, algumas vezes, aquele/a que era trabalhador/a poderia ter recebido um diagnóstico como ser também familiar. Várias combinações acabaram aparecendo, o que nos alertava para a intercambialidade de posições.

Acredito que a clareza presente nas narrativas dos/as entrevistados/as quanto aos processos que foram responsáveis por conduzi-los e conduzi-las à medicalização não pode ser devidamente compreendida fora de um contexto social e relacional mais amplo e que as taxonomias patologizantes estão longe de dar conta. Ao contrário, no limite, uma perspectiva meramente nosológica tende a responsabilizar e culpabilizar, por meio do processo de individualização dos processos de adoecimento, os sujeitos e seus processos de padecimento (FLEISCHER, 2018).

Em trabalho recente, Rafael Freitas (2019) alerta para a importância de pensarmos sobre os processos de adoecimento no contexto universitário como produto de relações históricas e sociais mais amplas. Segundo ele, há a necessidade de que entendamos o sofrimento “muito mais enquanto um tópico da ordem das relações sociais e das estruturas nas quais os estudantes [e professores] estão inseridos do que uma questão de ordem individual” (FREITAS, 2019: 1, acréscimo meu). Para o pesquisador, não podemos ignorar o intenso processo de mercantilização do ensino superior que cada vez mais tem sido inserido em uma lógica produtivista em que prevalece uma política de “monetização da universidade” (FREITAS, 2019: 2).

Além disso, a relação estabelecida com medicamentos não é experimentada da mesma forma nem compreendida do mesmo modo por todos/as que o utilizam como recurso (VELHO, 2008). Ainda que essa pesquisa tenha como foto

pessoas que utilizam ansiolíticos e antidepressivos, importa mencionar que outras pesquisas têm destacado como alguns medicamentos psicotrópicos têm um forte apelo social e podem servir como “estimulantes”. Eleonora Bachi Coelho e Ondina Fachel Leal (2015), por exemplo, investigaram como o metilfenidato, popularmente conhecido como pílula da inteligência, tem sido amplamente utilizado por setores da sociedade brasileira, sobretudo jovens, com o intuito de melhorarem seus desempenhos, ou seja, “aprimorar” suas performances.

Vale lembrar que o metilfenidato ou ritalina (da família das anfetaminas), enquanto psicoestimulante, é prescrito por médicos e psiquiatras principalmente em casos de diagnóstico de *déficit* de atenção e hiperatividade. Ao contrário do que ditam as indicações psi, no trabalho de campo realizado pelas autoras, chegou-se à constatação: “todos os entrevistados relatam dificuldades para desempenhar atividades de estudos de acordo com suas **expectativas**, necessidades e aquilo que entendem ser a **demanda social** de desempenho” (COELHO e LEAL, 2015: 167, grifo meu).

No circuito mapeado por Coelho e Leal (2015), fica evidente que, por parte dos consumidores de ritalina, há uma necessidade de responder a demandas socialmente impostas e que se expressam no desejo de satisfação de expectativas, sobretudo, no que se refere a desempenho. Essa busca por eficácia, por responsividade, rendimento, é acionada diante de contextos relacionais em que prevalece a necessidade de ser competitivo, de ter excelência e de não falhar.

Elas ressaltam que o consumo de ritalina “constitui a resposta para a demanda de uma sociedade competitiva e individualista” (COELHO e LEAL, 2015: 170). Contudo, todas essas demandas socialmente impostas são assumidas como da ordem da individualidade. Como afirmado anteriormente, em cena, vigora uma noção de sujeito incapaz, deficitário, ineficaz. Portanto, qualquer estratégia que possibilite um hiper rendimento é algo a ser acionado. Conforme aponta Freitas (2019: 53), “enquanto a redução de produtividade no caso de pessoas que experimentam episódios depressivos é rapidamente entendida, pelos próprios estudantes e por terceiros, como um adoecimento, no caso da adesão a uma hiper produtividade, isso é recebido como um elogio”. Ainda segundo o autor, “o esforço é um símbolo privilegiado na valoração das relações sociais em um ambiente corporativo, do qual a universidade não escapa” (FREITAS, 2019: 70).

No caso de meus interlocutores e interlocutoras, é relatado que o recurso a ansiolíticos e antidepressivos surge como alternativa em “momentos limites”, marcados por sentimentos como: “não dar conta”, “não conseguir dormir”, “estar entrando em colapso”, “estar no piloto automático” etc. Aparece também a narrativa de um momento “gatilho”, em que eles e elas se dão conta de que precisam de “ajuda”. É como se demandas sociais concretas (prazos, relatórios, comissões, orientações, artigos, teses e dissertações etc.) e difíceis de serem cumpridas – dada sua quantidade e frequência, passassem a ser “internalizadas” e sintomatizadas. O que é da ordem institucional e coletiva aos poucos se estabelece como uma questão de ordem individual: “o sujeito que não dá conta”.

Importa mencionar que é a consciência da existência de uma relação de trabalho e estudo com exigências “sobre-humanas” (portanto, adoecedoras), a qual não mais se consegue responder, que possibilita que o sofrimento não se torne alienante, individualizado e incontornável.

## Algumas (in)conclusões

A partir do exposto, ficou evidente que os mecanismos de apagamento das condições sociais mais amplas que produzem os processos de adoecimento são perversos. Eles, como uma engrenagem de produção de sujeitos adoecidos, tiram de cena a “peça estragada”, sem alterar ou comprometer o funcionamento da lógica produtivista.

Portanto, pensar em termos de uma vida *pharmakon* não significa naturalizar a experiência da medicalização contemporânea. Antes, implica compreender que os sujeitos buscam diferentes estratégias e acionam distintos recursos para lidar com as situações-limite histórica e socialmente produzidas. Nesse sentido, ao longo do desenvolvimento da pesquisa, ficou evidente que há, por parte dos sujeitos<sup>11</sup>, o reconhecimento das condições que produzem seu(s) adoecimento(s). Talvez seja por isso que o medicamento apareça como último recurso e nunca como um fim em si mesmo.

Os medicamentos entram em cena quando se percebe que o reconhecimento das condições de existência já não é suficiente para evitar a insônia, a depressão, as crises de pânico, os pensamentos suicidas etc. (FLEISCHER, 2012). Apesar disso, o aparente “rendimento”, “captura”, é vivenciado como uma fase de transição (“não pretendo ficar dependente”), como uma oportunidade de avaliação do estilo de vida (“que vida era essa que eu estava levando e que quase me jogou no fundo do poço?”) e, mais do que isso, como a manifestação do desejo de que é possível atuar sobre as condições de sofrimento socialmente produzidas e impostas (“quando for professor não quero fazer o que meus professores fizeram comigo”; “hoje vejo minha atuação na universidade de outra forma. Quando você chega no fundo do poço e retorna, volta com uma pergunta: o que vale a pena e o que não vale?; “O que é mesmo ser produtiva? Quem vai dizer de minhas capacidades? Um sistema de registro de informações chamado Lattes?”).

Assim, por mais que tais experiências se deem a partir de um conjunto concreto de situações e relações mais amplas, as produções de sentidos e os agenciamentos em torno da medicalização falam de caminhos possíveis e nunca previamente determinados (FLEISCHER, 2018). Para aqueles críticos que argumentam que em algum momento há a utilização da categoria medicalizado como estratégia para a não autorresponsabilização, auto-implicação e comprometimento pessoal face às demandas institucionais, ou seja, como “desculpas” que atuariam como uma espécie de “muleta”, o que posso afirmar é que não foi o que pude experimentar em campo.

Pelo contrário, a compreensão das condições de trabalho, a utilização do processo psicoterapêutico como estratégia primária e auxiliar, o recurso ao medicamento como última alternativa e o desejo de que em algum momento se possa deixar de utilizá-los apontam para um processo evidente de engajamento ativo e criativo nos processos e formas de significação do(s) self(s) e, mais do que isso, de sua contínua invenção (ROSE, 2011). Não por acaso, as múltiplas elaborações em torno do consumo, a negociação em torno das dosagens, os diferentes recursos utilizados e mobilizados para dar sentido às experiências de sofrimento.

<sup>11</sup> Não podemos desconsiderar, contudo, a importância do elemento classe na trajetória desses docentes e discentes. Todos/as eles/as, além de terem consciência das condições que os/as conduziram ao adoecimento, conseguiram (em decorrência do lugar privilegiado que ocupam), para além da medicação, recorrer a outros meios, como o psicoterapêutico, relativizando assim a medicalização como um fim em si mesmo. Pesquisas futuras podem contribuir com o fim de apontar como os marcadores sociais também influenciam os processos de medicalização da vida.

Por fim, cabe mencionar que pensar em um processo de subjetivação contemporânea que passa pelo consumo de medicamentos implica reconhecer que estamos inseridos em uma sociedade (portanto, em um conjunto complexo de relações) em que predomina um esvaziamento de significados, cuja medicalização da vida aparece como um recurso incontornável.

Ao mesmo tempo, esse caráter de obviedade aos poucos mostra-se frágil e precário se consideramos que estamos diante de experiências relacionalmente produzidas e negociadas. Parafreando Vargas (2006), mais do que perguntar “por que as pessoas usam psicofármacos?” e “qual o significado do seu consumo?”, o objetivo do presente trabalho foi o de estar atento à(s) experiência(s) que os/as usuários/as produzem e realizam.

Nesse enquadre em que interagem contextos, relações, subjetividades e psicofármacos, emerge a produção de sujeitos que demonstram uma agência muito criativa no trato dos corpos individuais, sociais e políticos (FLEISCHER, 2012, 2018).

## Referências

ANDRADE, Ana Paula Müller de; MALUF, Sônia Weidner. Sujeitos e(m) experiências: estratégias micropolíticas no contexto da reforma psiquiátrica no Brasil. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 26 (1): 251-270, 2016.

AZIZE, Rogerio Lopes. *A química da qualidade de vida: um olhar antropológico sobre o uso de medicamentos e saúde em classes médias urbanas brasileiras*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

BRAZ, Camilo; HENNING, Carlos Eduardo (orgs.). *Gênero, sexualidade e saúde: diálogos latino-americanos*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

BRASIL. *Política Nacional de Saúde Mental*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

BIEHL, João. Antropologia no campo da saúde global. *Horizontes Antropológicos*, 17 (35): 227-256, 2011.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. *Revista de Antropologia*, 51 (2): 413-449, 2008.

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

BORSOI, Izabel Ferreira; PEREIRA, Flavilio Silva. Professores do ensino público superior: produtividade, produtivismo e adoecimento. *Universitas Psychologica*, 12 (4): 1211-1233, 2013.

CAPONI, Sandra. “Classificar e medicar: a gestão biopolítica dos sofrimentos psíquicos”. In: CAPONI, Sandra et al. (orgs.). *A medicalização da vida como estratégia biopolítica*. 1ª. reimpressão. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. pp. 97-114.

CAPONI, Sandra. O DSM-V como dispositivo de segurança. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 24 (3): 741-763, 2014.

COELHO, Eleonora Bachi; LEAL, Ondina Fachel. “Fabricando um corpo sem limites: a busca pelo sucesso profissional e o consumo de metilfenidato”. In: MCCALLUM, Cecília Anne; RÖHDEN, Fabíola (orgs.). *Corpo e saúde na mira da Antropologia*. Salvador: EDUFBA e ABA, 2015. pp. 155-175.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

ESHER, Angela; COUTINHO, Tiago. Uso racional de medicamentos, farmacêuticalização e usos do metilfenidato. *Ciência e Saúde Coletiva*, 22 (8): 2571-2580, 2017.

FLEISCHER, Soraya. 2018. *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

FLEISCHER, Soraya. Uso e circulação de medicamentos em um bairro popular urbano na Ceilândia, DF. *Saúde e Sociedade*, 21 (2): 410-423, 2012.

FREITAS, Rafael de Mesquita Ferreira. *Uma multidão de pessoas sós: narrativas de adoecimento e acolhimento na universidade, a partir de grupos terapêuticos*. 2019. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LANGDON, Esther Jean. “A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica”. In: BARUZZI, Rogerio G.; JUNQUEIRA, Carmen (orgs.). *Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história*. São Paulo: Terra Virgem, 2005. pp. 115-133.

LANGDON, Esther Jean. “Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana”. In: SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA JR, Carlos E. A. (orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. pp. 115-42.

OLIVEIRA, Esmael Alves de; MARTINS, Catia Paranhos. Sobre práticas de medicalização e “loucura”: algumas reflexões in(disciplinadas). *Revista Psicologia e Saúde*, 12: 101-113, 2020.

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

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RODRIGUES, Amanda Silva. Narrativa, sofrimento e riso: algumas reflexões suscitadas por uma experiência etnográfica. *Ilha*, 22 (1): 128-153, 2020.

ROSE, Nikolas. *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis: Vozes*, 2011.

RUSSO, Jane; VENANCIO, Ana Teresa A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 9 (3): 460-483, 2006.

SARTI, Cynthia. Corpo e doença no trânsito de saberes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25 (74): 77-91, 2010.

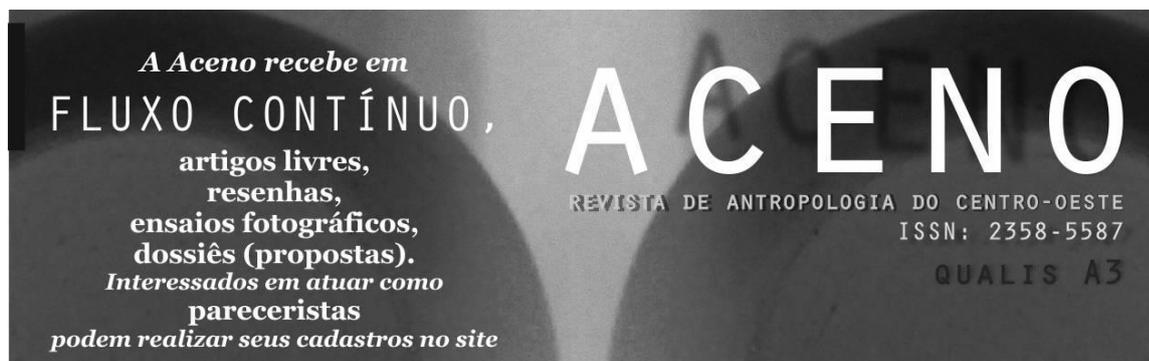
VARGAS, Eduardo Viana. Uso de drogas: a alter-ação como evento. *Revista de Antropologia*, 49 (2): 581-623, 2006.

VELHO, Gilberto. *Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VELHO, Gilberto. Uma perspectiva antropológica do uso de drogas. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 29 (6): 355-358, 1980.

VÍCTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, 5 (4): 3-13, 2011.



A Aceno recebe em  
FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

# Dossiê Temático

## O que carrega o sangue?

**Juliana Caruso (org.)**<sup>1</sup>  
Lapod/Hybris/USP

**Marisol Marini (org.)**<sup>2</sup>  
Universidade Estadual de Campinas

**Sandra Carolina Portela García (org.)**<sup>3</sup>  
Universidad Externado de Colombia

CARUSO, Juliana; MARINI, Marisol; PORTELA GARCÍA, Sandra C. **O que carrega o sangue?** –  
**Introdução ao dossiê.** *Aceno* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 7 (14): 27-30, maio a  
agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pela EPHE - École Pratiques des Hautes Études, menção RSP (Religions et Systèmes de Pensée), é Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade. É membro associada do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (LAPOD). Também é membro externo do Hybris (Grupos de estudo e pesquisa sobre relações de poder, conflito e socialidades) da USP.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia Social pela USP. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Unicamp. Integra os grupos de pesquisa NUMAS, LAPOD e GEICT. Integrou o grupo de pesquisa Mind the Body, sediado na Holanda.

<sup>3</sup> Docente e pesquisadora do Programa de Antropologia da Universidad Externado de Colombia, pesquisadora associada do INCT Brasil Plural, doutora em Antropologia Social (UFSC).

## Introdução: o que nos carregou até o sangue

Substância, metáfora, líquido essencialmente vinculado à vida, associado à movimentação, ao veículo de coisas das mais diversas, como identidades. O sangue, vital para humanos e não-humanos, possui muitas existências, significações e interpretações, das quais a Antropologia desde os seus primórdios soube se valer. Ainda em 1871, Morgan publicava *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* e desde então, as questões em torno do sangue nunca deixaram de interessar aos antropólogos. Nos estudos de parentesco, campo em que a temática se demonstrou especialmente frutífera, as abordagens sobre o sangue foram desenvolvidas e ampliadas, deslocando e movimentando as próprias compreensões sobre parentesco. No desenvolvimento da disciplina, os horizontes de análise se ampliaram: do sangue enquanto analogia para hereditariedade ao sangue enquanto substância que compõe pessoas e vínculos. Com isso, sua fluidez permitiu movimentar outras substâncias, criando circulações, sistemas, corpos.

Os trabalhos apresentados no presente dossiê decorrem de um encontro de interesses, do esforço de consolidação de um espaço de diálogo em um congresso, também na tentativa de reunir outras interessadas em torno da temática. A motivação para tomar o sangue como eixo de reflexão partiu da intuição das coordenadoras de que poderia se tratar de uma temática transversal. Ou seja, apostando em sua potencialidade, as coordenadoras, originárias de campos de pesquisa distintos, viam no sangue uma possibilidade de ampliação de diálogos. Nesse sentido, o intuito de propor debates em torno do sangue referia-se à percepção de que sua potência poderia movimentar convergências entre campos de pesquisa antropológicos que normalmente são apartados, como efeito de uma especialização temática interna à disciplina. A questão que nos animava era: o que podemos aprender colocando pesquisas diversas interessadas no sangue em contato? O que ganhamos com esse encontro?

O intuito não era propor uma antropologia do sangue, mas aproximar pesquisas em torno da temática, reconhecendo seu rendimento para além dos estudos do parentesco. Dada sua relevância material no âmbito da biomedicina, e sua complexidade difícil de se reproduzir em âmbito laboratorial, considerávamos que o sangue se constituía também um notável recurso médico-científico. Por isso caracteriza-se também como um importante objeto/sujeito na área da saúde, interessando à antropologia médica, da ciência e da tecnologia. Buscando destacar sua importância para a antropologia como um todo – e a relevância da abordagem antropológica para pensar esse sujeito/objeto em interlocução com outras áreas de conhecimento – sem perder de vista as múltiplas interpretações, análises e

lugares particulares que o sangue ocupa em cada um dos ramos/áreas da antropologia, em 2019 propusemos experimentar um diálogo entre as diversas abordagens e elaborações em que o sangue se configurava como importante ator, produzindo relações.

O encontro ocorreu na XII Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada na cidade de Porto Alegre (RS), materializando-se no Grupo de Trabalho intitulado “O que carrega o sangue? Elaborações em torno do sangue e seus potenciais produtivos”, coordenado por Juliana Caruso, Marisol Marini e Sandra Carolina Portela G. Foi uma oportunidade de reunir pesquisas provenientes de diversos cenários e espaços geográficos, compreendendo o amplo território brasileiro, e, desbordando as suas fronteiras. As comunicações apresentadas trouxeram também experiências etnográficas e de pesquisa de países como a França e a Colômbia. Além da diversidade de temáticas e abordagens, as pesquisas encontravam-se em diferentes momentos e em variados níveis de desenvolvimento. As apresentações nos aproximaram às experiências particulares de casais homoafetivos, comunidades indígenas, a comunidade biomédica e da engenharia, ciganos, refugiados, entre outras, abrindo um cenário que se mostrou plural em abordagens e possibilidades de se aproximar, ler, compreender e especular sobre a vida social do sangue a partir da perspectiva de pesquisadoras (es) sul-americanas (os).

Como desdobramento, recebemos a sugestão/convite de Flavio Tarnovski (UFMT), que havia participado como apresentador e debatedor do GT para transformar o debate em um dossiê.

Instigadas precisamente pela pluralidade das comunicações apresentadas, surge a proposta deste dossiê que hoje apresentamos. Nossa intenção é modesta, e muito mais que propor um único caminho teórico e metodológico que nos permita indagar por esse “objeto”, que por si só, é polissêmico e instável, nossa aposta é precisamente a de explorar esse cenário de possibilidades, que nos permite apresentar, ainda que panoramicamente, as propostas locais e latino-americanas que procuram no sangue um lugar de aproximação epistemológica, de pesquisa científica e de compreensão da vida mesma. Também, nossa intenção é situada, no sentido de que buscamos dialogar com outros debates sobre o sangue como aqueles produzidos no norte global. Um breve exemplo são as coletâneas *Blood will out: essays on liquid transfers and flows* (2013), organizada por Janet Carsten e o número especial da revista *Terrain, Analyses de sang* (2011), coordenado por Stephen Hugh-Jones.

Esses dois exemplos trazem diferentes inspirações teóricas às quais, sem dispensar certa digestão antropofágica, são apropriadas, contestadas, redefinidas e interpeladas à luz das experiências locais. Por outro lado, há aqui arranjos inusitados, e artigos que aproximam também autores e discussões teóricas não convencionais para abordar o assunto, em ambos os casos, permitindo interessantes lugares de discussão sobre os caminhos propostos.

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
pareceristas  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

QUALIS A3

## Matéria profusa

### Apresentação do dossiê *O que carrega o sangue?*

Ana Claudia Marques<sup>1</sup>  
Universidade de São Paulo

“Blood is thicker than water” [o sangue é mais denso/grosso/espesso do que a água] é um antigo provérbio inglês, popularmente usado para expressar a prevalência dos laços familiares sobre outros tipos de vínculos entre as pessoas. Através desse provérbio, Schneider sintetiza os argumentos desenvolvidos em suas duas obras principais, *American Kinship: a cultural account* (1968) e *A critique of the study of kinship* (1984). No primeiro livro, com base nos dados colhidos das entrevistas que realizou em diferentes segmentos da população americana, Schneider distingue o sangue como um símbolo fundamental de um sistema cultural, mediante o qual o parentesco se define como uma relação de identidade e de substância biogenética entre pessoas. Nesse sistema, a relação de sangue é culturalmente definida como um fato objetivo da natureza. Isso não significa que apenas os consanguíneos sejam parentes entre si, pois também o casamento gera parentesco (o amor é outro dos símbolos fundamentais daquele sistema). Contudo, os laços de sangue estabelecem parentesco de certa ordem, natural, em referência à qual o parentesco por código, ordem da lei, se define. Essa sorte de prevalência do sangue nas concepções americanas sobre o parentesco é também verificada, segundo Schneider, nos estudos de Parentesco na antropologia. Ao se debruçarem sobre outros sistemas culturais, antropólogos de todas as linhagens da disciplina não lograram se desvencilhar de suas ideologias nativas,

MARQUES, Ana Cláudia. **Matéria profusa: apresentação ao dossiê *O que carrega o sangue?*** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14): 31-36, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora Associada ao Departamento de Antropologia, ao curso de Ciências Sociais e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. É coordenadora do Hybris, Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades e coordenadora também do Nuap, Núcleo de Antropologia da Política. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001), com pós-doutorado na University of Edinburgh (2013).

imbuídas desse mesmo pressuposto. A própria presunção de existência de sistemas de parentesco em outras culturas não passaria de uma projeção sobre o outro das ideias dos antropólogos. Em *A critique of the study of kinship*, o provérbio condensa, portanto, uma denúncia de etnocentrismo.

A antropologia tem absorvido produtivamente essa Crítica, ao longo das décadas que se seguem. A proposição de que o Parentesco integra um sistema cultural específico convida à revisão de sua suposta universalidade: tal sistema estaria presente em todas as culturas? Onde quer que ocorra, como se configura? Se a distinção entre ordem natural e ordem da lei é intrínseca aos sistemas de parentesco, o conceito se aplicaria caso tal divisão não fosse observada? A categorização dos parentes nos vários sistemas terminológicos ou as regras de casamento assentariam necessariamente em alguma divisão correspondente? Afinal, a Crítica não se dirige a uma especialidade disciplinar qualquer, mas a um domínio de conhecimentos que singulariza a antropologia entre outras ciências humanas e fundamenta suas concepções de humanidade. O parentesco ofereceu à disciplina um campo essencial de especulação da síntese entre natureza e cultura. Ao mesmo tempo, as proposições de Schneider se somam a outros movimentos críticos da antropologia que deram ensejo a múltiplos desdobramentos, que extrapolam qualquer especialidade particular.

Nesse contexto crítico, o questionamento em torno do sangue abre vias para a explicitação dos pressupostos dos antropólogos na sua produção de conhecimento sobre o outro e, por conseguinte, sobre sua própria cultura e sociedade. Se o sangue é um símbolo central do sistema de parentesco americano e, por extensão, ocidental, a exploração de seus significados evidencia diferenciações nos modos de entendimento, nossos e outros. Os rendimentos potenciais dessa inquirição são tão mais elevados em virtude de uma excepcional extensão metafórica dessa substância, em que se projetam ideias não redutíveis a um domínio único, do parentesco ou qualquer outro. De sorte que as experimentações analíticas com o sangue são tão reveladoras de um subsistema simbólico cultural específico quanto de suas conexões a tantos outros. A fluidez substantiva do sangue se estende, por assim dizer, sobre os domínios do conhecimento antropológico, assim como de outros saberes, ao por em suspensão as dicotomias e divisões por meio das quais nos habituamos a elaborar a experiência social da vida.

Assim, Juliana Caruso e Marisol Marini aludem ao todo e às partes, e a partes de partes, do sangue, em diálogos com a biomedicina que revelam contaminações das ciências pelas propriedades materiais e simbólicas dessa substância. Hereditabilidade e identidade são velhas ideias coladas à consanguinidade e deslocadas para genética, que encorajam cientistas à hipótese de um ancestral apical, mais especificamente um tropeiro, de toda uma parcela de população brasileira portadora de certa variante genética patogênica. A elevada ocorrência da síndrome de Li-Fraumeni em certa porção das regiões Sul e Sudeste brasileira sugere, e no limite gera, aos interlocutores de Caruso, médicos, cientistas e pacientes, um parentesco entre os portadores do gene. Além de uma verdade causal patogênica, o gene supõe e estimula relacionais parentais. Caruso questiona se nanopartículas podem ser consideradas substância. Transformações metafóricas ou metonímicas do sangue? O código genético parece condensar, de forma purificada, certas características específicas do sangue. Ao mesmo tempo que inadvertidamente nele reverberam qualidades simbólicas que transpõem os limites da ciência e tecnologia.

No ensejo de reproduzir o bombeamento e a circulação sanguínea através de um coração artificial, os cientistas junto a quem Marini realizou sua pesquisa procedem a incessantes decupagens do sangue, de modo a isolar seus componentes e características materiais. Através desses procedimentos, eles enfrentam o desafio de emular e restaurar uma totalidade orgânica, comprometida no órgão original (nativo), que resiste em resultar da soma das partes. Qualidades e propriedades do sangue, dinâmica de circulação e bombeamento mobilizam procedimentos de tradução científica, por via de novas decomposições físico-químicas e de modelos de comportamento dos fluidos. Procedimentos, Marini sugere, informados por imaginações esotéricas que também se precipitam nos experimentos laboratoriais. Oposição entre cérebro e coração transmutada em frieza e calor e em marcadores de gênero; analogia entre sistemas circulatório e hidráulico, economia libidinal do inconsciente, economia política da democracia; insuspeitas racionalidades humano-não-humano. No trabalho de Marini, quanto mais se decompõe a matéria, mais abundam os signos.

A analogia entre água e sangue e entre os corpos humanos e o corpo cósmico da Mãe universal se faz explícita, assim como a comunicação, ou antes continuidade, entre eles, na etnografia de Horta a respeito dos Iku, habitantes da Serra Nevada de Santa Marta, na Colômbia. Manifestações e materializações do pensamento da Mãe universal, essas substâncias, se assim se pode designá-las, se relacionam, alimentam e transformam enquanto potências vitais de corpos indivisos, porém não individuais, nem indiferenciados. Para os Iku, corpo e território são interdependentes, pois se constituem de relações (e, portanto, não as precedem), sujeitos às mesmas ou análogas afecções, atuantes uns sobre os outros. Água e sangue conferem vitalidade aos corpos cósmico e humanos, mas desde que “alimentados” pelos “trabalhos tradicionais” nessa existência Iku tendente ao caos, intrinsecamente instável. Nessa cosmologia, a fluidez menos opera uma transmissão de propriedades imutáveis do que canaliza substancializações contínuas.

De resto, nas populações indígenas representadas nesta coletânea, o sangue não é identificado a um componente imutável dos corpos e das pessoas, noções estas irreduzíveis, por sua vez, a de indivíduos. O açúcar e a pressão arterial são as partes do sangue sobre as quais Sandra Carolina Portela Garcia se detém, interpondo os Kaingang da Terra Indígena Xapecó, no diálogo com a biomedicina. Para eles, a diabetes e a hipertensão sinalizam o enfraquecimento de seus corpos-espíritos em virtude da ingestão alimentar imprópria, de produtos dos brancos. Aos corpos Kaingang convêm suas comidas tradicionais, fortes por definição. Sua vitalidade é também dependente, conforme mostra Portela Garcia, de seu compartilhamento recíproco e dos cuidados destinados aos espíritos. Do ponto de vista das pessoas acometidas pela diabetes, sua enfermidade decorre do consumo de substâncias muito específicas, como o vinho e o café instantâneo, e sua cura – para eles possível – não resulta da ingestão dos remédios convencionais dos brancos. A experiência colonial interrompe de muitas formas os fluxos de reciprocidade indispensáveis à boa saúde. O açúcar acumulado no sangue, a exemplo de outras doenças, inexistentes antes do contato, traduziria potências e intencionalidades ocultas de certos dons, causadoras de danos, de maneira análoga à bruxaria. Nos “remédios del monte” tradicionais, rezas e benzimentos, os Kaingang buscam os antídotos a essas manifestações venenosas da experiência colonial.

Para os Mbya, o sangue ele mesmo é parte, no sentido de que essa substância compõe um corpo, que por sua vez compõe a pessoa, assim como sua porção divina (*nh'e*) e sua porção telúrica (*angue*). Em seu artigo, Luna Mendes mostra como cada um desses componentes comportam diferentes aspectos, se definem

por múltiplas afecções e, nessas condições, interferem uns nos outros. De suas descrições novamente emerge uma indissociabilidade entre corpo, espírito e território apontada entre os Iku e os Kaingang. Na sociocosmologia Mbya-Guarani, o sangue é uma substância dotada de qualidades sensíveis e invisíveis, manifestas e ocultas, que afetam e são afetadas, ativam e são ativadas. Nos encontros com pensamentos, alimentos e toda sorte de entes que povoam o mundo, o sangue se altera em suas potências, transforma, incorpora perspectivas. Assim, mesmo a consanguinidade é menos transmitida do que feita ou ativada – entre esposos, por exemplo, que misturam seus sangues nas trocas de fluidos corporais e comensalidade – e desfeita ou eclipsada – nas transformações corporais, espirituais, territoriais, ontológicas. Através das práticas e concepções relacionadas à menstruação, gravidez e parto, Mendes desvela toda uma economia de alteridade que compreende prescrições e restrições intercedentes sobre múltiplas agências, do sangue entre tantas outras substâncias, forças e seres.

Tanto dentro quanto fora do corpo, o sangue é exigente de cuidados em razão daquilo que porta ou é capaz de carregar e fazer circular entre os corpos. Essa proposição se segue à reflexão de Luna Mendes e de Juliana Campos a respeito do sangramento menstrual entre os Mbya e os ciganos Calon de Minas Gerais, respectivamente. Se os diferentes significados culturais associados ao sangue encorajam um questionamento da pertinência universal da dicotomia entre natureza e cultura, ao mesmo tempo convidam os analistas a interrogarem-se a respeito das configurações de gênero projetadas nessa substância. Somente as mulheres experimentam uma perda significativa de sangue regularmente durante uma parte importante de sua existência, em geral apenas suspensa durante suas gestações e retomadas desde o parto. A partir do exame de diferentes fontes etnográficas dos Mbya, Mendes se depara com dimensões femininas da experiência – que se estende ao pensamento de um modo bastante específico, nesse caso – que permitem à autora rediscutir entendimentos mais ou menos arraigados na etnologia dos Guarani concernentes à concepção, produção de corpos e pessoas, além de toda uma série de atributos, potências e modos de participação das mulheres nesse universo em devir, muitas vezes negligenciados ou obscurecidos nas etnografias.

O sangue menstrual explicita presenças materiais e imateriais com as quais as pessoas se compõem, favorável ou desfavoravelmente. Entre os Calon de Minas Gerais e alhures, essa substância materializa a sujeira e o perigo, qualidades negativas associadas, também, ao feitiço e às partes baixas do corpo. Tais atributos se estendem ao feminino e ao polo negativo de um complexo de oposições epitomizado no par de noções “honra” e “vergonha” que, de muitas formas orienta as condutas e modos de vida ciganos. Conforme observa Campos, esses conceitos inter-relacionados nem sempre denotam contraposição. A vergonha tanto pode corresponder, tal como a honra, a ideias e valores positivos evocados na pureza e limpeza, quanto na sua perda, no perigo, na sujeira, na perda da honra. Ambos possuem, também, dimensões tangíveis e intangíveis, que se evidenciam particularmente no exame dos significados atribuídos ao sangue menstrual e a uma substância que com ele não se confunde: esse fluido que se segue ao defloramento ao qual os Calon designam ‘honra’. Vertidas, as duas substâncias femininas conferem às mulheres poderes de atingir outras pessoas, inclusive homens, provocando-lhes danos ou proporcionando-lhes ‘valor’. Novamente vem à tona e à discussão a correlação de gênero persistente com as dimensões ativa e passiva da existência social.

Discussão que esbarra nos mais profundos sentidos e sentimentos morais quando transposta nos termos e relações entre agressor e vítima, conforme figuram no trabalho de Natã Lima e Raquel Wiggers sobre ocorrência de abuso sexual intrafamiliar no Amazonas. Nas narrativas descritivas de casos considerados emblemáticos, chefes de família em situação de iminente perda de autoridade sobre seu grupo doméstico são autores dos estupros de filhos ou netos não consanguíneos. A esses episódios de imediato disruptivos costuma seguir-se um movimento de recomposição familiar, que presume a colaboração dos vários membros da família para prevenir que o autor responda criminalmente pelos seus atos e culmina na consolidação de seu status. A análise dos autores é sugestiva de que esses ataques sexuais não são dirigidos aleatoriamente a qualquer pessoa da família, mas aqueles com quem os vínculos do agressor são mediados por sua esposa. Mais surpreendente, a aproximação do abuso sexual ao incesto teria por efeito uma substancialização do laço familiar.

Fluida, passível de contaminação, essa substância conjuga heterogeneidades de várias ordens. O sangue contrapõe à hereditariedade e à identidade as transformações contínuas, o ser em devir; atravessa limites classificatórios, aglomera heterogeneidades, dissolve normatividades. A partir da interrogação do que carrega o sangue, os textos reunidos neste dossiê escrutinam e questionam entendimentos implicados em nossas e outras noções sobre corpo, espírito, conhecimento, ciência, gênero, moralidades, saúde, violência, alimento, veneno, remédio, agências visíveis e invisíveis... A lista parece inesgotável porque reflete, não casualmente, a fertilidade e potencialidade desses estudos, atributos comuns à matéria e ao pensamento, em muitos sentidos transportados pelo sangue.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### EPISTEMOLOGIAS, METODOLOGIAS E QUESTÕES ÉTICAS EM PESQUISAS COM ABORDAGENS EM DIVERSIDADES SEXUAIS E DE GÊNERO

(v. 8, n. 16, 2021)

COORDENADORXS:

ESTEVÃO FERNANDES (UNIR, PPGAS/UFMT)

MARIANE PISANI (UFT)

MOISÉS LOPES (PPGAS/UFMT)

SIMONE DE OLIVEIRA MESTRE (UNIFAL-MG, PPGS/UFMG)

VOLUME 8  
NÚMERO 16  
(JAN./ABR. 2021)

**E**ste dossiê busca congregar pesquisas e reflexões em torno das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente. Neste sentido, buscamos contribuições que dialoguem com os estudos feministas, LGBTs, com as leituras pós-coloniais, teoria queer e/ou tomem como ponto de discussão as epistemologias, metodologias e questões éticas que envolvam pesquisas com abordagem em diversidades sexuais e de gênero. Muito já se tem escrito sobre a necessidade de descolonizar essas abordagens, seja a partir de uma “epistemologia cucaracha” de uma “teoria cú” (PELÚCIO, 2014); do “queer decolonial” (PEREIRA, 2015); do “queer caboclo” (FERNANDES e GONTIJO, 2016) ou mesmo das discussões que envolvem o feminismo decolonial (GONZALEZ, 1988; LUGONES, 2008; SEGATO, 2013): todas essas reflexões se tornaram relevantes e fundamentais para compreensão das questões que envolvem as diversidades sexuais e de gênero no chamado Sul Global. Desse modo, neste dossiê, buscamos provocar diálogos que rompam com uma visão heterocentrada, falocêntrica, metropolitana, normativa e colonizadora das diversidades sexuais e de gênero com o intuito de tensionar as produções desenvolvidas a partir das realidades brasileiras e latino-americanas, buscando uma ampliação crítica e perturbadora do status quo dessas investigações. Assim, a partir desses pressupostos e debates/embates, acolheremos contribuições que possibilitem tanto a exploração de temas e problemas já consolidados pelo campo de estudos sobre diversidades sexuais e de gênero quanto - e principalmente - sua ampliação.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE JANEIRO  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

16

# Sangue e suas partículas: sobre a não homogeneidade fluidica do sangue no parentesco<sup>1</sup>

*Juliana P. Lima Caruso*<sup>2</sup>  
Lapod/Hybris/USP

**Resumo:** Neste artigo, a partir das teorias do parentesco pretendo propor algumas questões sobre sangue, substâncias e relações de parentesco, comparando duas pesquisas distintas. Com isto, pretendo abordar algumas das principais questões que a categoria substância – em especial, o sangue – suscita nos estudos antropológicos e de parentesco. Parte da reflexão inclui pensar a categoria sangue de maneira mais ampla, considerando tanto a sua representação enquanto um elemento quanto a soma de múltiplos componentes. Estes diversos elementos e fragmentos, pensados na categoria sangue, alimentam a discussão sobre a não homogeneidade das/nas substâncias que compõe o parentesco, que circulam ou fazem parte do sangue. Trata-se de um debate inicial que, através do sangue, permite colocar em diálogo autoras como Carsten (2011) e Hérítier (1996) proporcionando uma discussão que compreenda diferentes visões no parentesco

**Palavras-chave:** sangue; parentesco; substância; genética.

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer as leituras e debates das primeiras ideias deste artigo, que foram apresentadas nos seminários do Hybris (2019), discutido pela Natacha Leal e durante o GT82 RAM, que originou este dossiê que pude contar com Flavio Tarnowski como debatedor. Agradeço também as leituras de Tiago Hyra, Miriam Hartung e Marisol Marini.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia pela EPHE -École Pratiques des Hautes Études, menção RSP (Religions et Systèmes de Pensée), é Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade. É membro associada do Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares (LAPOD). Também é membro externo do Hybris (Grupos de estudo e pesquisa sobre relações de poder, conflito e socialidades) da USP.

## **Blood and its particles: about the fluidic non-homogeneity of blood in kinship**

**Abstract:** In this article, within the theories of kinship framework, I intend to propose some questions about blood, substances and kinship relations, comparing two different researches. In doing so, I intend to address some of the main issues the substance category - in particular, blood - raises in anthropological and kinship studies. Part of this reflection includes thinking about the blood category more broadly, considering both its representation as an element and as the sum of multiple components. These various elements and fragments, thought of within the blood category, feed into the discussion about the non-homogeneity of/in the substances that make up kinship relations, which circulate or are part of the blood. It is an initial debate that, through blood, allows to put in dialogue authors like Carsten (2011) and Héritier (1996), providing a discussion that comprehends different views on kinship.

**Keywords:** blood; kinship; substance; genetics.

## **Sangre y sus partículas: sobre la falta de homogeneidad fluida de la sangre en el parentesco**

**Resumen:** En este artículo pretende a partir de las teorías del parentesco, y de la comparación dos investigaciones diferentes, plantear algunas cuestiones sobre sangre, sustancias y relaciones de parentesco. Con esto, busco abordar algunas de las principales cuestiones que plantea la categoría de sustancias, especialmente la de sangre, en los estudios antropológicos y de parentesco. Parte de la reflexión incluye pensar en la categoría de sangre de manera amplia, considerando tanto su representación como elemento único, como hecho de múltiples componentes. Esta diversidad de elementos y fragmentos, que surgen a través de la reflexión de la categoría sangre, alimentan la discusión sobre la falta de homogeneidad en las sustancias que componen las relaciones de parentesco, que circulan y forman parte de ella. Intento entonces generar un debate inicial que, a través de la sangre, permite poner en diálogo a autores como Carsten (2011) y Héritier (1996), proporcionando una discusión que comprende diferentes visiones del parentesco.

**Palabras clave:** sangre; parentesco; sustancia; genética.

Antes do advento da genômica, da genética molecular e da epigenética, entre as expressões mais vernaculares para se referir às relações de parentesco e de filiação estavam – e ainda se fazem presentes em muitos lugares - frases como “ela/ele é sangue do meu sangue/corre o mesmo sangue em nossas veias”. Como Howell (2009) notou, em seu estudo sobre imigrantes e crianças imigrantes adotadas na Noruega, as expressões relacionando sangue e parentesco são encontradas em muitos países europeus. Para a autora, tais sentenças estão atreladas ao “parentesco euro-americano” – seguindo a definição de Schneider (1968/2016) - que “é bem conhecido pelo lugar essencial que ele reserva à metáfora do sangue”<sup>3</sup>. Talvez hoje, pouco a pouco, expressões como “herdou meus genes”, “parecem clones” ou “temos o mesmo DNA” comecem a ganhar mais o espaço que precedentemente pertencia apenas ao “sangue como a dimensão biológica da filiação” (NICOLAS et al., 2007: 5). Esta dimensão biológica da filiação tem o sangue como metáfora e idioma. Uma metáfora que em parte não é, e talvez não será totalmente, substituída pela alusão às novas tecnologias biomédicas para as relações de filiação e parentesco, mas que pode inspirar metáforas e alusões trazidas pela genética. Idioma este que também se aplica nas relações e terminologias de parentesco, através do sangue e de suas relações bastante atreladas às concepções ditas ocidentais, judaico-cristãs que aparecem desde o início nos estudos de parentesco<sup>4</sup>, como em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Humain Family*, de Morgan (1871).

Parte substancial da análise de Schneider (2016) sobre as representações euroamericanas do parentesco toca nesta base “ocidental” e “biológica” imputada às relações de parentesco. Tendo o sangue como um dos principais expoentes, o autor nos chama a atenção, através das terminologias do parentesco americano, para a proeminência do sangue e da noção de consanguinidade no vocabulário e nas formas de classificação das relações de parentesco.

Para o autor, o sangue é um divisor dentro do parentesco americano: “A regra é muito simples. Uma pessoa é um parente se ela for relacionada por sangue ou por casamento, e se essa relação for próxima o suficiente (ou não for distante demais) (SCHNEIDER, 2016: 74)”. Assim, as relações são separadas entre aquelas por afinidade, criadas a partir do casamento e aquelas resultantes do compartilhamento do sangue, que contam com supostos vínculos biológicos. Sendo a “voz do sangue” uma maneira de designar e compreender as relações de parentesco, esta relação também designa outro aspecto: “relação de sangue é, portanto, uma relação de substância, de material biogenético compartilhado” (SCHNEIDER, 2016: 38). No entanto, como bem ressalta Schneider: “[A categoria sangue] não apenas significa a coisa vermelha que corre nas veias, mas também a combinação

<sup>3</sup> Tradução do autor: «La parenté euro-américaine est bien connue pour la place essentielle qu'elle accorde à la métaphore du sang» (HOWELL, 2009: 331)

<sup>4</sup> Importante sublinhar, como bem nos lembra Eideiman (2007) que os “fundadores” da disciplina e dos estudos de parentesco sustentavam importantes discussões sobre o caráter biológico ou social do parentesco: “Se todos os fundadores da antropologia do parentesco concordam em fazer desta área um domínio social a parte, a oposição é forte entre aqueles que pretendem cortar radicalmente o caráter biológico da reprodução humana (como Émile Durkheim ou William Rivers), aqueles que a entendem como expressão direta do reconhecimento dos laços de sangue (como Lewis Morgan), ou ainda, aqueles que a consideram como interpretação cultural dos fatos biológicos (como Bronislaw Malinowski). [Tradução do autor] «Si tous les fondateurs de l'anthropologie de la parenté s'accordent à faire de cette dernière un domaine social à part, l'opposition est forte entre ceux qui entendent la couper radicalement du caractère biologique de la reproduction humaine (comme Émile Durkheim ou William Rivers), ceux qui en font l'expression directe de la reconnaissance des liens du sang (comme Lewis Morgan), ou encore ceux qui la considèrent comme l'interprétation culturelle de faits biologiques (comme Bronislaw Malinowski).» (EIDEIMAN, 2007: 11)

de substância e código de conduta que aqueles que compartilham a coisa vermelha, os parentes de sangue, devem ter” (SCHNEIDER, 2016: 123). Se o sangue tem seu lado metafórico, enquanto substância, para Schneider ele também pode ser uma “coisa material”, sendo, por consequência, uma “entidade natural”. Nos estudos de parentesco, os autores pós-schneiderianos passam a reservar uma atenção especial a substâncias, ampliando tanto a discussão sobre as relações que elas atravessam, assim como as que elas criam e transformam.

Diversas abordagens que relacionam substâncias e parentesco afloraram nas últimas décadas, sendo que nem todas estavam diretamente inspiradas pelo pensamento de Schneider. Em 2015, a partir de algumas questões encontradas numa pesquisa realizada durante 2013-2014, iniciei<sup>5</sup> uma reflexão sobre a questão das substâncias no parentesco e alguns diálogos possíveis entre diferentes autores. Entre estes, Françoise Héritier (1996), e sua proposta de um incesto de segundo tipo, cuja principal característica, em oposição ao de primeiro tipo<sup>6</sup> – além do fato deste não ser universal-, seria “a circulação de fluídos de um corpo a outro”<sup>7</sup>. Importa neste caso o fluído e o corpo. Os corpos que contenham o idêntico<sup>8</sup> quando entram em contato, ou quando são colocados em conexão através de um terceiro, como no exemplo duas irmãs que compartilham um mesmo parceiro, são mais propensos aos perigos do incesto de segundo tipo. Este incesto vai além de uma proibição que recai apenas sobre uma posição genealógica específica que impediria relações sexuais e matrimoniais com determinados parentes e engloba os “humores” dos corpos. Dos fluídos elencados pela autora, a partir de exemplos retirados da Bíblia, do Corão e da Talmud, assim como da sua etnografia entre os Samo, destacam-se o sangue, o leite e o esperma como possíveis causadores “do acúmulo de idênticos” justificando assim, as interdições matrimoniais que visam evitar essas e outras consequências (HÉRITIER, 1996: 276).

Na pesquisa mencionada, eu estava particularmente interessada na tríade “leite, sangue e esperma”, que figuram como substâncias frequentemente citadas nos estudos de parentesco (HÉRITIER, 1996; STRATHERN, 2006; CARSTEN 2011a, 2011b; HUTCHINSON, 2000; HAMDANI, 2010; KLAPICH-ZUBER, 1984; FORTIER, 2001). O interesse naquela época - e ainda nos dias atuais – residia na busca por ampliar as possibilidades da abordagem sobre as substâncias, pensando a liquidez e a materialidade das substâncias discutidas nos estudos de parentesco.

Entre as propriedades das substâncias, como a materialidade, a liquidez e a transmissão, as pistas mais satisfatórias para pensá-las foram encontradas principalmente nos trabalhos de Janet Carsten (2001; 2011a; 2011b; 2013) que coloca frequentemente o sangue em questão e destaque em suas análises. Em *Substance*

<sup>5</sup> Ver Caruso (2015), “Consustancialidade, sangue e parentesco: algumas reflexões sobre as substâncias”. Congresso XI RAM (Reunion de Antropologia del Mercosur), Montevideo-Uruguai.

<sup>6</sup> Para Héritier, o incesto de primeiro tipo seria aquele definido por Claude Lévi-Strauss (2009/1949). Ver *As Estruturas elementares do parentesco*.

<sup>7</sup> Héritier: “A existência de um incesto de segundo tipo nos leva a conceber a proibição do incesto como um problema de circulação de fluídos de um corpo a outro. O critério fundamental do incesto é colocar em contato humores idênticos”. (“L’existence d’un inceste de deuxième type nous conduit à concevoir la prohibition de l’inceste comme un problème de circulation de fluides d’un corps à l’autre. Le critère fondamental de l’inceste c’est la mise en contact d’humours identiques”.) (HÉRITIER, 1994: 11, tradução do autor)

<sup>8</sup> Fine (2013) sintetiza o incesto de segundo tipo de Françoise Héritier como: « A proibição do incesto se torna então um problema de circulação de fluídos entre os corpos, seu critério fundamental sendo o contato entre humores idênticos. Ter relações sexuais com a irmã da esposa é colocar em contato duas irmãs ao transportar os humores sexuais de uma ao útero da outra. Esta teoria afirma a primazia do simbólico. Simbólico ancorado naquilo que existe de mais físico na humanidade, à saber a diferença anatômica dos sexos”. (« La prohibition de l’inceste devient alors un problème de circulation des fluides entre les corps, son critère fondamental étant la mise en contact d’humours identiques. Avoir des relations sexuelles avec la sœur de sa femme, c’est mettre en contact les deux sœurs en transportant les humours sexuelles de l’une dans la matrice de l’autre. Cette théorie affirme le primat du symbolique, « symbolique ancré dans ce qu’il y a de plus physique dans l’humanité, à savoir la différence anatomique des sexes».) (FINE, 2013: 99, tradução do autor).

*and Relationality: blood in contexts*, Carsten (2011b) nos convida a imaginar que, a priori, as substâncias podem ser todos os fluídos e tecidos corporais, abrindo um espaço para considerar ossos, unhas e cabelo como possíveis substâncias apesar de que, como a autora explica mais adiante em seu artigo, a materialidade das substâncias no parentesco está de certa maneira atrelada às noções de fluxo, transferência e da capa cidade de atravessar corpos, assim como os fantasmas. Isso significa uma guinada na abordagem das substâncias, já que a ampliação da materialidade e do que pode ser considerado substância permite até certo ponto repensar tanto como essas substâncias constroem e fazem parte das relações de parentesco. Ao mesmo tempo, nos alertam para os eventuais etnocentrismos realizados em nome delas. Como Olivier Allard (2006) aponta através da oposição entre o pensamento de Carsten e Godelier, existem diversas abordagens sobre as substâncias nos estudos de parentesco. Analisando os trabalhos de Carsten e Godelier, Allard comenta:

Janet Carsten escolheu consagrar um capítulo de sua obra à noção de “substância” e aos papéis que ela desempenha no estudo do parentesco (pp.109-135), diferente de Maurice Godelier que não considera essa noção como problemática. Ela ressalta com fineza a diversidade de sentidos do termo na linguagem cotidiana, mas, igualmente nos trabalhos antropológicos – da “substância biogenética”, fixa e permanente de David Schneider (1980) até a substância “fluida” e “maleável” da qual E. Valentine Daniel (1984) fala sobre a Índia. Observando os perigos que podem advir de tal variedade de significados, Janet Carsten considera que é precisamente a fonte da utilidade do termo, que desempenhou um papel fundamental na “transformação de características adquiridas em características dadas, e vice-versa” (p. 131), e que permitiu desestabilizar a oposição entre o biológico e o social (p. 133). (ALLARD, 2006: 13, tradução do autor)<sup>9</sup>

Pode-se dizer que há certos riscos no emprego de forma engessada das substâncias – assim como de outras categorias - nos estudos parentesco. Isto é parte da crítica de Olivier Allard (2006) sobre a forma como alguns autores tratam as substâncias, sem um exame mais aprofundado da categoria e do lugar que ela ocupa nas relações de parentesco. Torna-se imperativo neste ponto pensar os caminhos e os possíveis equívocos que as abordagens e os usos da categoria substância podem levar e, ao mesmo tempo, as possibilidades que uma abordagem mais ampla poderia oferecer aos estudos de parentesco.

Longe de estar próxima de sair desse labirinto no qual as substâncias e, em especial, o sangue nos colocam, gostaria de refletir neste artigo sobre a homogeneidade e não homogeneidade fluídica das substâncias, em especial do sangue. Através do sangue, pretendo observar as relações que fragmentos e partículas que o compõe ou veiculam nesta substância poderiam contribuir para ampliar os debates no campo do parentesco. Esta ampliação da substância a partir de seus múltiplos componentes é também uma tentativa de refletir sobre os pequenos ou microscópicos – até invisíveis – elementos que compõe as substâncias e consequentemente, as relações de ancestralidade e parentesco, trazidos também pelas novas tecnologias genéticas. Para abordar este assunto, pretendo discutir a partir de duas pesquisas diferentes que, de formas diversas, fundamentaram o questionamento sobre a não-homogeneidade fluídica do sangue. A primeira pesquisa, de

<sup>9</sup> “Janet Carsten choisit de consacrer un chapitre de son ouvrage à la notion de « substance » et aux rôles qu’elle a joués dans l’étude de la parenté (pp. 109-135), contrairement à Maurice Godelier qui ne considère pas cette notion comme problématique. Elle souligne avec finesse la diversité des acceptions du terme dans la langue courante, mais également dans les travaux anthropologiques – de la « substance biogénétique », fixe et permanente, de David Schneider (1980), jusqu’à la substance « fluide » et « malléable » dont parle E. Valentine Daniel (1984) à propos de l’Inde. Tout en relevant les dangers qui peuvent venir d’une telle variété de significations, Janet Carsten juge que c’est précisément la source de l’utilité du terme, qui a tenu un rôle clé dans la « transformation de caractéristiques acquises en caractéristiques données, et vice-versa » (p. 131), et qui a permis de déstabiliser l’opposition entre le biologique et le social (p. 133). »

doutorado<sup>10</sup>, foi realizada em sete comunidades tradicionais caiçaras e tratou das relações de parentesco e identidade, problematizando sobre o sangue e as substâncias que o compõe e que o utilizam como veículo. Já na segunda pesquisa, em curso, trata das relações de parentesco e de ancestralidade entre os moradores do sul e do sudeste brasileiro, portadores de uma variante genética patogênica específica, que podem desenvolver a síndrome de Li-Fraumeni. Deste projeto, pretendo relacionar a ideia de partículas, fragmentos e transmissão como componente ou como inter-relação com as substâncias, ampliando suas possibilidades de composição e decomposição do/no parentesco. Busco com isso, abrir espaço nas reflexões futuras para dialogar a partir dessa partição de substâncias com o parentesco e a ancestralidade.

A escolha do entrelaçamento desses dois exemplos foi de certa maneira inspirada nos trabalhos de Carsten, mais especificamente no artigo intitulado “La vie sociale du sang”. Janet Carsten (2011a), neste texto, traz reflexões e exemplos etnográficos com os quais pretendo dialogar e que permitem pensar o sangue de maneira mais ampliada, suas possibilidades, homogeneidade e heterogeneidade, considerando as pequenas coisas que ele carrega.

### **Coisas no sangue ou que fazem parte do sangue? O “carregado”, os antídotos, o óleo e a mistura**

A doação de sangue em alguns hospitais na Malásia é o tema central retratado por Carsten (2011a) em “La vie sociale du sang”. Neste trabalho, a autora pôde identificar que o sangue está relacionado a questões de identidade, de religião e de parentesco. Os dois casos relatados pela autora dizem respeito a pedidos específicos realizados por pacientes durante a transfusão de sangue.

No primeiro relato, ela aborda o pedido de alguns pacientes que, quando internados em um hospital, necessitando de uma transfusão de sangue solicitam o sangue de algum parente ou o próprio sangue que já tenham doado. A alegação, segundo a autora, era a de que existiria uma “janela de tempo” em que alguns vírus poderiam passar despercebidos pelas equipes biomédicas. Este pedido, como mostra Janet Carsten (2011), está muito menos ligado a atitudes meramente profiláticas e talvez mais próximo das questões de parentesco, já que o sangue de um parente também estaria sujeito ao contágio. No segundo caso, a autora expõe uma questão bastante delicada que diz respeito aos pedidos de pacientes muçulmanos que preferem receber o sangue de doadores malaios (muçulmanos), garantindo assim o recebimento do sangue de um doador que não tivesse ingerido carne de porco<sup>11</sup>. Carsten relaciona certamente estas demandas a preocupações religiosas e identitárias, mas não posso me furtar de pensar o papel dessas partículas que entram no sangue ou que veiculam pelo sangue e que estão pelos corpos. Ingerir o porco é integrá-lo ao sangue ou é permitir que o sangue carregue partes dele? E receber o sangue de um não-parente, torna alguém menos

<sup>10</sup> A pesquisa de doutorado foi realizada dentro do programa de doutorado pleno no exterior da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior), a qual eu agradeço por ter possibilitado a realização do doutorado na EPHE-École Pratique des Hautes Études, assim como do trabalho de campo para a tese intitulada: “De l’autre côté de l’île: parenté et identité dans sept communautés caiçaras du sud-est brésilien.”

<sup>11</sup> “A questão de saber se pacientes muçulmanos podem ou não receber sangue de doadores não muçulmanos é particularmente sensível. Uma técnica de laboratório me disse que os malaios- que doam mais frequência nos hospitais públicos do que nos hospitais particulares- pediam muitas vezes serem transfundidos do sangue doado por malaios, por causa da proibição do consumo da carne de porco por muçulmanos. [Tradução do autor]. (Carsten, 2011:15) « La question de savoir si les patients musulmans peuvent ou non recevoir du sang de la part de non-musulmans est particulièrement sensible (Peletz 2002). Une laborantine me dit que les Malais – qui donnent plus souvent dans les hôpitaux publics que dans les hôpitaux privés – demandaient souvent à être transfusés avec du sang donné par des Malais, à cause de la prohibition de consommation du porc pour les musulmans ».

familiar?

Durante a minha primeira pesquisa (CARUSO, 2017), encontrei uma situação que remetia aos questionamentos de Carsten sobre o sangue e na qual a presença do porco e de outros alimentos no sangue era importante. Esta primeira circunstância deu origem a reflexões sobre a não homogeneidade fluídica do sangue assim como o entendimento dessas pessoas sobre a fragmentação e a presença de outros componentes das/nas substâncias.

Ao longo do levantamento genealógico, algumas mulheres falavam sobre seus partos, comentando se eles tinham acontecido na localidade em que habitavam com o auxílio de alguma parteira<sup>12</sup> (na época, apenas duas parteiras estavam vivas e, devido à idade avançada, já não faziam mais partos) ou se os partos ocorreram em hospitais de forma natural ou cesariana. Interessada nestas experiências e na relação das interlocutoras com a biomedicina, comecei a perguntar mais sistematicamente sobre os partos e a conversar com as parteiras de duas comunidades. Foi durante a fala de Joaquina que outro aspecto ligado ao nascimento me chamou atenção. Joaquina, com seus quase 50 anos, contou-me que o parto dos primeiros filhos aconteceu em casa, com ajuda das parentes, mas que no último, devido a algumas complicações, teve que ir ao hospital. Além das violências obstétricas, Joaquina estava incomodada com o impedimento, ao longo de sua permanência no hospital de seguir a “dieta”, leia-se as prescrições e restrições de alimentos classificados como “mansos” ou “fracos”, que podem ser consumidos em todas as ocasiões, e os “carregados” ou “fortes” que, de maneira oposta, devem ser evitados em algumas circunstâncias.

É possível encontrar diversos trabalhos na Antropologia sobre interdições/tabus alimentares, principalmente sobre alimentos ditos “reimosos”. São geralmente referenciados como práticas mais encontradas nas regiões norte, nordeste e central do Brasil, cujas interdições são indicadas tanto para o período do puerpério, ou “resguardo”, como em outras situações de convalescença em homens, mulheres e crianças (MOTTA-MAUÉS e MAUÉS, 1978; CANESQUI, 1988; PEIRANO, 1975; SILVA, 2007; WOORTMAN, 2008). Seguindo esses autores, os alimentos reimosos estão em oposição aos mansos, e quando ingeridos nos períodos de doença e pós-parto podem causar efeitos nefastos diversos. Apesar da proximidade da noção de alimentos ditos reimosos, nas localidades estudadas encontrei algumas singularidades importantes. Além desses alimentos serem classificados principalmente como mansos/carregados, eles devem ser evitados de forma diferente entre o puerpério e outras situações de convalescença<sup>13</sup>.

Para mulheres, homens e crianças feridos ou enfermos, deve-se evitar a ingestão dos alimentos carregados pois podem agravar o quadro, infeccionar as feridas ou cortes (principalmente os cirúrgicos) e em alguns casos, causar diarreias. Já para as mulheres no puerpério, o consumo de tais alimentos pode levar ao “desmando”, que me foi descrito como um tipo de hemorragia, na qual o sangue “vem todo para baixo”. Além de evitar comer alimentos “carregados”, deve-se consumir apenas os mansos. O interessante e diferente aqui é que, para algumas mulheres, tais alimentos devem ser ingeridos em uma determinada ordem a ser seguida para cada filho. Algumas mulheres chegam mesmo a anotar esta ordem como forma de não esquecer-la. Chantal, 38 anos, mantinha um pequeno caderno

<sup>12</sup> Algumas mulheres relataram terem recebido o auxílio de uma parente (consanguínea ou por aliança) ou contaram com a ajuda de uma vizinha. Em alguns desses casos, isso aconteceu pelo fato de suas comunidades não possuírem uma parteira e, em outros, foi uma escolha pessoal.

<sup>13</sup> É importante ressaltar que, com a regularidade das visitas de equipes de saúde e do contato com biomédicos, as mulheres mais jovens que optam pelo parto em ambiente biomédico estão cada vez menos seguindo a dieta, transmitida pela mãe ou sogra, assim como outras restrições relacionadas ao período gestacional.

onde ela anotava o que comeu para cada um dos 4 filhos. Sobre isso, propus que esse consumo alimentar no puerpério, obedecendo a mesma sequência para todos os filhos, poderia ser entendido como uma forma de reforçar substancialmente a construção da germanidade. Para outras mulheres, o importante era ingerir a carne de frango no primeiro dia, contando que, na hora em que entravam em trabalho de parto, alguém já se preparava para “matar a galinha” e que após, no segundo dia, comeriam um “peixinho manso”. Somente depois de algumas semanas que os alimentos classificados como “carregados”<sup>14</sup> poderiam ser reintroduzidos gradualmente, de forma segura. Esta mesma reintrodução alimentar foi notada de maneira análoga por Mariza Peirano (1975) em seus estudos em uma comunidade de pescadores em Icarai, no Ceará e por Raquel Scopel (2014), entre os Munduruku no estado do Amazonas.

Cada uma das sete comunidades estudadas apresentava divergências sobre quais peixes ou alimentos eram mais ou menos “carregados”, diferenças que também podem se manifestar no interior de uma mesma localidade, variando de famílias para família. No entanto, a “lista” do que deve ser evitado era em geral uníssona. Os alimentos “carregados” são: carne de porco, peixes com dentes, peixes cuja carne tivesse muito sangue e alguns peixes com escamas, sendo os peixes espada, bonito, enchova e cação os mais citados. Frutos do mar, como camarão e lula, também são elencados como carregados, ao lado dos ovos (de galinha e pata) e da carne de pato. Quando questionados sobre o que seria o que o “carregado” em si, alguns interlocutores responderam que é uma espécie de óleo que entra no corpo e permanece no sangue, misturando-se a ele. Os efeitos adversos da presença do carregado no sangue das pessoas podem ser vistos através do próprio sangue<sup>15</sup>, como por exemplo o “desmando” que, nas mulheres, é descrito como uma hemorragia mortal.

Os peixes e as carnes consideradas carregadas possuem um traço em comum: são carnes descritas como contendo muito sangue, carnes “escuras” ou de animais cujos hábitos alimentares são carnívoros. Pode-se evitar o “desmando”, fazendo uso de antídotos contidos no próprio alimento portador do “carregado”: no caso dos peixes carregados, os ossos deles e outras partes sólidas devem ser torrados, transformados em pó e ingeridos. O mesmo se aplica para os ovos, cuja casca também passa por trituração após ser assada para ser consumida. As partes duras do ser devem ser fragmentadas e sofrerem fusão para adentrarem o corpo, podendo equilibrar ou neutralizar as porções moles e líquidas antes consumidas do mesmo e que se tornam perigosas à vida.

À primeira vista, não cabe olhar neste caso para os efeitos nefastos do contato e transmissão de substâncias a partir da perspectiva formulada por Françoise Héritier (1994) como a “mecânica dos fluídos” – como no problema do “acúmulo do idêntico” - apoiada em Aristóteles (HÉRITIER, 1994: 286-303). Não pelo esquema em si, mas por não contribuir a escapar do modelo da escola “hipocrática dos fluídos e dos humores”<sup>16</sup>, que fundamentou e, de acordo com Rezende

<sup>14</sup> Batistoni (2006), em sua pesquisa de Ecologia Humana realizada dez anos antes e em uma das comunidades por mim estudadas, também encontrou uma regularidade na lista dos alimentos considerados carregados.

<sup>15</sup> Como Carsten (2011a: 24) nos lembra, o sangue tem “três características que favorecem sua extensão metafórica”: 1- “ele é visualmente impressionante”; 2- pode estar dentro e fora do corpo; 3- “pode ser associado à vida e a cessação dela”. Além disso, em outro artigo, Carsten (2011b) atribui ao sangue a possibilidade de que “algumas metáforas são mais metafóricas que outras”. Dessa consideração, parte que o sangue tem uma “extensão metafórica por algumas características”, tais como: sua “relação com a vitalidade”; um “papel multifacetado na capacidade de ser metáfora e metonímia” além de que, ele também pode ser um “veículo para a elaboração de ideias sobre o parentesco”.

<sup>16</sup> A partir de um modelo quaternário, a escola hipocrática levava em consideração o equilíbrio dos quatro humores. “O conceito de humor (khymós, em grego), na escola hipocrática, era de uma substância existente no organismo, necessária à manutenção da vida e da saúde” (REZENDE, 2009: 50). Estes humores eram divididos em quatro substâncias: sangue, fleuma, bile amarela e a bile negra.

(2009), ainda tem seus ecos na biomedicina moderna ocidental. De certa forma, esse esquema dos humores e fluídos, inspirado nos filósofos gregos, com maior ou menor intensidade transpassa muitas das teorias e interpretações das substâncias no parentesco<sup>17</sup>. Meu esforço tem sido o de considerar uma ampliação das possibilidades, acatando, como Carsten (2011b) sugere, a fungibilidade e transmissibilidade das substâncias, assim como elementos diferentes que uma substância pode conter, singularizando-a contextualizando-a. Um sangue pode conter o carregado, a reima, partículas de LDL, HDL, ancestralidade, memória e personalidade (MARQUES, 2002) além de outras substâncias e partículas cujas possibilidades combinatórias são ainda mais decisivas. Isso permite considerar os ossos, as unhas e o cabelo, assim como as partes duras, os tecidos e não apenas os fluídos como parte do rol das substâncias, como sugere Janet Carsten. Mas, será que nanopartículas, como variações patogênicas no DNA, também podem ser consideradas como uma espécie de substância? São partículas que o sangue também carrega?

## Parte das partes e o todo: substância e DNA

Como um tipo de força vital transmitida de uma pessoa a outra, sequências de DNA são os traços ancestrais de conexões entre as gerações, evidência material que as características apenas existem como resultados dos relacionamentos. (STRATHERN, 1970: 42-3, tradução do autor)<sup>18</sup>

As reflexões sobre o sangue e as substâncias em seu aspecto material e metafórico têm me acompanhado também no atual projeto de pesquisa de pós-doutorado que iniciei recentemente. Em um contexto bastante diferente do anterior, pretendo pensar as relações de parentesco entre moradores do sul e do sudeste brasileiro, portadores de uma mesma variante patogênica. Variações patogênicas no código genético, conhecidas popularmente como mutações, quando ocorrem são encontradas em todas as células do corpo, inclusive no sangue. Em boa parte dos casos de síndromes genéticas causadas por variantes patogênicas, tais variações podem ter origem hereditária que pode ser desvendada através de exames de rastreamento genético. No entanto, algumas pessoas podem não herdar uma mutação, elas são os primeiros membros de suas famílias a manifestar uma variante patogênica, sendo chamados esses casos pelos geneticistas de “de novo”. O projeto de pesquisa que venho construindo nos últimos meses e que se encontra em fase de levantamento bibliográfico versa sobre as relações entre pessoas ligadas a um mesmo “de novo” ou um mesmo ancestral, nascido provavelmente no final do século XVIII no Brasil. Esta pessoa teria transmitido aos seus descendentes uma variação patogênica que predispõe a uma síndrome rara conhecida como a síndrome Li-Fraumeni.

Esta síndrome, de Li-Fraumeni, foi descoberta no final da década de sessenta pelos médicos Frederick Li e Joseph Fraumeni que identificaram esta variação patogênica no gene TP53. Sendo este gene “o maior supressor de tumores” em

<sup>17</sup> Esta questão também faz um paralelo com a comensalidade, sistema de residência e outros aspectos do parentesco que foram trabalhados conjuntamente no quinto e sexto capítulo da minha tese, onde discuti este problema de forma mais exaustiva.

<sup>18</sup> Original: “Like a sort of life-force transmitted from one person to another, DNA sequences are the ancestral traces of connections between the generations, material evidence of the fact that features exist only as the outcome of relationships.”

não-humanos e em humanos, “a principal característica da síndrome está no desenvolvimento de múltiplos tumores<sup>19</sup> nos portadores ao longo da vida”, “com estimativas de que até 90% dos portadores desenvolverão algum câncer” (ACHATZ et al, 2009; GIBBON, 2013). A Li-Fraumeni não é uma síndrome exclusiva do Brasil, sendo encontrada em outros países, com sua ocorrência nas populações atingidas, de acordo com Achatz (2007) de 1:5000. Já no caso brasileiro, como a autora ressalta, a Li-Fraumeni apresenta uma particularidade: sua prevalência é de 1:300 especialmente nos estados do sul e do sudeste brasileiros. No Brasil, esta síndrome também está relacionada a outra especificidade, que é a existência de uma variante patogênica singular que tem sido atribuída a um mesmo ancestral apical<sup>20</sup>, ou seja, o ancestral mais remoto que as pessoas com a mesma variante patogênica compartilham. A hipótese dos geneticistas e dos oncogeneticistas<sup>21</sup>, é a de que um tropeiro teria sido este ancestral apical, explicando assim a distribuição geográfica dos casos nas regiões sul e sudeste, principalmente nas cidades que faziam parte do percurso realizado pelos tropeiros (ACHATZ, et al 2007; GARRITANO et al 2009).

Um dos meus interesses principais com a atual pesquisa é pensar as relações de parentesco, de solidariedade e de amizade que se estabelecem entre os portadores através da descoberta desta síndrome, com uma atenção especial para essa variação patogênica específica. Um primeiro lugar de encontro entre eles é através da Associação, que está ligada às outras associações da mesma Síndrome pelo mundo. A associação tem como objetivo reunir, amparar e informar os portadores e familiares sobre a síndrome, assim como promover as reuniões, que acontecem no mínimo uma vez por ano na cidade de São Paulo. Ela integra pacientes, familiares, biomédicos, pesquisadores e profissionais da saúde visando o diálogo e fomentando novas pesquisas. Na antropologia, há uma importante trajetória de estudos com associações e coletivos de pacientes e familiares (RABEHARISOA e CALLON, 2002; ROSE, 2013; GRUNDZENSKI, 2013; AURELIANO, 2018; GIBBON, 2011; GIBBON et al., 2012; VALLE, 2013) mostrando que as associações, além de oferecerem uma rede de apoio e ativismo, possibilitam também a “socialização do paciente e da doença” (RABEHARISOA, 2006: 567-8).

No caso da síndrome de Li-Fraumeni, não é apenas a Associação que estabelece vínculos entre os portadores, mas as novas biotecnologias e os marcadores genéticos. Beltrão et al. (2012) consideram que esses fatores interligam-se “na intensa produção de processos de subjetivação, esse ponto que ressoa perspectivas como a de biossocialidade de Paul Rabinow (1992), Gibbon et Novas (2008) [...] ou aquela da “cidadania genética de Heath, Rapp e Taussing (2007)” (BELTRÃO et al., 2012: 5). Na década de noventa do século passado, inspirado nas discussões em torno do biopoder de Michel Foucault, Paul Rabinow (1996) passa a usar o termo biossocialidade para dialogar com as novas identidades e socialidades<sup>22</sup> que o desenvolvimento da genética, especialmente o projeto Genoma Humano, que naquela época estava na metade (1990-2003), poderia desencadear.

<sup>19</sup> Segundo Birch et al (1994), os tumores incluem nos casos das crianças, câncer adrenal e no cérebro; para os adolescentes e jovens adultos são comumente observados sarcomas ósseos e nos tecidos moles e nos adultos, câncer de seio, fígado e pulmão.

<sup>20</sup> De acordo com o glossário de parentesco publicado pela revista *L'Homme* (2000), a definição de ancestral apical, “l'ancêtre apical” é o “ancestral da geração mais antiga que um ou mais indivíduos têm em comum; o ancestral de referência.” [Tradução do autor] (*L'Homme*, 2000: 722). (Original) “*Ancêtre de la génération la plus ancienne qu'ont en commun deux ou plusieurs individus ; l'ancêtre de référence.*”

<sup>21</sup> Gibbon (2013) chama atenção para o nascimento e fortalecimento do campo da oncogenética no Brasil, especialmente vinculado aos grupos de pesquisa estrangeiros interessados nas “particularidades” que a população brasileira, em razão de sua composição oferece.

<sup>22</sup> Gibbon e Novas (2008) sublinham, sobre o conceito de biossocialidade, que existem “três principais frentes”, sendo elas “o reenquadramento da discussão natureza/cultura; emergência das práticas identitárias e abordagem heurística para examinar os novos desdobramentos da investigação científica” (GIBBON e NOVAS, 2008:12)

## Seguindo o autor:

É o que eu compreendo por biossocialidade. Eu não discuto a hipótese de um gene da agressão ou do altruísmo. Mas, não é difícil imaginar um grupo formado em torno do cromossomo 17, com uma variante de alelo no lugar 16 256 ao invés do 654 376 e uma substituição de guanina. (RABINOW, 2010: 19, tradução do autor)<sup>23</sup>

Naquela época, e munido do conceito de biossocialidade, Rabinow de alguma forma antecipa a possibilidade de “um grupo se formar em torno da partilha do cromossomo 17, com uma variação de um alelo”, como vemos acontecendo atualmente com os grupos e associações de portadores de variantes patogênicas específicas, sendo elas causadoras de condições distintas nos corpos e síndromes. Além da biossocialidade, outro conceito que me inspira e que compõe a formação de novas subjetividades (ROSE, 2013) é a noção de “molecularização” e de “impressão digital molecular” empregado por Monteiro (2007) e Monteiro e Venâncio (2012). Como resposta aos avanços da genética e da biomedicina, a “impressão digital molecular” marca a singularidade do indivíduo, reforçado pelos biomarcadores genéticos:

A impressão digital, fruto dessas buscas, impôs-se até hoje como forma objetiva de marcar o indivíduo como único e inconfundível. Uma impressão digital molecular, além de marcar o indivíduo, permitindo uma diferenciação inquestionável deste em relação a todos os outros, permitiria, em potencial, a manipulação dessas características, deslocando a lógica da classificação que herdamos do século XIX. (MONTEIRO, 2007: 38)

Para Monteiro (2007), essas noções fazem parte das “traduções do corpo para termos moleculares e genéticos”. Tais fragmentações, que surgem dos avanços da biologia molecular, como os testes genéticos e os biomarcadores, influenciam nas formas de compreender identidades, corpo, risco, predisposição. Além disso, e mais importante para essa discussão, a genética moderna não afeta somente o indivíduo, sendo um exemplo as novas abordagens sobre o parentesco, identidade e as relações com os ancestrais. Kaja Finkler (2001) mostra que o parentesco americano – ou euroamericano –, por tratar-se de um sistema de descendência bilinear, aceitou bem as noções de transmissão e hereditariedade preconizadas pela biomedicina e genética moderna. Para autora, a bilinearidade teria um papel facilitador na “medicalização das famílias”, que passam, a partir do pressuposto do parentesco biológico e da transmissão, a considerar “históricos médicos familiares” e variantes patogênicas transmissíveis nas consultas. Mas, igualmente, na busca por contato e informações, as famílias passam a reunir seus membros em torno da ideia de risco e predisposição genéticas à doenças.

Esta habilidade que o DNA possui para reagrupar e socializar pessoas com um vínculo biogenético de parentesco, ligados pelas figuras dos “True biological Ancestors” (FINKLER, 2001: 249), seria ainda mais evidente em sua função de “repositório central de memória”. Para Finkler, além da possibilidade de traçar ancestralidades e reativar memórias e laços familiares, o DNA estabeleceria uma continuidade com os mortos, sendo ele no final das contas uma “partícula oca” não contendo nenhum efeito na memória direta familiar.

Tendo a concordar em muitos pontos com Finkler, como sobre a forma pela qual o sistema euroamericano englobou a noção de ancestralidade e verdade ge-

<sup>23</sup> Original: « (...) C'est ce que j'entends par biossocialité. Je ne discute pas l'hypothèse d'un gène de l'agression ou de l'altruïsme. Mais il n'est pas difficile d'imaginer un groupe formé autour du chromosome 17, avec une variante d'allèle au lieu 16 256, site 654 376 et une substitution de guanine. »

nética e, especialmente, concordo que o DNA pode ser uma partícula aglutinadora de parentesco, de biosocialidade e de fragmentos de memória e história familiar, tal como outros autores, como Rabinow, já aventaram. Contudo, neste atual exercício de considerar o conteúdo genético (genes, variações patogênicas, DNA) enquanto substância, diferentemente de Finkler, eu avento aqui a hipótese que ele não teria um esvaziamento, sendo seu conteúdo mutável e maleável dentro do parentesco. Seriam partículas que transbordam em substância, que as compõe e que são mutáveis segundo as possibilidades de relacionalidade com outras substâncias, comensalidade, emoções e imaginação, por exemplo. Não se separam do sangue e outros fluídos, nem como substância biogenética ou metáfora. Algumas pistas nesta direção podem ser encontradas em um trabalho de Sarah Gibbon (2013) sobre câncer hereditário no Brasil. Neste artigo, contemplando tanto interlocutores com casos na família ou mesmo portadores de Li-Fraumeni e de outras variantes que predispõe ao câncer, como BRCA1 e BRCA2, Gibbon observa que a noção de risco e de predisposição ao desenvolvimento da doença ou de herdar a variante passam por outras variáveis. Alguns interlocutores ligaram, por exemplo, o risco genético com um trauma que ancestrais teriam passado. Outros, consideraram importantes fatores como somatização, ansiedade e, até mesmo, figuram alimentação e outras práticas que interfeririam na transmissão e herança de tais genes.

Estes conceitos me levam a pensar que as relações de parentesco no caso da síndrome de Li-Fraumeni no Brasil podem ser um espaço privilegiado para aprofundar mais os estudos sobre transmissão (hereditariedade, características e variantes), memória genealógica e genética, além da noção de substância. Uma das hipóteses que permeia a reflexão sobre o parentesco nesta síndrome é que, diferentemente de outras variantes patogênicas hereditárias já estudadas, igualmente responsáveis pelo câncer genético, como por exemplo BRCA1 e BRCA2, no caso brasileiro, há a presença de um ancestral apical comum para os portadores. Neste caso, a proximidade entre os portadores é ainda mais estreitada. Em outras variantes patogênicas hereditárias que predispõe ao câncer, as pessoas ao descobrirem possuí-la se veem relacionadas, de uma maneira mais distante, como pertencentes a um grupo específico. Contudo, ter um mesmo ancestral apical, além da variante patogênica, estabelece também uma relação ou a possibilidade de um parentesco longínquo a partir de um indivíduo histórico que inter-relaciona seus descendentes.

Podemos traçar um paralelo da figura do tropeiro com um ancestral que remete a algo muito próximo do paradoxo do “parente famoso” que Schneider (2016) nos apresenta. No caso do parente famoso, os colaterais próximos ao ego muitas vezes não são conhecidos e mencionados; enquanto o parente famoso, mesmo estando a uma distância genealógica muito maior, o é pelos interlocutores. No entanto, este parente é apresentado aos portadores através de testes, de marcadores genéticos apresentados como nano frações do genoma de cada um dos aparentados conectados entre si por resultados explicados através do discurso biomédico. Há uma negociação entre a memória genealógica e a memória genética, preenchendo de sentidos e sendo atualizadas por lados diversos.

## Considerações finais

É possível considerar que muitas coisas transitem e sejam incorporadas ao sangue, sejam elas substâncias que remetem ao parentesco – que vão além daquelas biogenéticas –, ou nas plurais materialidades e metáforas que ele pode carregar. Esta tem sido minha busca, em que o “carregado” no sangue e as variantes patogênicas se entrelaçam embasando meus questionamentos sobre o parentesco sem uma homogeneidade fluídica do sangue. A forma como ele “corre” e como transmite; as formas e elementos que transitam dentro podem ser substâncias e componentes dessas substâncias. Talvez neste ponto, deva considerar a presença da variante patogênica de forma próxima da polissemia do sangue e do DNA que Leal (2014) nos mostra, em que o sangue ocupa um lugar “equivalente da genética, tratado como substância corporal, uma fonte biomédica e também metáfora” (LEAL, 2014: 231-2). Sangue e DNA, enquanto substâncias que podem conter frações e componentes e, ao mesmo tempo, serem frações e componentes, nesta ambivalência permitem, de certo modo, através desta retro-interação, múltiplas formas de elaborar e pensar o parentesco.

Para alguns autores, o sangue vai ceder lugar ao discurso da biologia molecular moderna e da biomedicalização do parentesco. Esta é a posição de Howell (2009), que aposta na substituição gradativa dos saberes biogenéticos sobre as metáforas e alusões à filiação. Finkler (2001), falando da diferença da substância biogenética e do DNA mostra que se trata de uma passagem do “visível para o invisível”. No entanto, como mencionado anteriormente sobre as características do sangue para Carsten, o DNA não é vermelho, nem impressionante e nem de fácil visibilidade – ao menos a olho nu – tal como o sangue é. Se de certo modo ele escapa – ao menos até o momento – de ser associado com sendo composto ou interagindo com outros pares, como o sangue dos peixes ou da carne do porco que pode participar do sangue das pessoas, por outro, ele permite tal como o sangue a possibilidade de ser imaginado em partes e componentes. É importante lembrar que ambos – sangue e DNA – têm a mesma potência de ligar o presente com o passado, sendo metáforas e materialidades para a ascendência, identidade e pertencimento. Possivelmente, podem ser compostos e fragmentários enquanto substâncias.

Este artigo, buscou realizar um exercício de imaginação que está longe de ser conclusivo. Ainda falta muita etnografia para saber se as partículas e outros pedaços de materiais e imateriais no sangue – do carregado às variantes patogênicas – somam-se às substâncias no parentesco. Gosto de pensar que estou procurando um parentesco “particular” em substâncias não-homogêneas, em que nano partículas em sua materialidade ou metáfora podem formar parentes, orientar genealogias e, principalmente, estabelecer relações. No mesmo sentido, continuarei a me questionar sobre os fragmentos, substâncias e componentes que o sangue carrega e que tornam possível uma infinidade de relações, entre elas as de parentesco.

*Recebido em 8 de fevereiro de 2020.  
Aceito em 8 de maio de 2020.*

## Referências

ACHATZ, Maria Isabel Waddington. *Modificadores de penetrância de mutação germinativa no gene TP53 em famílias brasileiras com diagnóstico clínico da síndrome de Li-Fraumeni e Li-Fraumeni like : impacto dos polimorfismos intra-gênicos do TP53 e de genes que regulam a atividade da p53*. tese Doutorado. Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, 2008

ACHATZ, Maria Isabel Waddington; OLIVIER, Magali; LE CALVEZ, Florence et al. The TP53 mutation, R337H is associated with Li-Fraumeni and Li-Fraumeni-Like syndromes in Brazilian families. *Cancer Letters*, 245, 2007.

ACHATZ, Maria Isabel Waddington; HAINAUT, Pierre; ASHTON-PROLLA, Patricia. Highly prevalent TP53 mutation predisposing to many cancers in the Brazilian population: a case for newborn screening? *Lancet Oncology*, 10: 920-925, 2009.

ALLARD, Olivier. La parenté en substances. La critique de Schneider et ses effects. *L'Homme*, 2006: 177-178.

AURELIANO, Walesca. Trajetórias Terapêuticas Familiares: doenças raras hereditárias como sofrimento de longa duração. *Ciência e Saúde Coletiva*, 23 (2), 2018

BATISTONE, Máira Silva. *Consumo alimentar na comunidade caiçara do Bonete em Ilhabela*. Tese de Doutorado em Biologia e Ecologia, UNICAMP, São Paulo, 2006.

BIRCH, A.; CROWTHER, D.; et al. Prevalence and diversity of constitutional mutations in the p53 gene among 21 Li-Fraumeni families. *Cancer Res.* 54 (5): 1298-304, 1994.

CANESQUI, Ana Maria. Antropologia da alimentação. *Revista de Saúde Pública*, 22 (3): 207-216, 1988.

CARSTEN, Janet. *Culture of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. Substance and Relationality: blood in contexts. *The Annual Review of Anthropology*, 40, 2011a.

CARSTEN, Janet. La vie sociale du sang (Penang, Malasie). *Revue Terrain d'Ethnologie d'Europe*, 56, 2011b.

CARUSO, Juliana P. Lima. Consustancialidade, sangue e parentesco: algumas reflexões sobre substâncias. *XI RAM-Diálogos, práticas y visiones antropológicas desde el Sur*, Montevideo, 2015.

CARUSO, Juliana P. Lima. *De l'autre côté de l'île. Parenté et identité dans sept communautés caiçaras du Sud-est brésilien*. Anthropologie. École doctorale - EPHE-École Pratique des Hautes Études. Mention RSP. France, 2017.

BARRY, Laurent; BONTE, Pierre; D'ONOFRIO, Salvatore; GOVOROFF, Nicolas; JARMAND, Jean-Luc; MATHIEU, Nicole-Claude; PORQUERES I GENÉ, Enric; WILGAUX, Gerome; ZEMPLINI, Andrés; ZONABEND, Françoise. Glossaire de la parenté. *L'homme*, 2000: 154-155.

BELTRÃO, Jane F; GIBBON, Sahra; SANTOS, Ricardo V. (orgs.) Identidades emergentes, genética e saúde: perspectivas antropológicas. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2012.

EIDEIMAN, Jean-Sébastien. Les anthropologues et l'idéologie du sang: Comment définir la famille? *Informations sociales*, 139 (3) : 66-77, 2007.

FINE, Agnès. Retour critique sur l'inceste de deuxième type. *L'Homme*, 205, 2013.

FINKLER, Kaja. The Kin in the Gene: The Medicalization of Family and Kinship in American Society. *Current Anthropology*, 42 (2): 235-263, 2001.

FORTIER, Corine. Le lait, le sperme, le dos. Et le sang? *Journal d'études Africains*, 2011

GARRITANO, Sonia; GEMIGNANI, Frederica; PALMERO, Edenir; OLIVIER, Magali et al. Detailed haplotype analysis at the TP53 locus in p.R337H mutation carriers in the population of Southern Brazil: evidence for a founder effect. *Human Mutation: Variation, Informatics, and Disease*. Wiley Online Library, 2009.

GIBBON, Sahra; NOVAS, Carlos. *Biosocialities, genetics and the social sciences: Making biologies and identities*. London: Routledge, 2008.

GIBBON, Sahra. E. Ancestry, temporality and potentiality: engaging cancer genetics in Southern Brazil. *Current Anthropology*, 54 (supl. 7), 2013

GIBBON, Sahra. E. Family medicine, 'La Herencia' and breast cancer: understanding the (dis)continuities of predictive genetics in Cuba. *Social Science & Medicine*, 72 (11): 1784-1792, 2011.

GRUDZINSKI, Roberta Reis. *A nossa batalha é fazer o governo trabalhar: etnográfico acerca das práticas de governo de uma associação de pacientes*. Dissertação em Antropologia. UFRGS, Porto Alegre, 2013.

HAMDANI, S. Filiation par l'allaitement. *La revue lacanienne*, 8 (3): 103-112, 2010.

HÉRITIER, Françoise. *Les deux sœurs et leur mère: anthropologie de l'inceste*. Paris: Edition Odile Jacob, 1994

HOWELL, Signe Lise. La voix du sang: adoptés et immigrés dans les discours sur la biologie et la culture. *Ethnologie française*, 39 (2): 331-339, 2009.

HUTCHINSON, Sharon E. "Identity and substance: the broadening bases of relatedness among the Nuer of southern Sudan". In: CARSTEN, Janet (org.). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press, 2000.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Parents de sang, parents de lait : la mise en nourrice à Florence (1300-1530). *Annales de démographie historique 1983 (Mères et nourrissons)*. Paris : EHESS, 1984. pp. 33-64.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1949].

LEAL, Natacha Simel. *Nome aos bois: zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. Tese em Antropologia. Departamento de Antropologia/PPGAS, Universidade de São Paulo, 2014.

MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e questões. Tramas sociais no Sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MONTEIRO, Marko S. A.; VÊNCIO, Ricardo Z. N. “A ‘molecularização’ do câncer de próstata: reflexões sobre o chip de DNA”. In: *Identidades emergentes, genética e saúde: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2012.

MONTEIRO, Marko S. A. *Os dilemas do humano: reinventando o corpo em uma era (bio) tecnológica*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2005

MORGAN, H. Lewis. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*; Washington: Smithsonian Institution, 1871.

MAUÉS, Raimundo H.; MAUÉS, Maria Angélica Motta. O modelo da 'reima'. Representações alimentares em uma comunidade amazônica. *Anuário Antropológico*, 77: 120-47, 1978.

NICOLAS, Jonas, Marie-Clémence Le Pape, et Bérangeère Véron. Au nom du sang: amour et filiation. À l'épreuve de contextes en évolution. *Informations sociales*, 144 (8): 100-107, 2007.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icarai, Ceará)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1975.

RABEHARISOA, V.; CALLON, M. L'engagement des associations de malades dans la recherche. *Revue internationale des sciences sociales*, 171 (1): 65-73, 2002.

RABEHARISOA, Volona. From representation to mediation: The shaping of collective mobilization on muscular dystrophy in France. *Social Science & Medicine*, 62, 2006.

RABINOW, Paul. L'artifice et les Lumières: de la sociobiologie à la biosocialité, *Politix*, 90 (2): 21-46, 2010.

RABINOW, Paul. “Artificiality and enlightenment: From sociobiology to biosociality”. In: *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996. pp. 91-112.

REZENDE, Joffre Marcondes. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 1999. pp. 49-53.

ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco Americano: uma exposição cultural*. Coleção Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2016.

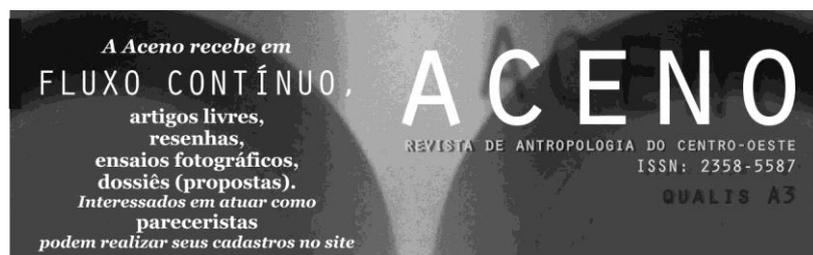
SCOPEL, Raquel Paiva Dias. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: Munduruku*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 2014

SILVA, Andréa Leme da. Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil). *Revista de Antropologia*, 50 (1): 125-179, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *Property, Substance and affect: Anthropological essays on persons and things*. London and New Brunswick: The Athlone Press, 1999.

WOORTMAN, K. Quente, frio e reimoso: alimentos, corpo humano e pessoas. *Caderno espaço feminino*, 19, 2008.



A Aceno recebe em  
FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
Interessados em atuar como  
pareceristas  
podem realizar seus cadastros no site

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

CARUSO, Juliana P. Lima.  
**Sangue e suas partículas**

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### EPISTEMOLOGIAS, METODOLOGIAS E QUESTÕES ÉTICAS EM PESQUISAS COM ABORDAGENS EM DIVERSIDADES SEXUAIS E DE GÊNERO

(v. 8, n. 16, 2021)

COORDENADORXS:

ESTEVÃO FERNANDES (UNIR, PPGAS/UFMT)

MARIANE PISANI (UFT)

MOISÉS LOPES (PPGAS/UFMT)

SIMONE DE OLIVEIRA MESTRE (UNIFAL-MG, PPGS/UFMG)

VOLUME 8  
NÚMERO 16  
(JAN./ABR. 2021)

**E**ste dossiê busca congregar pesquisas e reflexões em torno das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente. Neste sentido, buscamos contribuições que dialoguem com os estudos feministas, LGBTs, com as leituras pós-coloniais, teoria queer e/ou tomem como ponto de discussão as epistemologias, metodologias e questões éticas que envolvam pesquisas com abordagem em diversidades sexuais e de gênero. Muito já se tem escrito sobre a necessidade de descolonizar essas abordagens, seja a partir de uma “epistemologia cucaracha” de uma “teoria cú” (PELÚCIO, 2014); do “queer decolonial” (PEREIRA, 2015); do “queer caboclo” (FERNANDES e GONTIJO, 2016) ou mesmo das discussões que envolvem o feminismo decolonial (GONZALEZ, 1988; LUGONES, 2008; SEGATO, 2013); todas essas reflexões se tornaram relevantes e fundamentais para compreensão das questões que envolvem as diversidades sexuais e de gênero no chamado Sul Global. Desse modo, neste dossiê, buscamos provocar diálogos que rompam com uma visão heterocentrada, falocêntrica, metropolitana, normativa e colonizadora das diversidades sexuais e de gênero com o intuito de tensionar as produções desenvolvidas a partir das realidades brasileiras e latino-americanas, buscando uma ampliação crítica e perturbadora do status quo dessas investigações. Assim, a partir desses pressupostos e debates/embates, acolheremos contribuições que possibilitem tanto a exploração de temas e problemas já consolidados pelo campo de estudos sobre diversidades sexuais e de gênero quanto - e principalmente - sua ampliação.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE JANEIRO  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

16

# Desafios em torno do sangue na produção de corações artificiais

*Marisol Marini*<sup>1</sup>  
Universidade de Campinas

**Resumo:** A manutenção do sangue em circulação é vital para os corpos. Quando se encontra comprometida, como no caso da insuficiência cardíaca avançada, condição patológica associada a um alto índice de mortalidade na atualidade, é necessária a substituição do órgão doente, ou o auxílio de dispositivos de assistência circulatória, conhecidos como corações artificiais. Um dos maiores desafios no desenvolvimento de tecnologias auxiliares, que promovem a circulação mecânica, está associado à perfusão e distribuição do sangue pelo corpo de maneira harmônica, de modo a preservar as células do sangue. Nesse sentido, algumas das questões que se colocam no atual cenário de desenvolvimento de corações artificiais são: como substituir “artificialmente” a função do bombeamento cardíaco de maneira eficaz sem atuar como um “liquidificador celular”? Como performar mecanicamente a perfusão das células mimetizando da melhor forma a fisiologia nativa/ideal? São os desafios em torno de uma boa circulação mecânica – o que se relaciona aos modos de compreensão do sangue e do corpo como um sistema, uma máquina – que o artigo abordará. São os riscos associados à extrapolação da fronteira da pele, tão fictícia e igualmente real, e os desafios de manter a circulação (auto)contida, nas situações em que o sangue escapa ao disciplinamento, que serão aqui explorados. Tais problemáticas serão investigadas à luz de teorias e abordagens interessadas na materialidade e na centralidade das práticas sociomateriais, laboratoriais e clínicas por meio das quais tais dispositivos/corpos emergem.

**Palavras-chave:** sangue; corpo; antropologia da tecnociência; coração artificial; teorias feministas e novos materialismos.

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela USP. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Unicamp. Integra os grupos de pesquisa: NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença, LAPOD - Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares e GEICT – Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia.

# Desafíos relacionados con la sangre en la producción de corazones artificiales

**Resumen:** Mantener la sangre en circulación es vital para los cuerpos. Sin embargo, existen situaciones en las que la circulación se ve comprometida, como es el caso de la insuficiencia cardíaca avanzada, una condición patológica asociada a una alta tasa de mortalidad. En este caso, es necesario reemplazar el órgano enfermo o utilizar dispositivos de asistencia circulatoria, conocidos como corazones artificiales. Uno de los mayores desafíos en el desarrollo de tecnologías auxiliares, que promueven la circulación mecánica, está asociado con la perfusión y distribución de la sangre por todo el organismo de manera armónica, cuyo objetivo es la preservación de las células sanguíneas. En este sentido, algunas de las preguntas que surgen en el escenario actual de desarrollo de corazones artificiales son: ¿Cómo reemplazar “artificialmente” la función de bombeo cardíaco de manera efectiva sin actuar como un “licuadora de células”? ¿Cómo realizar mecánicamente la perfusión de células, imitando mejor la fisiología nativa/ideal? Son entonces los desafíos que se presentan para obtener una buena circulación mecánica, que se relaciona con las formas de entender la sangre y el cuerpo como un sistema, y /o como una máquina, los que abordará ese artículo. De igual manera, los riesgos asociados a la extrapolación del borde cutáneo, tan ficticio e igualmente real, y los desafíos de mantener la circulación (auto)contenida, en situaciones donde la sangre se escapa de las disciplinas, los que aquí serán explorados. Estos temas serán investigados a la luz de teorías y enfoques interesados en la materialidad y centralidad de las prácticas socio-materiales, de laboratorio y clínicas a través de las cuales emergen tales dispositivos/cuerpos.

**Palabras clave:** sangre; cuerpo; antropología tecnociencia; corazón artificial; teorías feministas y nuevos materialismos.

## Challenges around blood in the production of artificial hearts

**Abstract:** Keeping blood circulating is vital for bodies. When circulation is compromised, as in the case of advanced heart failure, a pathological condition associated with a high mortality rate nowadays, it is necessary to replace the diseased organ, or add circulatory assistant devices, known as artificial hearts. One of the biggest challenges in the development of auxiliary technologies, which promote mechanical circulation, is associated with the perfusion and distribution of blood throughout the body in a harmonic way, in order to preserve blood cells. Some of the questions that arise in the current scenario of developing artificial hearts are: how effectively and artificially replace the function of cardiac pumping without acting as a “cell blender”? How to mechanically perform the perfusion of cells to better mimic the native/ideal physiology? It is the challenges about good mechanical blood distribution – which relates to ways of understanding blood and the body as a system, a machine – that the article will address. It is the risks associated with the extrapolation of the skin border, so fictitious and at the same time so real, and the challenges of maintaining the (self)contained circulation, in situations where blood escapes from disciplining, which will be explored here. Such problems will be investigated in the light of theories and approaches interested in the materiality and centrality of socio-material, laboratory and clinical practices through which such devices/bodies emerge.

**Keywords:** blood; body; technoscience anthropology; artificial heart; feminist theories and new materialisms.

**A** pergunta que orienta o dossiê<sup>2</sup>, “o que carrega o sangue?”, na lógica do conhecimento fisiológico e anatômico que informa a produção de corações artificiais remete às suas propriedades químicas e físicas. Somente quando sua fluidez é estacionada em ferramentas que permitem um acesso microscópico ao fluido é que se ilumina sua “composição”, suas partes, e o que elas carregam. Os mundos e seres se multiplicam. Há partículas diversas, que carregam outras e são carregadas. No desenvolvimento de dispositivos de assistência circulatória uma das principais questões a ser respondida é como impulsionar o sangue, como carregá-lo ou permitir que ele possa fluir, espalhando sua multiplicidade de existências<sup>3</sup> por um organismo delimitado pelas fronteiras da pele, constituindo um sistema semiaberto (ou semifechado).

É a propriedade mecânica da circulação do sangue, que tem o coração como centro e motor da dinâmica de distribuição, que se coloca como principal desafio. Se a movimentação mecânica do fluido não for bem executada pode acarretar relações indesejadas, parcerias perigosas, aglomerações que podem produzir impedimento da circulação, podendo provocar interrupções de fluxo e acidentes de grandes proporções, incluindo o risco de letalidade.

O corpo precisa ser alimentado elétrica, mecânica e quimicamente e os fluxos mantidos em movimento. Circulações e relações devem ser promovidas, enquanto outras evitadas. São os desafios em torno de uma boa circulação mecânica – o que se relaciona aos modos de compreensão do sangue e do corpo como um sistema, uma máquina – que o artigo abordará. São as dificuldades de substituir mecanicamente o trabalho do coração e do sangue, que ocupam os pesquisadores engajados na produção de tecnologias cardíacas, que serão aqui descritas, desdobradas e interpretadas. São os riscos associados à extrapolação da fronteira da pele, tão fictícia e igualmente real, e os desafios de manter a circulação (auto)contida, investigando situações em que o sangue escapa ao disciplinamento, que serão aqui explorados.

Para abordar a temática do sangue no âmbito do desenvolvimento de tecnologias médicas de assistência circulatória – objetos/sujeitos da pesquisa de doutorado realizada por mim junto a uma rede de artefatos, dispositivos, seres e pesquisadores – optei por trazer um caleidoscópio de cenas e situações etnográficas nas quais o sangue emerge como um importante actante, materializando-se numa ecologia de práticas e relações que serão aqui descritas. O intuito é investigá-las à luz de teorias e abordagens interessadas na materialidade e nas práticas.

<sup>2</sup> A presente reflexão é decorrente do paper apresentado no GT “O que carrega o sangue? Elaborações em torno do sangue e seus potenciais produtivos”, do qual resulta o dossiê. Agradeço às pessoas presentes naquela ocasião pelo diálogo, sobretudo à Juliana Caruso e Carolina Portela pela parceria e por todas as trocas e fluxos. Agradeço também aos dois ótimos pareceres que o artigo recebeu no processo de avaliação para a publicação, assim como a leitura cuidadosa da Joana Cabral de Oliveira, que motivaram ótimas reflexões.

<sup>3</sup> Joana Cabral de Oliveira me provocou a pensar se a multiplicidade do sangue que corre dentro das veias é constitutiva, ou se há uma multiplicidade emergente, mediante um translado em procedimentos laboratoriais e médicos. Ou seja, o sangue nas veias, o sangue no microscópio, o sangue amostra, o sangue transplantado de seu sistema nativo etc. Sugiro que seja possível distinguir dois aspectos de multiplicidade: por um lado o sangue que aos nossos olhos é uma substância amorfa, indefinida, ao ser submetido à visualização microscópica demonstra-se composto por seres e “elementos” diversos. Por outro lado, nas práticas laboratoriais, cirúrgicas e médicas que serão aqui descritas, uma multiplicidade ontológica emerge por meio de procedimentos nos quais o sangue pode ser amostra, fluido, densidade, viscosidade etc., atuando e traduzindo-se em ontologias distintas.

Emprego os termos sujeitos e actante (atuante) como uma estratégia para escapar da ideia de ator comumente associada exclusivamente a humanos, a menos que ator seja tomado no sentido atribuído por Latour, para quem: “ao invés de começar com entidades que já compõem o mundo, os estudos científicos enfatizam a natureza complexa e controvertida do que seja, para um ator, chegar à existência. O segredo é definir o ator com base naquilo que ele faz” (LATOURE, 2001: 346). O que está em jogo é desafiar as compreensões mais básicas que sustentaram o mundo moderno, incluindo o senso normativo sobre o humano e crenças sobre agência (puramente) humana (COOLE e FROST, 2010).

Ao abordar a fabricação de fatos científicos na produção mútua de fermentos e do cientista (Pasteur), por exemplo, Latour (2011) procura demonstrar que a única maneira de definir um ator é por intermédio de sua atuação, e da indagação a respeito de como a atuação transformou outros actantes. Nesse sentido, só é possível falar em ator se considerarmos que não apenas humanos transportam informação, (inter)agem e produzem efeitos. Ou, para escapar à racionalidade que a troca de informações pode sugerir, inspirada nas formulações de Merleau-Ponty, sugiro que tem vida tudo aquilo que exerce sua potência de inventar o visível, o que remete a uma dimensão de composição, de uma inclinação ao compartilhamento, de modo que podemos considerar que produz ação tudo aquilo que se inclina à existência compartilhada, à “interanimalidade” (MERLEAU-PONTY, 2000). É conveniente, no entanto, abandonar a metáfora visual proposta por Merleau-Ponty se precisamos dar conta de existências múltiplas, não-humanas e pós-humanas.<sup>4</sup> É um imperativo para a reconfiguração das relações e para a compreensão da matéria e as condições resultantes de sua atuação no século XXI, momento em que manobras sem precedentes são reservadas à matéria e à vida (COOLE e FROST, 2010). É preciso nos fazer sensíveis à capacidade de se relacionar dos não-humanos. É necessária disposição para perceber e compreender suas atuações, aprender a observar as relações entre seres e entes diversos, que não podem de saída serem aprisionados nos polos da natureza ou da cultura.

Interessa-me pensar aqui a concepção de atividade distribuída, defendendo a redistribuição da capacidade de (inter)ação entre humanos e não-humanos. Se no experimento “Pasteur age para que a levedura aja sozinha” (LATOURE, 2001: 151), é porque o foco da atenção está na atividade laboratorial disparada pelo cientista. Para Latour, “um experimento é um ato realizado pelo cientista para que o não-humano apareça por si mesmo”. E quanto mais o cientista desenvolve o procedimento, quanto mais Pasteur trabalha, sugere Latour, mais independente se torna a substância que ele manipula.

É claro que a potência de ação que tem como ponto de partida a atuação de cientistas se deve à observação de atividades laboratoriais entendidas como dis-

---

<sup>4</sup> É preciso também questionar a compreensão de certa preeminência da visão entre os sentidos humanos. Ingold (2008) destaca que para indagações próprias de uma ciência positivista, a visão pode ser tomada como um sentido superior. Em contraste com a audição, que personifica, à visão é atribuída capacidade de objetificar. Entretanto, o caminho visual para a verdade objetiva é pavimentado de ilusões, como ele sugere. Além disso, ao tentar lidar com a questão de como as pessoas percebem o mundo à sua volta Ingold problematiza as concepções de Descartes sobre os sentidos, vistos por ele como uma faculdade puramente cognitiva. Para Descartes o ato da percepção se divide em dois estágios, o primeiro que leva de um encontro físico com um objeto a um padrão de estímulo nervoso no cérebro e o segundo que leva desses impulsos nervosos a uma consciência mental do objeto na linha de visão do perceptor. Assim, a essência da visão residiria não no funcionamento dos olhos, mas antes nas operações da mente sobre o que é levado a ela pelos sentidos. No entanto, para Ingold, o processo de visão não consiste em uma radiação incidente que termina como uma imagem mental, mas sim em um processo interminável de engajamento exploratório dialógico entre o perceptor e seu ambiente. Ingold considera que deveríamos deixar de pensar na percepção como a atividade computacional de uma mente dentro de um corpo e vê-la como uma atividade exploradora do organismo dentro de seu ambiente, superando, desse modo, uma lógica que opõe representação à sensação corporal que, em sua opinião, reifica os sentidos como aspectos de uma natureza humana universal. Ao dissolver a fronteira entre o eu e o mundo, interior e exterior, Ingold pretende superar o dualismo cartesiano e dissolver o “grande divisor” entre sociedades ocidentais e não-ocidentais.

paradas por humanos. Essas podem ser situações em que os não-humanos reagem às atuações humanas, às vezes de maneira inesperada e imprevista, impondo desafios aos pesquisadores que disponibilizam seus corpos e habilidades. Mas nem sempre há humanos participando das relações. Os não-humanos podem também exercer sua identidade, ainda que não permanecendo nela, como toda e qualquer existência, como sugere Merleau-Ponty (2000). Em sua elaboração, trata-se de uma exigência ontológica ultrapassar a oposição abstrata entre o “ser” e o “nada”. Nesse sentido, “ser” não significa permanecer na identidade, mas criar e abrir espaço para sua própria “espessura” e “profundidade” (MARTINS, 2010)<sup>5</sup>. Desse modo, “ser” não é um atributo de humanos, que se caracterizam como um dos sujeitos com os quais é possível associar-se, mas não os únicos.

O protagonismo e atenção dada ao sangue é decorrente da abordagem teórico-metodológica que informou o desenvolvimento da pesquisa, interessada nas práticas e na materialidade emergente nas relações. Desse modo, o foco nas práticas por meio das quais os corpos emergem permitiu avançar na compreensão das relações instituídas na e para a produção de corações artificiais. Em linhas gerais, o intuito da pesquisa foi descrever e analisar os aspectos práticos, materiais, os eventos por meio dos quais as cardiopatias, os dispositivos mecânicos, as soluções para a insuficiência cardíaca e os corpos tornam-se parte do que é feito na prática laboratorial, cirúrgica e clínica. Atentar para as práticas por meio das quais emergem os objetos/fenômenos, permite destacar que a ontologia não é dada na ordem das coisas, mas ontologias são trazidas à existência (Mol, 2002) e são sustentadas por práticas sociomateriais, de modo que a materialidade ocupa um aspecto central na análise.

Alio-me às teóricas que propõe um feminismo orientado por objetos. A partir de suas investigações a respeito de doenças cardíacas, por exemplo, Anne Pollock (2015) propôs a ideia de “*heart feminism*” buscando, além de colocar o coração em primeiro plano, ressaltar a inseparabilidade da matéria e dos significados. Inspirada pelas análises de Elizabeth Wilson sobre o intestino, Pollock recorre à sua imagem de que o sistema neurológico se estende muito além do cérebro, e uma evidência disso é que há neurônios fora dele. Partir do coração, para Pollock, implica considerar suas articulações, e não operar por redução. Seu domínio vai muito além do próprio órgão, se desdobrando para todo o sistema circulatório. O coração é crucialmente um ponto de passagem e sua função está profundamente integrada ao sistema vascular periférico e ao corpo de maneira geral, bem como ao ambiente. A relação entre o coração como um ponto de passagem essencial e a distribuição democrática do sangue pelo organismo estabelece uma comunicação e dá unidade ao corpo. A ideia de distribuição democrática foi sugerida por um interlocutor da pesquisa, um pesquisador da bioengenharia, que certa vez colocou a questão nesses termos para se referir à não especialização celular, ou seja, a mesma célula que oxigena os tecidos do dedo do pé, também o faz no cérebro. Tal hemocracia remete não apenas à oxigenação produzida pela circulação do sangue, ou seja, à distribuição igualitária do sangue pelo corpo, mas também à comunicação, que institui uma forma de parlamento das coisas (LATOURE, 1994).

O que pode oferecer uma análise centrada no coração e no sistema circulatório? Ao lado de outras teóricas, Pollock procura trazer o corpo biológico de forma

<sup>5</sup> É preciso destacar que espessura e profundidade não correspondem a ideias sobre a matéria atribuídas a Descartes, como substância corpórea constituída de comprimento, largura e espessura; extensa, uniforme e inerte – modelos que forneceram a base para ideias modernas da natureza como quantificáveis, que estão presentes na geometria euclidiana e na física newtoniana (COOLE e FROST, 2010). Não se trata desse modelo em que os objetos são discretos, se movem apenas no encontro com agentes ou forças externas, numa lógica linear de causa e efeito. Mais do que possuir espessura e profundidade, o que está em questão é a atuação, a (inter)ação, a habilidade de criar e ocupar espaço.

produtiva ao escopo da análise feminista. A metáfora de uma espécie de atividade passiva do coração proposta por Pollock, ou seja, a atuação do órgão como sua receptividade, como sua capacidade de se abrir, de abrir espaço para que a impulsão do sangue ocorra, se articula à proposta de um feminismo centrado no coração, como uma estratégia de resistência à redução do humano a um sujeito cerebral, um contraponto a determinada neurociência e outros saberes que buscam no cérebro explicações simplistas para o que/quem somos. Algo semelhante se passa na argumentação de Jenny Slatman (MARINI, 2018), em sua sugestão de pensar uma filosofia do corpo, cujo intuito é problematizar e confrontar a proposição de uma filosofia da mente.

Além do enfrentamento ao reducionismo cerebral/mental, à dicotomia entre corpo e mente, e os distintos dualismos<sup>6</sup> sustentados na e pela modernidade, a atenção à materialidade intenta recolocar o corpo nas cosmologias modernas. Enquanto há quem anuncie seu fim<sup>7</sup> ou obsolescência, apoio-me nas teóricas feministas interessadas na materialidade e em pensadoras associadas à fenomenologia, para reivindicar a dignidade do corpo (Serres, 2004). Nesse sentido, sugiro que compreender o desenvolvimento de uma tecnologia cardíaca e as transformações promovidas no funcionamento do coração e do sistema circulatório permite outras articulações do sentido do humano.

À abordagem do feminismo orientado por objetos (POLLOCK, 2015), à performatividade pós-humanista (BARAD, 2003), à semiótica material (LAW, 2015), aos novos materialismos (COOLE e FROST, 2010) articula-se a perspectiva da praxiografia (MOL, 2002) e da virada para a prática nos Estudos Sociais de Ciência e Tecnologia, como, por exemplo, os desenvolvimentos da filósofa holandesa Annemarie Mol. Em sua proposta de filosofia empírica, Mol (2002) propõe colocar a prática em primeiro plano, descrevendo os processos por meio dos quais os objetos são feitos.

Iluminar os processos de emergência de novos corpos, de tecnologias e seu caráter processual, no entanto, não implica considerar que a materialidade seja uma ilusão, ou que os enredamentos sejam puro fluxo e devir. Descrever os processos por meio dos quais os dispositivos emergem possibilita justamente dar corpo às práticas, reconhecer os atores/actantes e as relações por eles instituídas, assim como observar os efeitos reais e duradouros que os arranjos heterogêneos podem produzir.

Os atores não-humanos serão devidamente qualificados e a categorização demasiada genérica até agora dará lugar a corpos e sujeitos específicos a seguir. A centralidade das práticas e da materialidade envolvida no engajamento entre pesquisadores, artefatos, tecnologias experimentais, e uma gama de atores nos levará a cenas diversas nas quais o sangue ganha protagonismo, na medida em que transforma as relações, coloca desafios ao desenvolvimento dos dispositivos. Além do caleidoscópio de cenas etnográficas, para iluminar os muitos mundos

<sup>6</sup> Donna Haraway (2000), a partir do ciborgue procura problematizar os diversos dualismos, como as dicotomias entre animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado, que, em sua opinião, estariam sendo “canibalizados” ou “tecnodigeridos” (nos termos de Zoe Sofia Sofoulis, citada por Haraway). A ideia de ciborgue é um importante conceito que nos permite escapar de divisões ontológicas precipitadas.

<sup>7</sup> Emily Martin destaca que o foco das análises no corpo pode ser explicado pelo fenômeno já evidenciado por Lévi-Strauss, em *Tristes Tópicos*, a respeito do interesse na academia por objetos/sujeitos em vias de desaparecer. Nesse sentido, ela se pergunta se uma das razões para o interesse em estudar o corpo não seria o diagnóstico de que vivemos mudanças fundamentais no modo como organizamos e experimentamos os corpos: “Some have claimed that the body as a bounded entity is in fact ending under the impact of commodification, fragmentation, and the proliferation of images of body parts” (MARTIN, 1992). Em seu diagnóstico vivemos o fim de um corpo e o início de um novo, por isso seu interesse é investigar mudanças dramáticas e a transição de corpos adequados e concebidos nos termos da era Fordista de produção de massa – corpos disciplinados e organizados para a eficiência – para uma era de acumulação flexível, de um corpo que colapsa o espaço e o tempo, cujas respostas tornam-se cada vez mais flexíveis.

aqui prenunciados recorrerei a conteúdos diversos, aproximações inusitadas e até fantasiosas.

## Uma pequena arqueologia do movimento

O filo cnidária agrupa organismos aquáticos, multicelulares, com estruturas simples, caracterizado pela presença de uma estrutura celular conhecida como cnida. Assim como os fungos, os cnidários causaram controvérsias taxonômicas, ora entendidos como animais, ora como plantas. Entre os seus principais representantes estão as águas-vivas, as caravelas, as anêmonas-do-mar e os corais. São espécies que possuem células epiteliais com fibras musculares cujas contrações possibilitam que os animais se movam. A mobilidade é uma habilidade para a qual são necessários nervos e músculos. Uma pesquisa atual (STEINMETZ et al., 2012) destacou a importância dos cnidários no quadro evolucionário e ecológico em diversos campos das ciências da vida. Trata-se de uma investigação complexa, que aponta para a possibilidade de o surgimento de células musculares ser anterior à sua especialização. O estudo identificou um conjunto de proteínas contráteis que pré-datavam a adaptação das células e tecidos musculares. Portanto, embora reconheça as contribuições dos cnidários no quadro evolutivo, o estudo evidencia que suas inovações podem estar relacionadas a desdobramentos anteriores, uma vez que proteínas (proto) musculares foram encontradas em outros organismos.

O ponto que nos interessa é a formação de uma terceira camada de tecido, uma camada muscular, que permitiu aos cnidários movimentar-se, o que lhes deu uma vantagem evolutiva, no idioma evolucionista. Para os animais nas mesmas condições que os cnidários, porém incapazes de se movimentar, só restava obter alimento a partir da água marinha que os atravessava. A mobilidade, além de facilitar a obtenção de alimentos, oferece maiores possibilidades de fugir de presas, lutar com elas, explorar novos lugares. Nessa narrativa evolucionista que busca traçar um pioneirismo, ao desenvolver músculos, os Cnidários teriam mudado suas vidas e o mundo. De acordo com cientistas (STEINMETZ et al., 2012; LÉCLÈRE et al., 2016), eles marcaram uma virada no comportamento animal. Há mais de 500 milhões de anos, os cnidários, provavelmente por processos de bricolagem, adaptaram células, produzindo novas propriedades e habilidades. Além de uma boca conectada a um sistema digestivo (chamada de cavidade gastrovascular), os corpos dos cnidários se movimentaram. Mas a que se refere essa ideia de invenção do movimento pelos cnidários? De que movimento se trata? Será possível aproximá-lo de um movimento “ativo”, do tipo questionado por Pollock<sup>8</sup>? É preciso considerar que há uma inovação em seus corpos: seus músculos. E para controlar os músculos, uma outra novidade: células especializadas, chamadas nervos, por onde passam impulsos elétricos que estimulam a contração dos músculos.

Trago os cnidários não para afirmar a existência de um parentesco evolutivo entre as suas células musculares e a estrutura celular cardíaca humana. Os próprios cientistas engajados em investigar as origens e linhas evolutivas das células

<sup>8</sup> A William Harvey é atribuída a descoberta da circulação sanguínea e a consequente centralidade do coração na anatomia dos animais. Harvey formulou a circulação sanguínea seguindo a teoria desenvolvida por Cesalpino, médico e filósofo do século XVI, que foi o primeiro a afirmar o movimento do sangue em direção centrípeta num circuito fechado, referindo-se pela primeira vez ao termo circulação, porém no sentido de circulação química, e não física (mecânica). Desde a emergência da concepção da circulação sanguínea, atribuída à William Harvey (1578-1657), o caráter receptivo do coração foi obscurecido por seu argumento a respeito da atuação do sangue para a circulação, impulsionado pelo coração, visto, portanto, como ativo, mas não no sentido que quer atribuir Pollock: ativo em sua passividade, cujo impulso seria possibilitado pela abertura de espaço.

musculares e proteínas especializadas na contração ressaltam a dificuldade de afirmar esse vínculo, dado que o processo evolutivo é bastante complexo e a semelhança estrutural não é uma relação forte o bastante para afirmar a origem comum. São complexas as linhas que nos trazem até os nossos atuais corações, músculos pulsantes pelos quais percorrem correntes elétricas capazes de gerar impulsos que propagam o movimento do órgão e a circulação do sangue pelo corpo. Não se trata de afirmar a pulsatilidade como um dado, e muito menos sugerir que a interrupção do fluxo pode representar uma transformação na espécie. Inspirada nos Cnidários, o ponto é destacar a relação entre vida e movimento nas ciências da vida, assim como problematizar a excepcionalidade humana enquanto espécie fechada, reconhecendo possíveis contribuições de outras espécies.

Segundo Apolo, pesquisador da bioengenharia a quem conheci no âmbito da pesquisa de doutorado, fazer as coisas movimentarem é relativamente complicado, tanto que os organismos humanos possuem dispositivos específicos para essa tarefa – em referência aos neurônios motores, que tiveram que se especializar, porque criar movimento não é simplesmente trocar informação, mas transformá-la em movimento. Em sua leitura de trechos da tese<sup>9</sup>, Apolo relacionou o movimento ao calor, sugerindo que: “O cérebro é frio, não pulsa, não se movimenta, não poderia nele encerrar as emoções humanas, que são tão ricas em aquecer sensações no corpo e fora dele, que digam os amantes”. Se por um lado cérebro e coração se assemelham por serem ambos órgãos elétricos, por outro lado a geração de movimento, para além de troca de informação química e elétrica, é uma especificidade do coração. Não pretendo com essa descrição reforçar a contraposição entre cérebro e coração, mas aproveitar o *insight* do Apolo sobre os sentidos (inclusive poéticos) do movimento. Essas aproximações e distanciamentos entre cérebro e coração sugerem certa transitividade de gêneros presente na manutenção e problematização da divisão binária entre eles, o que se espelha nos binarismos razão e sentimento, informação e ação. Retornarei à transitividade de gênero do coração ao final da seção sobre os sistemas hidráulicos.

Apesar de destacar o caráter elétrico do coração e sua relação com o movimento, é preciso considerar que as características elétricas, mecânicas e hidráulicas do órgão estão relacionadas e entrelaçadas na fisiologia “nativa”. É bem verdade que os saberes biomédicos que operam nessa chave de ordenação dos sistemas os isolam e procuram apartá-los na tentativa de controlar a complexidade do corpo, tornando possível sua manipulação. Não só há uma dependência entre os sistemas, no entanto, como é preciso considerar que a atuação do sistema circulatório é condicionada no/pelo ambiente. O impulso gerado no coração, elétrico e mecânico, se dissipa para o sangue, que percorre os vasos sanguíneos, até a fronteira da pele, constituindo um sistema semiaberto (ou semifechado). Caracterizados como um sistema composto por um conjunto de subsistemas encerrados em uma fronteira porosa e relacional, o corpo e a fisiologia nativa estão sujeitos às condições ambientais. Uma evidência é a convenção relativa à pressão sanguínea considerada padrão, que é uma medida que varia em relação à pressão atmosférica.

As patologias são também evidências do modo como o coração se constitui no e pelo ambiente. Se um órgão tiver demandas maiores do que aquelas para as quais as suas estruturas nativas foram moldadas, ele responderá, adequando-se às condições. Se a necessidade e disponibilidade de sangue for maior do que a que

<sup>9</sup> Meses antes de entregar a tese, eu submeti capítulos preliminares a alguns interlocutores. Apolo leu e devolveu o arquivo de PDF comentado. O trecho aqui reproduzido é parte de um comentário feito por ele, que se assemelhava a uma poesia.

o coração pode bombear, ele se tornará maior (“inchado”) em resposta ao processo de adequação à demanda. Ao trabalhar acima da sua capacidade (nativa), o que possivelmente alterará também seu ritmo, o coração terá suas estruturas modificadas.

Da perspectiva do órgão, portanto, os sistemas que compõem o organismo, ou seja, os outros órgãos, a circulação sanguínea, o sangue, assim como a atmosfera e o espaço/tempo para além da pele são os ambientes com os quais ele está em relação. O espaço, o tempo e suas variações dentro do sistema (parcialmente) limitado pela pele, portanto, estão sempre em relação às medidas e padrões para além da pele.

De acordo com compreensões que informam a biomedicina a respeito da fisiologia, humanos podem ter distintos “ritmo sinusais”<sup>10</sup>, ou seja, o ritmo fisiológico do órgão, ou o ritmo nativo<sup>11</sup> mais adaptado às próprias necessidades de cada organismo. Mas há uma faixa de batimentos por minuto (bpm) considerada apropriada para a manutenção do organismo, que varia entre 50 e 100 bpm.

A instituição de uma taxa de normalidade é uma convenção determinada a partir de dados estatísticos populacionais<sup>12</sup>. Uma frequência cardíaca alta, ou seja, acima dessa faixa, indica que o coração está fazendo mais esforço para levar sangue para o corpo. O ideal é que a distribuição do sangue seja realizada com a frequência cardíaca mais baixa, sem, no entanto, comprometer a distribuição regular e igualitária, que permita que o sangue atinja todas as partes e órgãos.

Atentar-se para o sangue implica considerar os ritmos, assim como a relação com a velocidade. Situações de velocidade muito alta ou muito lenta – não necessariamente provocada pelo aumento da frequência cardíaca, mas também pela modificação na conformação dos tubos por onde passa o sangue, como em situações de estreitamento dos vasos, por exemplo – podem causar alterações no fluxo do sangue, que são caracterizados de duas formas: laminar ou turbulento<sup>13</sup>. A velocidade é, portanto, uma razão entre o fluxo e a área.

De acordo com as concepções biomédicas que informam a produção de dispositivos mecânicos, o sangue é um fluido impulsionado para oxigenar as células do corpo, órgãos e tecidos. Há uma funcionalidade tautológica do sangue, de modo que ele circula para oxigenar, e oxigena porque circula, o que se dá sempre

<sup>10</sup> O ritmo sinusal é descrito como o ritmo normal. Nó sinusal é o nome de uma estrutura, um emaranhado de células cardíacas especializadas, também conhecido como “marca-passo cardíaco”. Responsável por emitir estímulos para que o coração pulse, o nó sinusal (ou sinoatrial) é o local da gênese da atividade elétrica cardíaca. Assim, o nó sinusal envia os sinais elétricos que se estendem para a musculatura ventricular, formando uma extensa rede de condução intraventricular – as fibras de Purkinje. Tal transmissão é possível graças aos receptores presentes no sarcolema – que é uma camada de tecido conjuntivo que envolve a fibra muscular – que interagem com as moléculas que atuam na passagem do impulso nervoso dos neurônios para as células musculares (a acetilcolina). Trata-se de um neurotransmissor do sistema nervoso parassimpático que inerva o coração. A interação entre o neurotransmissor e o receptor ativa um canal de potássio que provoca o aumento no potencial de repouso (hiperpolarização), bem como um encurtamento dos potenciais de ação atrial e nodais, favorecendo e acelerando a repolarização (AIRES, 2008).

<sup>11</sup> Utilizo o termo nativo, tal qual é possível encontrar algumas vezes na literatura biomédica, para me referir ao órgão, corpo, fisiologia e suas funções originais. Escapar do termo “natural” é conveniente porque é preciso qualificar a naturalidade do que é entendido como orgânico ou fisiológico, e questioná-los enquanto termos opostos à produção supostamente artificial. O esforço ao longo de todo o artigo é justamente explicitar a inexistência de órgãos ou funções naturais, que se sustentam fora de práticas sociomateriais, dos desenvolvimentos biomédicos e ou resultantes de práticas imanentes da bioengenharia.

<sup>12</sup> A instituição de um parâmetro remete a uma certa normalidade fisiológica, um cálculo produzido a partir da média populacional. De acordo com Georges Canguilhem (1990), a partir do século XIX a definição das fronteiras entre o normal e o patológico é orientada pela qualificação do patológico como uma variação quantitativa do normal, ou seja, semanticamente, o patológico é designado a partir do normal, não tanto como a ou dis mas como hiper ou hipo. Interessa destacar em seu argumento que toda instituição de uma proposição de normalidade é, necessariamente, uma intervenção valorativa e, portanto, normativa.

<sup>13</sup> O fluxo laminar está associado aos vasos, que são cilíndricos. Caracteriza-se como uma série de lâminas fixas, com velocidades diversas, que tendem a diminuir sua velocidade ao se aproximarem da parede. O fluxo turbulento é associado à perda da qualidade linear das lâminas, produzindo alterações de velocidade e direção. É característico de certas estruturas do órgão, como o ventrículo, as câmaras cardíacas, mas também em ramificações onde o sangue obrigatoriamente sofre mudanças em sua direção. O fluxo turbulento também pode ser resultante de condições patológicas, como na aterosclerose (AIRES, 2008).

em relação ao espaço e ao tempo. Abordar o movimento do coração no âmbito da produção e utilização de órgão artificiais nos leva a explorar as transformações produzidas pelo arranjo entre o órgão nativo e o dispositivo mecânico, iluminando as convenções sobre fluxo, velocidade e ritmo que marcam a circulação sanguínea, bem como as transformações em tais padrões.

E por quê afinal interessa abordar o movimento produzido pelo coração, retornando à criação do movimento pelos Cnidários? Porque considerar o que carrega o sangue, do ponto de vista do coração e dos desafios postos às tentativas de sua substituição ou solução de suas possíveis falhas remete à sua movimentação, à produção da circulação, à compreensão de seus fluxos, velocidades e ritmos – que podem ser alterados com o uso de tecnologias cardíacas.

O trabalho do órgão nativo e seu movimento, que apresenta um caráter fluante cíclico, é representado graficamente nas figuras 1 e 2. Na primeira vemos a curva produzida pela variação de pressão no ventrículo esquerdo nos momentos de enchimento e relaxamento da câmara cardíaca. Na figura seguinte é possível observar a variação de pressão relacionada à abertura ou fechamento da válvula aórtica da qual decorre a entrada de sangue, o enchimento ou relaxamento isovolumétrico. Não são representações facilmente compreensíveis, sobretudo para pessoas pouco afeitas a demonstrações gráficas. O propósito, no entanto, é justamente demonstrar a complexidade das representações, assim como os fatores considerados na variação de pressão e fluxo sanguíneo. A frequência cardíaca é calculada/modulada a partir das contrações do órgão por minuto. Ela indica a variação rítmica do órgão num dado espaço de tempo, constituindo um ciclo cardíaco.

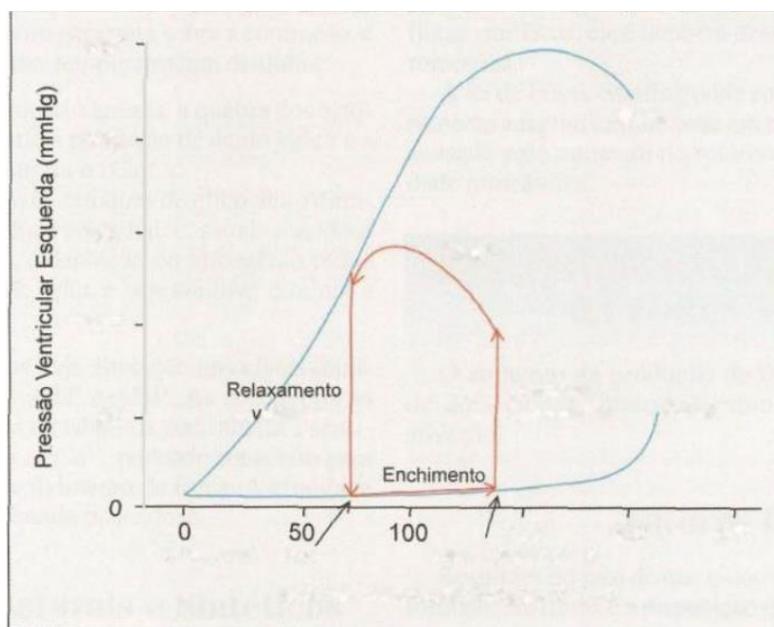


Figura 1 – Demonstração gráfica das quatro fases de variações da pressão e do volume intraventricular esquerdo durante um ciclo cardíaco. Fonte: AIRES, 2008

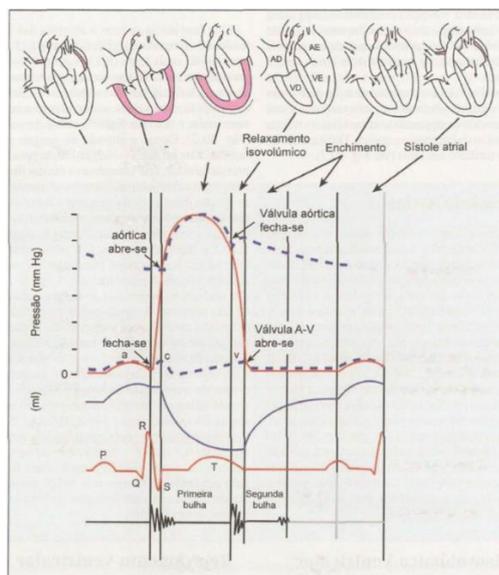


Figura 2 – Ciclo cardíaco. Relação temporal entre as pressões atrial, ventricular e aórtica, o volume ventricular, o eletrocardiograma e o fonocardiograma. Fonte: AIRES, 2008

## Os caminhos, constrangimentos e fluxos do sangue

Apesar de disciplinado pelas paredes dos quilômetros de vasos sanguíneos nos quais circula e que o contém, o sangue por vezes escapa ao confinamento, produzindo descontroles e novas relações. O sistema circulatório é constituído por porções arterial, capilar, venosa e linfática, compondo uma rede de tubos cuja extensão pode alcançar em média 50 mil quilômetros, na concepção biomédica sobre a fisiologia humana.

Nesse arranjo, a pele é tomada como fronteira que delinea o corpo, cujas partes são oxigenadas e se comunicam pelo sangue, contido pelas paredes dos vasos sanguíneos. A pele apresenta-se como demarcadora de um sistema que deve ser tomado como semiaberto (ou semifechado), uma vez que as relações se dão também para além dela. Se a delimitação é fictícia, em certo sentido, porque há sempre certa “porosidade”, ela é, ao mesmo tempo, real e produtiva – o que é evidenciado nas situações em que a contenção do sistema circulatório é extrapolada, como nos casos de vazamentos ou derramamento de sangue, como veremos a seguir.

O pesquisador da bioengenharia, Apolo, definiu o sistema circulatório como perfeitamente fechado (hermético, em referência às leis herméticas, propostas pelo filósofo antigo egípcio Hermes Trismegisto), no sentido de que não há vazamentos (ou não deve haver). Segundo ele, o sangue é contido nos vasos sanguíneos por conta da viscosidade do líquido e da pressão, que é equivalente à pressão atmosférica, ocorrendo um equilíbrio de pressão. Se a pressão interna for maior ou menor do que a atmosférica, o sangue pode vazar. Além disso, se o líquido sofrer alterações em sua viscosidade (pelo efeito do uso de anticoagulantes, por exemplo), pode haver vazamento. Os vasos, a viscosidade do sangue e a pressão se relacionam em condições específicas, adaptados uns aos outros.

Houve uma situação na pesquisa etnográfica em que, ao preparar o campo para um procedimento *in vivo* – ou seja, transformar o corpo de um porco em

campo, o que significa naturalizá-lo, isolar o órgão a ser operado, cobrindo o restante do animal e abrindo uma nova fronteira<sup>14</sup> – o cirurgião auxiliar que abria as costelas para acessar o órgão deixou escapar o bisturi, cortando um vaso, o que fez jorrar sangue para o alto intensamente. Nessa situação, o sangue não se comportou exatamente como um ator. Ela pode ser tomada como um imponderável que adicionou dramaticidade à cena cirúrgica, mas sem grandes consequências para o procedimento. Apesar de inesperada, o sangue não atuou de maneira imprevisível. Além disso, a participação do sangue impulsionado para cima explícita, a um só tempo, a existência da pressão sanguínea e a contenção do sangue pelos vasos.

Para além de vasos rompidos acidentalmente em procedimentos cirúrgicos, há um desdobramento do uso de corações artificiais que atualmente é reconhecida como uma das principais causas de morte de pessoas cujos órgãos são acoplados a esses dispositivos, e que está diretamente associada à atuação do sangue e seu entrelaçamento a outros actantes. Trata-se da ocorrência de hemorragias no interior do corpo, ou seja, o vazamento de sangue decorrente da mudança de sua viscosidade por conta do uso de anticoagulantes.

Nona, um paciente que foi interlocutor da pesquisa, e que viveu mais de dois anos e meio com um Dispositivo de Assistência Ventricular (DAV), um modelo específico dentro da classe de dispositivos mecânicos conhecidos como corações artificiais, assumiu posição de prioridade na fila de transplantes de órgãos, em março de 2017, quando apresentou sangramentos internos (no estômago). A dificuldade em controlar a hemorragia foi decisiva para a equipe responsável pelo caso decidir pleitear a posição de prioridade.

Os transplantes de coração instituem um corpo imunológico, cuja identidade é ameaçada pela presença de intrusos, o que requer a "intrusão" de imunossuppressores – alterando e enfraquecendo a identidade do sistema, tornando-o vulnerável. Em contraposição, o corpo performado com o acoplamento aos corações artificiais, que proponho chamar de corpo biônico<sup>15</sup>, prevê a participação de anticoagulantes para desfazer a possibilidade de intrusão de trombos, que representam falhas na incorporação do dispositivo.<sup>16</sup> São ambos corpos performados e que implicam intrusões, mas de ordens diversas. Além disso, deve-se considerar que os diferentes dilemas impostos ao corpo imunológico e ao corpo biônico promovem distintas ontologias ao sangue.

O corpo biônico emergido na relação com os dispositivos mecânicos prevê a participação imperativa de anticoagulantes para evitar a formação de coágulos, que podem obstruir artérias ou veias e provocar um ataque cardíaco ou um acidente vascular cerebral (AVC). Mas um dos desdobramentos possíveis associado ao uso de anticoagulantes é a ocorrência de sangramentos.

A coagulação, ou seja, uma complexa reação química que transforma o líquido em gel sólido ocasionando a formação de trombos, é um mecanismo inteligente da circulação sanguínea nativa para conter uma hemorragia. No caso da associação da fisiologia nativa ao coração artificial, a coagulação pode ser um efeito indesejado da circulação mecânica, que pode produzir áreas de estagnação

<sup>14</sup> Para uma compreensão aprofundada da formação do campo ver Marini, 2019.

<sup>15</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre as distinções entre corpo biônico e corpo imunológico ver Marini, 2018.

<sup>16</sup> O que se passa é a socialização dos corações artificiais, aos moldes do que é proposto por Phillippe Pignarre (1999) em relação aos medicamentos. Para ele, socialização remete à construção de um conjunto complexo de mediações entre humanos e não-humanos para que um encontro potencialmente disruptivo seja menos conflituoso. Essa foi uma lembrança de um dos pareceres que o artigo recebeu, no qual a/o autor/a destaca que Pignarre sugere que os experimentos prévios à comercialização dos medicamentos são uma espécie de domesticação dos fármacos, implicada justamente por seu processo de socialização durante os experimentos.

do sangue, ou mesmo atuar como um “tritador” de células, ampliando as chances de produção de coágulos. Grande parte dos esforços de aprimoramento das hélices da bomba diz respeito ao desenvolvimento do melhor desenho, capaz de reduzir danos às células e o menor índice de formação de coágulos, o que é cercado e avaliado em testes de bancada, ou seja, os testes *in vitro* aos quais são primeiramente submetidos os corações artificiais.

Nesses testes, o sangue humano é traduzido em termos de sua viscosidade, ou seja, é substituído por um preparado de álcool e glicerina em concentrações que mimetizam a viscosidade do sangue para que se possa avaliar o desempenho das bombas em situações mais próximas possíveis àquelas a que estarão expostas quando implantados junto aos órgãos de pacientes humanos. Nesse caso suas células, ou seja, a miríade de seres que compõe o sangue vivo não importa. Trata-se de um momento em que o que está em questão é a performance hidrodinâmica (ou melhor, hemodinâmica, pois embora não seja sangue nativo, sua viscosidade, que é o ponto em questão, é mimetizada).

Há testes em que a taxa de hemólise, o que é denominado determinação do índice normalizado de hemólise (INH), que é a medida de destruição das células em decorrência da interação inadequada entre o dispositivo e o organismo, é calculada. Nesses casos, assim como nos testes de biocompatibilidade dos materiais, nos quais também está em questão a condição das células do sangue, ao invés do composto de glicerina utiliza-se sangue de animais não-humanos – que é naturalizado para performar o sangue humano.<sup>17</sup> Se nos estudos de parentesco a potência do sangue pode ser expressa, em partes, por sua competência em produzir parentes, nos testes laboratoriais, experimentais e clínicos para a produção de corações artificiais, guardadas as diferenças, o sangue e suas traduções também produzem relações. Os porcos, seu sangue e o preparado que mimetiza o sangue estão todos associados e intimamente relacionados, caracterizando-se como seres-em-relação (MARRAS, 2014). A atuação de todos esses seres nas cirurgias experimentais e testes laboratoriais caracteriza-os não só como “substitutos de humanos” ou como modelo animal (ou organismo-modelo), mas coloca humanos e animais em relação e participação material/semiótica (HARAWAY, 2003).

Não sei ao certo porque não é usado sangue humano nesses procedimentos, mas imagino que o fato de se tratar de um recurso escasso e valioso (moral e economicamente) possa ser uma das razões. Além disso, é muito recorrente que em testes de bancada sejam produzidos artefatos simuladores do corpo humano e suas partes. Nas práticas laboratoriais e clínicas, portanto, o sangue humano pode aparecer traduzido por sua viscosidade ou por seu parentesco (fisiológico) com outros mamíferos, como suínos e bovinos.

Tubos que somam quilômetros de extensão, pelos quais navegam um fluido viscoso, que circula em determinadas velocidades e fluxos, vasos que podem sofrer estreitamentos, ou rompimentos, produzindo vazamentos – que também podem ser motivados por variações na viscosidade do fluido – são todos fatores que falam sobre os caminhos percorridos pelo sangue. Simultaneamente, os desafios em torno da produção de dispositivos auxiliares à circulação sanguínea são de várias ordens, relacionando-se sobretudo à problemática da variação de pressão sanguínea, à resistência dos materiais dado o contínuo bombeamento, à ocorrência de áreas de estagnação e aumento do risco de aglutinação de células – dinâmicas relacionadas à circulação dos fluidos, que se desdobram na problemática da preservação das células.

<sup>17</sup> Para uma explanação a respeito do que processo de naturalização de animais não-humanos que atuam como substitutos de animais humanos ver Marini, 2018.

Em síntese, a problemática da circulação pode ser sistematizada em torno de dois aspectos associados ao órgão: o elétrico e o hidráulico. O aspecto elétrico pode ser mapeado pelos sinais geradores de impulsos responsáveis pela contração do músculo,<sup>18</sup> que remete à transformação de informação em movimento, o que foi explorado em diálogo com os cnidários, e suas inovações relativas aos músculos e produção de movimento. O caráter hidráulico relaciona-se aos maiores desafios associados à produção de dispositivos de assistência circulatória, que dizem respeito às dificuldades em instituir mecanicamente a perfusão celular, ou seja, distribuir o sangue pelo corpo de maneira eficaz e adequada, o que exige força, potência e delicadeza, para que na interação com o organismo o coração artificial não danifique as células do sangue. Partamos para uma reflexão sobre o caráter hidráulico e as metáforas produzidas a partir dele.

## Uma pequena arqueologia dos sistemas hidráulicos e suas filosofias

As soluções propostas para a circulação sanguínea auxiliar têm como fundamento a natureza mecânica e hidráulica do órgão nativo, do modo como é encontrada em formulações biomédicas que informam as práticas da bioengenharia. Com isso quero dizer que o órgão nativo, que é também um produto de práticas laboratoriais, clínicas e do conhecimento biomédico, é o ponto de partida para a produção de tecnologias, soluções e enfrentamento das limitações técnicas.

Para Ingold (2011), a ideia de humano “anatomicamente moderno” é uma ficção analítica. Trata-se, no entanto, de uma ficção operante, na medida em que, no caso do coração nativo, ao tentar compreender seu funcionamento para produzir tecnologias auxiliares ou substitutivas, os pesquisadores apoiam-se em uma ficção que serve de “molde” para a produção de dispositivos mecânicos. O que se passa é que não há natureza fora de laboratório, anterior à produção de conhecimento (LATOURET, 1997). Ao performar na clínica ou no laboratório, o coração nativo já não é o coração “natural”. Além disso, é preciso destacar que, apesar da ideia de coração e do seu funcionamento normal/ideal serem frutos de análise, observação e mensuração de órgãos diversos, a produção de um modelo geral, universal, não abarca a diversidade de corações nativos existentes e enredados em seus próprios sistemas – por isso a possibilidade de imponderáveis e a emergência de novas relações na interação com os corações artificiais, também universalizantes. Grande parte dos desafios associados à produção de dispositivos de assistência circulatória remete à construção de um dispositivo cujo funcionamento possibilite uma amplitude de operações que mimetizem as imprevisíveis interações constitutivas de corações nativos.

Olhar para a natureza hidráulica nos leva ao coração como um ponto de passagem essencial para a distribuição democrática do sangue, estabelecendo uma comunicação e unidade ao organismo e seu entorno.

Os sistemas hidráulicos são recursos conhecidos desde a antiguidade, dada a importância da água para a agricultura e abastecimento hídrico das cidades e seus sistemas de canais, aquedutos, bombeamentos e elevações de água na Mesopotâmia, no Egito e em Roma, bem como na Índia e na China. Se atualmente eles são tidos como *old fashioned* diante de novos imaginários (POLLOCK, 2015), é preciso considerar a profusão de concepções produzidas pelos sistemas hidráulicos

<sup>18</sup> O aspecto elétrico desempenha um papel fundamental na forma como o movimento do coração é mapeado, pois são os impulsos elétricos que tornam possível o reconhecimento das inscrições no eletrocardiograma (ECG).

na Antiguidade e na Modernidade, quando representaram inovações associadas à compressão de fluidos.

Os desenvolvimentos modernos da hidráulica são fundamentados no princípio de Pascal, que estabelece que a alteração de pressão produzida em um fluido em equilíbrio transmite-se integralmente a todos os pontos do fluido e às paredes do seu recipiente. É curioso notar que o físico e matemático francês Blaise Pascal (1623 - 1662), além de ter fundamentado a lógica dos sistemas hidráulicos, é autor da célebre frase “o coração tem razões que a própria razão desconhece”.

Assim como Pascal, René Descartes (1596-1650), seu contemporâneo, conhecido como o fundador da filosofia e da matemática modernas, também tratou de sistemas hidráulicos. Descartes propôs que o sistema nervoso funcionava como um sistema hidráulico, composto por tubos que transmitiam impulsos similares à pressão da água. Tal concepção se encontrará refletida no modelo hidráulico da mente instituído por Freud no século XIX – de certa forma sobrepujado pelo paradigma computacional da mente, embora ainda produza seus rendimentos. Para Freud a mente era formada por estruturas que operavam de acordo com o modelo de vasos comunicantes. As metáforas hidráulicas sustentavam suas ideias sobre as pressões mentais que se acumulavam, bem como a ideia de energia e pressão, associadas à ideia de uma necessidade de válvulas de escape. Em suma, o modelo hidráulico<sup>19</sup>, assim como as máquinas à vapor vitorianas, agitavam a construção do inconsciente e sua economia libidinal de desejo e repressão (DAUGMAN, 2001).

Pollock manifesta sua percepção de que os sistemas hidráulicos podem soar estranhamente antiquados no atual momento cibernético, e parecem estar distantes das questões quentes tanto para feministas quanto para cientistas. Há um aspecto que pode ser destacado, no entanto, que remete a certa transitividade de gênero associada ao coração. Para além do aspecto antiquado, o caráter hidráulico do coração combina, para Pollock, aspectos masculinos e femininos, ativo e passivo. Por um lado, o coração é um órgão muscular, que opera de acordo com um modelo fálico (TURNER, 2003 apud POLLOCK, 2015), ativo, que bombeia sangue para todo o corpo; por outro lado caracteriza-se por sua receptividade e passividade, que permite que ele seja um órgão que não apenas distribui o fluido, como o pênis, mas também o receba, permitindo que a circulação ocorra. Sua elaboração remete, como sugerido anteriormente, ao caráter receptivo inexistente na compreensão da circulação sanguínea desde William Harvey, cujo argumento ressalta a ação do coração como impulsão.

Podemos considerar que o coração é associado à feminilidade, sobretudo em contraposição ao cérebro, uma vez que a ele é atribuído certo sentimentalismo, romantismo e beleza. No imaginário social (co)produzido pelos saberes biomédicos, parece ter-se instituído concepções dicotômicas em relação ao cérebro e coração, reservando ao primeiro um caráter mais masculino, racional, objetivo, enquanto o coração é associado à subjetividade e feminilidade. Paradoxalmente (ou não), no entanto, o coração é também um órgão tomado como másculo e robusto, sobretudo nas concepções biomédicas e da bioengenharia, uma vez que é descrito como uma bomba potente, como um dos órgãos mais “fortes” do corpo, dado que bombeia litros de sangue por minuto ininterruptamente. Sua resistência e força

<sup>19</sup> O modelo hidráulico remete aos conceitos de psique do pensamento pré-Socrático. A escola hipócrata de medicina defendia um modelo inicial da mente, segundo Daugman (2001), relacionado à teoria dos quatro humores corporais: sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra, que em desequilíbrio poderia decorrer em disposições mentais/emocionais – respectivamente sanguíneo, fleumático, colérico e melancólico. Tal teoria desencadeou, no século II, a teoria dos espíritos vitais de Galeno.

incansáveis são, inclusive, barreiras ao desenvolvimento de dispositivos artificiais, uma vez que o bombeamento contínuo implica desgaste de materiais a longo prazo – preocupação que surge no desenvolvimento de dispositivos projetados para serem usados por períodos mais prolongados, como na terapia de destino, em que os dispositivos são implantados como alternativa ao transplante de órgãos.

## Sistemas hidráulicos como metáforas de pressão e mecanismos de escape

Gostaria agora de recuperar o modelo hidráulico da mente para elaborar uma linha de fuga que possivelmente apenas a minha trajetória errante de pesquisa pode colocar em relação. Trata-se do modo como as formulações sobre as “pressões psíquicas” e necessidades de escape se desdobram na problemática dos transtornos alimentares, tema que explorei na pesquisa de mestrado. A associação entre os escapes das pressões psíquicas aos transtornos alimentares e outros quadros a eles relacionados foi formulada pelo psicanalista francês Eric Bidaud (2010)<sup>20</sup>.

Bidaud inicia sua reflexão recuperando duas orientações teóricas para pensar o que chama de “sangramento provocado” no campo da psicanálise: a primeira associada a uma lógica de “econômica de descarga”, e a segunda que trata de uma associação recíproca vampiresca entre mãe e filha.

Na leitura do autor, na primeira abordagem a automutilação da qual decorre o sangramento provocado estaria relacionada a um alívio tensional, um alívio de um estado de tensão interna, que não se dá pelo processo de incorporação – ou seja, de conhecimento ou manifestação de um sintoma que habita o corpo – mas sim pelo “esvaziamento, que desempenha uma espécie de figuração corporal (à falta de representação possível) do fantasma do se esvaziar da influência do outro” (CORCOS apud BIDAUD, 2010: 27).

Na segunda perspectiva o sintoma é pensado como uma espécie de reencenação, releitura ou nova roupagem de relações patológicas com a figura materna, descritas como “uma ligação mortífera sob o signo de uma associação recíproca mãe-filha, de um novo tipo de ‘vampirismo’. ‘Um corpo para duas. Um sangue para duas. Um sangue que se torna o objeto de um autovampirismo’” (SCHAEFFER apud BIDAUD, 2010: 27).

Uma questão que me ocorre, uma linha de fuga crítica que se coloca à proposição é: e se ao invés de ser pensada como vampiresca essa relação fosse entendida como da ordem da extrapolação de fronteiras do corpo delimitada pela pele como um fim, como nos provoca Donna Haraway (2009)? É certo que a relação que é elaborada como patológica no discurso psicanalítico está relacionada a padrões e situações de sofrimento. Mas e se a explicação para os sintomas desenvolvidos fosse buscada em outro lugar, que não a relação com a figura materna?

<sup>20</sup> Refiro-me ao artigo “Reflexões sobre a clínica dos sangramentos provocados”, publicado em francês, mas também sua tradução para o português no livro “Psicanálise dos Transtornos Alimentares”, organizado por duas psicanalistas brasileiras especializadas em Anorexia e Bulimia Nervosas, Ana Paula Gonzaga e Cybelle Weinberg. O livro é uma coletânea que contou com artigos e análises de outras psicanalistas brasileiras, também especializadas nesses transtornos ou sintomas, para falar com a psicanálise e seu modo de elaboração dos quadros. O artigo abre a coletânea, buscando revisar teorias sobre “práticas de sangramento provocado” – sintoma que do ponto de vista psicanalítico estaria relacionado aos transtornos alimentares, segundo a lógica dessas especialistas no assunto, o que se evidencia pela sua presença no livro. Para a compreensão das especificidades e o modo distinto como a psicanálise pensa os sintomas em contraposição/relação à biomedicina, e para a investigação mais ampla a respeito da prática psicanalítica especializada em transtornos alimentares ver Marini, 2016.

E se tal relação fosse elaborada na chave de uma solidariedade? Essas são questões retóricas, para nos lembrar que boa parte das explicações psicanalíticas (sobretudo as originárias) foram elaboradas por homens.

As principais elaborações psicanalíticas em torno dos transtornos alimentares encontradas no livro supracitado questionam, em linhas gerais, a possibilidade de instituição de pensamento simbólico mais elaborado, ou seja, a capacidade de simbolizar, de elaborar os conflitos e as relações, de modo que o que as pesquisas contidas no livro iluminam diz respeito à incapacidade de se expressar de maneira menos concreta, o que é caracterizado como “sintoma do agir”. Na leitura das psicanalistas, a precariedade do pensamento simbólico está relacionada ao surgimento de falhas primárias que ocorrem em estágios muito precoces do desenvolvimento. Em linhas gerais, há um momento (lógico) de constituição pré-edípica, na qual a triangulação da resolução do complexo de Édipo deve se efetuar, de modo que a “lei paterna” se faça presente para a instituição de um “corte”, necessário para que a filha desenvolva um psiquismo independente do psiquismo materno. Tais compreensões se referem ao mesmo tipo de associação recíproca descrita por Bidaud como vampirismo.

No caso da automutilação (sintoma também presente nos quadros de transtornos alimentares), soma-se às falhas de constituição do aparelho psíquico as problemáticas em torno do tabu da virgindade que, na teoria freudiana, está relacionado à proximidade entre o sangue da defloração e o sangue menstrual, que estão “na base de um temor essencial em relação às mulheres” (BIDAUD, 2010: 28), instituindo para os homens uma “alteridade inconciliável”.

As inferências seguintes dizem respeito à sugestão de que o sangue deve permanecer oculto, de modo que as jovens que se automutilam, expondo sua carne e seu sangue, estão transgredindo esse disciplinamento. O autossangramento, portanto, caracteriza-se como uma dupla transgressão: como eliminação daquilo que é involuntário, que é a presença do sangue regrado e controlado; como aniquilamento daquilo que deve permanecer oculto.

Nos sangramentos provocados o sangue é compreendido na chave da ligação com a figura materna. Trata-se de um corpo ligado ao corpo materno em sua união pelo sangue, considerando que o “corte” não se concretizou e que há uma associação recíproca:

na maior parte dos casos do sangramento provocado (além da própria síndrome), não existe o sangramento de uma sem que seja evocado, mais ou menos diretamente, o sangramento da outra, mesmo que essa evocação seja mais frequentemente negada (a transfusão altruísta é, por exemplo, a forma de doar para a outra) e suponhamos que é na ligação com a outra mulher, com o corpo materno em sua união pelo sangue, que essas condutas podem fazer sentido. O sangue da jovem apela ao sangue da mãe. ‘Portanto, o sangue tem, como primeira virtude de objetivo, o sexo materno como objeto a ser visto, em sua dupla potencialidade originária da ausência e da presença, da vida e da morte’ (BONNET, p. 107). Assim, o sangue vertido pela filha se une imaginariamente ao sangue da outra. O que permite identificar o fantasma de um reencontro imaginário entre filha e mãe, de uma união homossexual filha-mãe (que nos deu a base de nossa psicopatologia da anorexia). (BIDAUD, 2010: 32)

No caso do sangramento provocado, a aliança entre mãe e filha está vetorizada pelo sangue derramado, numa versão fantasmática de uma filiação pelo sangue, segundo Bidaud. Tal qual a recusa à comida, por exemplo, no caso da Anorexia Nervosa, tratam-se de manifestações de sofrimentos psíquicos, materializações precárias de angústias ligadas a momentos primitivos da constituição da psique, mecanismos que expressam uma cisão entre corpo e mente, relativos a falhas primárias que não possibilitaram uma diferenciação entre mãe e filhas, não havendo rupturas com a figura materna internalizada.

Teorias originalmente escritas por homens, que elaboraram o tabu da menstruação como um temor essencial em relação às mulheres, e que formalizam o vínculo entre mães e filhas – tanto nos casos dos transtornos alimentares, como na síndrome de Lathénie de Ferjol, recuperada por Bidaud no artigo, relacionada ao sangramento provocado – como uma simbiose vampiresca na qual as marcas no corpo funcionam como a “presença encarnada (no sentido mais próximo da etimologia do termo) do Outro materno” (BIDAUD, 2010: 34). Desse ponto de vista, trata-se da corporificação/incorporação do Outro – ou melhor, da outra, a própria mãe – o que é interpretado por Bidaud como o testemunho da falta de significado na relação com o Outro.

O que poderia ser pensado como um fenômeno de apropriação do próprio corpo, de reconhecimento das fronteiras entre o corpo e o mundo, é interpretado como a dificuldade de enfrentar significados. Nesse caso o agir é compreendido como um rompimento com a associação com o Outro e uma forma de inscrever uma ligação, por mais rudimentar que seja, entre o Um e o Outro. Cortar o próprio corpo e sangrar é lido como o testemunho do agir. Permanecer no agir é uma forma de se proteger do ato que significa relação, diferença, na compreensão dessa corrente psicanalítica. É a um só tempo uma tentativa de marcar, mas também diluir a divisão subjetiva entre o eu e o Outro, ou seja, um esforço de se proteger da relação e ao mesmo tempo da divisão.

Trago essa aproximação inusitada de campos de produção de conhecimento tão diversos buscando relacioná-los em duas frentes: a primeira relativa à problemática do sangue, suas potencialidades e vazamentos; e a segunda a respeito dos desenvolvimentos relativos aos sistemas hidráulicos. No caso da síndrome relacionada ao ato de provocar sangramento, o modelo hidráulico da mente remete à compreensão dos sintomas – nesse caso a automutilação – como expressão dos sofrimentos não elaborados, remetendo à nossa dificuldade de processar, elaborar, compreender e promover mudanças. A incapacidade de elaborar os conteúdos psíquicos, de simbolizar as relações, resulta em estratégias que se caracterizam como válvulas de escape, que podem passar pela tentativa de empurrar conteúdos para o inconsciente, projetar a culpa e a responsabilidade do sofrimento, de modo que a pressão e as válvulas de escape surgem como resposta a uma relação de projeção com o mundo/outro.

A partir de imagens e teorias fragmentadas é possível aproximar sintomas fisiológicos e psíquicos relativos à pressão no âmbito das teorias hidráulicas, sejam elas referentes à mecânica dos fluidos, ou ao modelo de compreensão da mente. Se por um lado há quem defenda que doenças psíquicas ou emocionais podem ganhar uma expressão somática, na própria carne, como o faz Bidaud, há quem argumente que as patologias cardíacas podem decorrer de questões emocionais (SILVA, 2016). Não é esse tipo de relação e paralelo que pretendo sustentar aqui, até porque refiro-me a sintomas e patologias diversas, cuja aproximação é complexa, mas sim produzir uma analogia entre a pressão sanguínea e a pressão psíquica. O ponto é oferecer análises e aproximações sobre a circulação sanguínea e a incapacidade de lidar psiquicamente com o mundo/outro, de modo que sintomas podem ser tomados como válvulas de escape, “vazamentos”, o que pressupõe sistemas fechados hermeticamente, nos quais o sangue é fluido contido e disciplinado.

O “sangramento provocado” na automutilação, tal qual o vazamento inesperado na cena cirúrgica em que o bisturi rompe um vaso e faz jorrar sangue, e o sangramento involuntário em pacientes com corações artificiais, parecem nos fa-

lar de vazamentos “antiprodutivos”, no sentido sugerido por Gilles Deleuze e Felix Guattari ao tratarem do “Corpo sem órgãos” (2010, 2012). Antiprodutivo em relação contrastante à produção desejante do “Corpo sem órgãos”, improdutivo para os órgãos organizados em sistemas. Deleuze e Guattari evocam o “Corpo sem órgãos”, proposto por Antoine Artaud, como um corpo pelo qual o desejo flui, sem limitar-se à organização, sem uma divisão teleológica pela qual aos órgãos e tecidos são atribuídas funções e funcionamentos normais ou patológicos. Diante disso, pode-se considerar que o sangue contido em vasos e veias revela uma ontologia que parece emergir como pura teleologia, materialização pura de funções e organização. Mas como pensar os diferentes transbordos e escapes, seja do procedimento *in vivo* descrito anteriormente, seja nas considerações acerca do sangue que se verte em práticas de automutilação e que são capturadas por um discurso generificado da psicanálise, que cristaliza posições materna e paterna como instauradoras de normas e significados, contra as quais insurge-se o Anti-Édipo? Que desejos são estes e como fluem nesses diferentes corpos, que desafiam a organização? Que corpos são estes que produzem des-órgão-nização?

Vasos rompidos acidentalmente, vazamentos provocados pelas mudanças na viscosidade do sangue, práticas de automutilação que resultam em sangramentos. São relações que remetem ao “Corpo sem órgãos”, “antiprodutivas”, sem função ou objetivo para a lógica teleológica do corpo predeterminado, previsível. Trata-se de situações desarranjadas, abertas aos fluxos e intensidades, incontidas, sem aprisionamento a um sistema organizado. As analogias aqui propostas entre sistemas hidráulicos, circulação de fluidos em sistemas fisiológicos e a metáfora hidráulica da mente apontam para a cisão moderna coração/mente; emocional/racional; feminino/masculino.

## Ontologias múltiplas, fluidas, úmidas

Na tentativa de amarrar as temáticas diversas aqui recuperadas, recorro à elaboração de Annemarie Mol e John Law a respeito dos fluidos ou de uma espacialidade fluida como um acréscimo às teorias sociais que abordam fenômenos/espacos não definidos por fronteiras ou conectados em relações estáveis. A elaboração proposta em *Regions, Network and Fluids: Anaemia and Social Topology* é duplamente conveniente: primeiro porque fala de sangue e do modo como ele bagunça os valores espaciais da anatomia, mas também por propor outro tipo de distúrbio, referente à fluidez na teoria social, explorando as pressuposições tipológicas que enquadram a performance de similaridades e diferenças sociais, destacando a multiplicidade.

A imagem de fluidez para avançar frente à rigidez dos espaços e dos elementos nas redes parece profícua e, de certa forma, uma metáfora para pensar a fluidez do sangue e suas potencialidades no âmbito da produção de dispositivos de assistência circulatória. Concepção que pode encontrar reverberação na proposição de uma ontologia úmida (STEINBERG e PETERS, 2015, apud BOUCQUEY et al., 2016), que destaca a potencialidade para a reimaginação e revitalização de um mundo em movimento. Trata-se de uma perspectiva de enquadramento de um mundo de fluxos, liquidez e devir.

As abordagens teóricas aqui apresentadas têm em comum o interesse em produzir narrativas e entendimentos não-antropocêntricos, destacando a prática e a materialidade como centrais. Trazer as práticas para o primeiro plano, e não mais considerá-la como suporte dos objetos tem efeitos: a realidade se multiplica, como sugere Mol (2002). O reconhecimento de uma multiplicidade ontológica

não tem interesse em questionar se as representações da realidade são precisas, mas compreender a maneira como os objetos são performados, de modo que não há realidade anterior ao seu ordenamento por meio das práticas. É a realidade que é múltipla, e não as perspectivas e pontos de vista sobre ela(s). Desse modo, não há mais um único objeto passivo, esperando para ser visto do ponto de vista da série aparentemente interminável de perspectivas.

Tal mudança carrega consigo o potencial de uma nova política ontológica. John Law (2011) propõe que no caso das ontologias múltiplas, o real (ou reais) são efeitos de encenações, performances ou conjuntos de relações contingentes e heterogêneos. O rendimento de tal proposição para as reflexões aqui apresentadas refere-se à não redução das diferenças, permitindo reconhecer as distintas ontologias do sangue.

Meu intuito ao recuperar uma ecologia de práticas científicas e médicas foi demonstrar como, em situações específicas, o sangue é traduzido como viscosidade, mas em outras práticas ele emerge como desafio hidrodinâmico em sua relação com o coração e sua circulação por quilômetros de vasos sanguíneos. O sangue também pode emergir como emaranhado de seres (vivos) que podem aglutinar-se. Em cada uma dessas situações o sangue faz coisas distintas, entrelaçando-se a actantes também distintos, de modo que devemos olhar para as práticas laboratoriais e clínicas como produzindo sangues múltiplos (ou sangue múltiplo, no sentido que Mol dá ao termo “corpo múltiplo”). E essa não é apenas uma estratégia retórica de transformar a categoria em plural, mas reconhecer que, levando à sério a materialidade, não podemos descrevê-la como uma forma cultural, embora ela seja histórica e cultural.

Mais do que historicizar, localizar concepções tidas como culturais, é preciso desdobrar e problematizar a cultura como representação, a compreensão de substância como (apenas) metáfora. Como sugere Mol, a matéria nunca está sozinha. E a divisão não pode ser tomada como ponto de partida, muito menos como dada. Desse modo, uma nova abordagem materialista permite deslocar estruturas dualistas, permitindo a conceitualização da passagem dos fluxos da natureza e cultura, matéria e mente (BARAD, 2017). Levar à sério as abordagens não-antropocêntricas, voltadas para a prática e para a materialidade, conferindo ênfase ao multinaturalismo, à alteridade e à simetria implica enfraquecer a confiança em categorias de pensamento amplamente aceitas (HARRIS e ROBB, 2012).

Recebido em 7 de janeiro de 2020.  
Aprovado em 8 de agosto de 2020.

## Referências

- AIRES, Margarida de Melo. *Fisiologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.
- BARAD, Karen. “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria”. *Vazantes*, 1 (1): 7-34, 2017.
- BIDAUD, Eric. “Reflexões sobre a clínica dos sangramentos provocados”. In: GONZAGA, Ana Paula; WEINBERG, Cybelle (org.). *Psicanálise de Transtornos Alimentares*. São Paulo, Primavera Editorial, 2010.

BOUCQUEY, Noëlle et al. The ontological politics of marine spatial planning: Assembling the ocean and shaping the capacities of ‘community’ and ‘environment’. *Geoforum*, 75 (1): 1-11, 2016.

CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

COOLE, Diana; FROST, Samantha (orgs.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, 2010.

DAUGMAN, John. “Brain metaphor and brain theory”. In: BECHTEL, W. et al. (eds.). *Philosophy and the Neurosciences*. Oxford: Blackwell, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2012.

HARRIS, Oliver J. T.; ROBB, John. Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist*, 114 (4): 668–679, 2012.

HARAWAY, Donna. “Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: Relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”. *Horizontes Antropológicos*, 17 (35): 27-64, 2011.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres/Nova York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. *Ponto Urbe*, 2 (3.0) 2008.

INGOLD, Tim. Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno” *Ponto Urbe*, 9, 2011.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. “Technology is Society Made Durable”. In: LAW, J. (ed.). *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination. Sociological Review Monograph*, 38: 103-132, 1991.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *A Esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

LAW, John. What's wrong with a one-world world? *Distinktion: Journal of Social Theory*, 16 (1): 126-139, 2015.

- LECLERE, L. ; COPLEY R. R. ; MOMOSE, T. ; HOULISTON, E. Hydrozoan insights in animal development and evolution. *Current Opinion in Genetics and Development*, 39 (1): 157–167, 2016.
- MARINI, Marisol. *Corpos Biônicos e Órgãos Intercambiáveis: A produção de saberes e práticas sobre corações não-humanos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MARINI, Marisol. Por Uma Filosofia/antropologia Do Corpo: Materialismo Fenomenológico Ou Fenomenologia Materialista. Entrevista Com Jenny Slatman. *Revista de Antropologia*, 61 (1): 103-24, 2018.
- MARINI, Marisol. Unproductive participation and protection against germs: Technical-ritualistic practices in heart surgery. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 16 (e16604), 2019.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiae Studia*, 12 (2): 215-260, 2014.
- MARTIN, Emily. The end of the body? *American Ethnologist*, 19 (1) : 121-140, 1992.
- MARTINS, Paula Mousinho. Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, 22 (31): 469-482, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza. Notas: curso do Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOL, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- MOL, Annemarie; LAW, John. Regions, Networks and Fluids: Anemia and Social Topology. *Social Studies of Science*, 24 (4): 641-671, 1994.
- MOL, Annemarie; LAW, John. Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycemia. *Body & Society*, 10 (2-3): 43-62, 2004.
- PIGNARRE, Phillipe. *O Que é o Medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- POLLOCK, Anne. Heart Feminism. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 1 (1), 2015.
- SAYES, Edwin. Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that non-humans have agency? *Social Studies of Science*, 44 (1): 134- 149, 2014.
- SERRES, Michel. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- SILVA, Marco Aurélio Dias de. *Quem ama não adoce*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2016.
- STEINMETZ, P.; KRAUS, J.; LARROUX, C. et al. Independent evolution of striated muscles in cnidarians and bilaterians. *Nature*, 487 (1): 231–234, 2012.

# ***Jwa*: notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia**

**Ana Milena Horta<sup>1</sup>**  
**Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

**Resumo:** A partir do trabalho etnográfico realizado com o povo Iku, da Colômbia, exploro a dinâmica do sangue, *jwa*, argumentando que é necessário abordar, além dos processos da construção do corpo, as manifestações desta potência vital no território, que é o corpo da Mãe universal. O sangue circula conectando opostos, ao mesmo tempo em que é composto por forças opostas. Dessa forma, ele deve ser entendido a partir de movimentos oscilatórios e não de atributos estáticos. O sangue menstrual tem uma potência que deve ser mediada pelo *mamo*, a mulher, e potências do território.

**Palavras-chave:** sangue; Iku; corpo; território; menstruação.

<sup>1</sup> Possui graduação em antropologia pela Universidad de Los Andes, Colômbia (2003). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS (2015). Atualmente cursa o doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS.

## ***Jwa*: notes on oscillation of blood on the body and territory of Colombia's Iku**

**Abstract:** From an ethnographic work conducted with the Iku people of Colombia, I explore the dynamics of blood, *jwa*, arguing that it is necessary to approach, besides the processes of body construction, to the manifestations of that vital force in the territory, which is the body of the Universal Mother. Blood, which is made by opposite forces, circulates around connecting the opposites in the same way. This conception allows us to understand it as oscillatory movements, rather than as static attributes. Menstruation's vital force must be mediated by the *mamo*, the woman and the territory forces.

**Keywords:** blood; Iku; body; territory; menstruation.

## ***Jwa*: notas sobre la oscilación de la sangre en el cuerpo y el territorio de los Iku de Colombia**

**Resumen:** A partir de trabajo etnográfico realizado con el pueblo Iku de Colombia, exploro la dinámica de la sangre, *jwa*, argumentando que es necesario abordar, además de los procesos de construcción del cuerpo, las manifestaciones de esta potencia vital en el territorio, que es el cuerpo de la Madre universal. La sangre circula conectando opuestos a la vez que se compone de fuerzas opuestas, de manera que debe ser entendida a partir de movimientos oscilatorios y no de atributos estáticos. La sangre menstrual tiene una potencia que debe ser mediada por el *mamo*, la mujer y potencias del territorio.

**Palabras clave:** sangre; Iku; cuerpo; territorio; menstruación.

## Glossário

*A'buru*: “material” que carrega pensamentos e intenções. É entregue nos trabalhos tradicionais para alimentar e estabelecer uma relação com seres do território.

*Anugwe*: potência vital relacionada com pensamento, conhecimento, habilidade, capacidade e afetos.

*Anugwe jina*: Conjunto dos seres vitais que têm *anugwe*

*Butisinu*: ameaça causada por, e que gera derramamento de sangue, dor e pode provocar a morte.

*Chundwa*: Pai principal, Pai do conhecimento. Também é o bico nevado mais alto da SNSM, chamado pelos não indígenas de bico Colón.

*Duna*: força “positiva”. Relacionada com terras altas, sol, homem, lado direito.

*Gansigna*: força “negativa”. Potência muito poderosa que gera a vida, mas que precisa ser regulada para não virar um obstáculo que impeça ela. Relacionada com a terra, a lua, terras baixas, mulher, lado esquerdo.

*Goraba*: semente de terras quentes usada nos rituais das mulheres.

*Gunseymake*: primeira fase do ciclo vital, inclui a concepção, o parto e o ritual do *Jwa Unkusi*.

*Je*: água

*Jwa*: Sangue. Tabaco.

*Jwa Unkusi*: ritual da primeira fase do ciclo vital. Em esse ritual, são harmonizadas as relações com todos os seres do cosmos, para o ingresso do novo ser no tecido de trocas coletivas. Nesse ritual, a pessoa recebe seu nome.

*Jwa vica*: coração.

*Kankurwa*: casa cerimonial

*Kunsamu*: Conhecimentos ancestrais.

*Mamo*: Autoridade tradicional. Sabedores dos conhecimentos ancestrais.

*Mwamsama*: materialização da existência oculta da pessoa, do seu *anugwe*. Outro corpo.

*Munseymake*: Fase do ciclo vital relacionado com o desenvolvimento da semente. É o ritual da menarca.

*Sein zare*: pensamento da mãe universal. Existência potencial do cosmos.

*Tikun*: existência de um ser no pensamento da Mãe, no *Sein zare*.

*Tina*: manifestação no mundo da existência em *tikun*.

*Tutu*: mochila tecida de algodão ou fique.

O sangue, principalmente o sangue menstrual, usualmente é associado à fertilidade, à vitalidade, aos vínculos do parentesco, aos processos de construção de corpo e pessoa, e às diferenças que moldam as relações entre homens e mulheres, bem como suas atribuições na produção e reprodução (LÉVI-STRAUSS, 1981, VÍCTORA, 1991, FACHEL, 1994, BELAUNDE, 2005, ROSAS, 2019). Pretendo ressaltar que no caso do povo indígena Iku, da Serra Nevada de Santa Marta, Colômbia, a análise do sangue deve ir além dos corpos humanos e incluir sua manifestação no território, que segundo os Iku, e os outros povos indígenas da Serra Nevada, é o corpo da Mãe primigênia universal (REICHEL-DOLMATOFF, 1978, 1985, 1987, 1991; OROZCO, 1990; TAYLER, 1997; PATERNINA, 1999; OGT, 2012; ARENAS, 2016). Esse corpo-território é um tecido de

relações entre os seres do cosmos, cuja vitalidade depende da troca de potências vitais, *anugwe*, entre os seres (OGT, 2012). Uma dessas potências é o *jwa*, o sangue. Para o povo Arhuaco, o *jwa* é a materialização da mais poderosa potência vital, que existe inicialmente no plano do invisível, o *Seyn Zare*, que segundo as narrativas míticas coletadas por Mora e Villafaña (2018) é o pensamento da Mãe universal. Essa potência tem uma força positiva, *duna*, e outra negativa, *gansigna*, pelas quais o sangue pode gerar a vida, mas também destruí-la. Essa potência vital também se materializa em outros elementos do território, como a água, *je*, que é a origem da vida para os Iku (TAYLER, 1997). Os mais de 30 rios que nascem nos nevados são as veias do corpo da Mãe (MORA E VILLAFANA, 2018), sendo que eles podem levar água *duna* ou água *gansigna*. Podem alimentar os seres do território ou causar doenças (YOSOKWI, 2015).

Em outros contextos etnográficos, a capacidade do sangue de causar dano tem sido relacionada com um potencial de perigo e contaminação (DOUGLAS, [1966] 2007, LÉVI-STRAUSS, 1981), mas sua relação com a fertilidade e a reprodução faz com que o sangue relacione forças opostas, gerando uma “antinomia fundamental” entre o sangue que gera vida e o sangue da morte (HÉRITIER, 2012: 122 *apud* ROSAS, 2019: 84). No caso Iku, a coexistência dessas forças é o princípio vital da existência; é necessário um movimento contínuo de oscilação entre opostos para que a vida possa emergir. Os seres estabelecem vínculos trocando potências vitais, o que permite a vitalidade do território e deles mesmos. Essas trocas devem ser reguladas para controlar a tendência à potência negativa, que segundo meus interlocutores, é mais forte (HORTA, 2020); como já referido por Uribe (1998), a existência para os povos da Serra Nevada de Santa Marta tem uma inerente tendência ao caos.

Abordar a manifestação do sangue no território permite entrever a sua capacidade para estabelecer vínculos entre seres diferentes, tecendo o território e regulando as forças opostas que compõem tanto o sangue quanto o território. Neste trabalho discorrerei sobre essa relação do sangue com o território, em relação ao processo de *munseymake*, fase do ciclo vital Iku relacionada com a menarca. As reflexões que aqui apresento foram suscitadas na minha pesquisa de doutorado, a qual surgiu a partir de uma inquietude sobre a territorialidade indígena, que, no caso Iku, está relacionada com as práticas de construção de corpo e pessoa. Apesar de não ser parte do objetivo central de dita investigação, o sangue se revelou como uma questão importante que articula as relações entre corpos e território, que entendo como agrupamentos similares de relações vitais em escalas diferentes, interligadas e interdependentes. Este trabalho é uma primeira aproximação do papel do sangue como articulador desses agrupamentos.

Para começar, referirei algumas questões gerais sobre a Serra Nevada de Santa Marta e os Iku. Situarei minha pesquisa nesse marco e mencionarei questões teóricas e metodológicas que têm conduzido a minha análise. A seguir, vou falar do território Iku, da água e, finalmente, vou me referir ao *munseymake*.

## Os Iku, a Serra Nevada e o corpo

Os Iku, Ika ou Arhuaco constituem um dos quatro povos indígenas que moram na Serra Nevada de Santa Marta (doravante SNSM), ao norte da Colômbia, no litoral caribe. Segundo Uribe (1998), os Iku, os Kogui, os Wiwa e os Kankuamo constituem uma grande sociedade que compartilha uma origem e princípios cosmológicos, o que compõe o que eles chamam de “Lei da Mãe”, “Lei de Sé”, ou “Lei da origem”. Segundo lideranças e autoridades tradicionais indígenas, a Lei de Sé

é o pensamento da Mãe universal (*Sein zare*), que se expressa no território, e que estrutura e regula as relações entre os seres do cosmos (OGT, 2012). Os *mamos*<sup>2</sup> são as pessoas -no caso Iku, geralmente homens- que recebem um processo de socialização e educação diferenciada para interpretar, para “ler” (URIBE, 1998) a Lei de *Sé* que está plasmada no território. Os *mamos* são os sabedores, autoridades tradicionais que a partir de seus conhecimentos ancestrais, regulam as relações entre os seres do cosmos (ARENAS, 2016).

Os quatro povos têm pequenas diferenças entre si, algumas delas relacionadas com os matizes dos processos históricos da colonização da SNSM no território de cada povo (Uribe, 1998). Os quatro povos são considerados seminômades, com um padrão de mobilidade vertical que responde tanto a motivações econômicas (REICHEL-DOLMATOFF, 1985; URIBE, 1988) como cosmológicas e rituais (VILLEGAS, 1999; CAYÓN, 2003; ARENAS, 2016; HORTA, 2020). Embora cada um desses povos tenha uma língua diferente, os quatro fazem parte da família linguística chibcha. Os Iku habitam principalmente a zona sul ocidente da SNSM, e sua língua é Ikun.

A SNSM é uma das montanhas litorâneas mais altas do mundo, pois só 40 quilômetros separam as praias dos bicos nevados de mais de 5700 metros. A SNSM é a principal fonte hídrica da região, e é uma área de desenvolvimento importante para o país que atrai megaprojetos, o que tem gerado conflitos com os povos indígenas, os quais defendem seu território (RODRIGUEZ, 2014). Esses conflitos também têm motivado processos de organização política dos povos, de forma tanto independente, como conjunta. Os Iku tem mais de 100 anos interagindo com o Estado nacional<sup>3</sup>.

Em fevereiro de 2016, fui convidada pela *Confederación Indígena Tayrona CIT*, a organização indígena do povo Arhuaco ou Iku, para focar minha pesquisa de doutorado em antropologia social no conflito da ocupação do morro *Inarwa* pelo exército colombiano. O convite respondeu a relações de confiança e respeito mútuo com algumas lideranças Iku iniciadas no ano de 2011, quando comecei a trabalhar na SNSM, sobre temas de conservação e ordenamento do território<sup>4</sup>.

A CIT tinha estabelecido uma ação de Tutela<sup>5</sup> que teve como resultado a sentença da Corte Constitucional T- 005 de 2016. Nessa sentença, a Corte reconheceu que a ocupação do exército e a instalação de antenas de comunicações no *Inarwa*, tinha causado um “impacto cultural de dano imaterial”, e ordenou iniciar um processo de diálogo entre demandados e demandantes para caracterizar a afetação e concertar medidas de reparação e compensação. Minha pesquisa se desenvolveria paralela ao processo jurídico. Em um acordo, que chamamos de “apoio mútuo”, combinamos com a diretiva da CIT que minha pesquisa se focaria no “sentido cultural” do *Inarwa* e nas práticas relacionadas com ele. Na experiência da CIT, investigações acadêmicas, principalmente de pós-graduação, têm aportado recursos importantes que são considerados pelas cortes nos processos

<sup>2</sup> O Ikun, a língua dos Iku, não tem uma escrita unificada. É possível encontrar referências aos sabedores dos povos da Serra escritas como *mama*, *mamъ*, *مامو*, *mamě*, *mamo*. Usarei a palavra *mamo*, que é a mais comum nos escritos indígenas. As outras palavras em ikun estão escritas seguindo sugestões feitas pelo professor Iku Faustino Torres, a quem agradeço o apoio.

<sup>3</sup> Sobre os processos organizativos da SNSM, consultar ULLOA, 2004. Sobre as particularidades do processo organizativo Iku, consultar FRIEDE, 1963, TORRES SOLÍS, 2004.

<sup>4</sup> Nos anos 2011 e 2012, trabalhei com *Parques Nacionales Naturales de Colombia*, assessorando, entre outras áreas de conservação no Caribe, o *Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta*, para conciliar com as autoridades indígenas o ordenamento e a conservação em territórios indígenas sobrepostos com áreas de conservação ambiental. Entre os anos 2013 e 2015, trabalhei com os Kogui, para minha dissertação de mestrado em Antropologia social.

<sup>5</sup> Mecanismo especial de proteção de direitos, criado na Constituição Nacional de 1991.

jurídicos<sup>6</sup>. Com o apoio da CIT, a autorização das autoridades locais e a aprovação dos Iku em assembleia em Nabusímake, a capital do território Iku, fiz trabalho de campo durante 13 meses, distribuídos nos anos 2016, 2017 e 2018, principalmente em Nabusímake. Comecei participando em reuniões de debates sobre a sentença, com lideranças e *mamos*. Nessas reuniões, os *mamos* argumentaram que *Inarwa* estava fraco e doente, pois não tinha sido “alimentado” com os “trabalhos tradicionais” desde a ocupação do exército em 1962. Sua debilidade afetava a circulação de *anugwe*, potência vital entendida como pensamento, conhecimento e habilidade que deve circular entre os seres do cosmos para existir e permitir a existência do universo. Assim, a fraqueza de *Inarwa* afetava todo o território, o que, para os povos da SNSM, é um tecido de relações entre seres (OGT, 2012). Para os *mamos*, as relações com *Inarwa* deviam ser reestabelecidas por meio dos “trabalhos tradicionais”, trocas de elementos e substâncias, e manifestações das forças vitais, *anugwes*, que compõem as pessoas e o território (FERRO, 2012, ARENAS, 2016, HORTA, 2020). São essas relações de trocas as que “tecem” o território, relações nas quais é possível a existência comum.

Segundo os *mamos*, o *Inarwa* é um *anugwe jina*, um ser vital de pensamento e conhecimento. A vitalidade e a função de cada ser no mundo dependem do seu *anugwe*, dos conhecimentos, pensamentos e habilidades. Em *ikun*, *In* significa milho, e *rwa* é morro; *Inarwa* é o morro do milho, seu *anugwe* está relacionado com o cuidado e a regulação do milho, das sementes e dos alimentos. Para os Iku, as pessoas são milho; o milho é uma réplica das pessoas (TAYLER, 1997). Nesse sentido, o *anugwe* do *Inarwa* está relacionado com a regulação da existência, da sexualidade e das relações entre os seres do cosmos. *Inarwa* é o ser “dono” do conhecimento das etapas da existência de todo ser (HORTA, 2020). Quando entendi essa relação, comecei a indagar pelas fases do ciclo vital com as mulheres com as quais já tinha amizade. No texto da tese, foquei-me na primeira fase, o *gunsyemake*. Neste trabalho pretendo abordar o momento da menarca, o *munseymake*.

Com o intuito de responder ao desafio de entender ao *Inarwa* como um *anugwe jina*, um ser vital de pensamento, dialogo com reflexões pós-estruturalistas que fazem parte da chamada “virada ontológica”. A análise que aqui apresento continua situada nesse campo teórico. Conforme vários autores têm sugerido, por exemplo, Dos Santos e Tola (2016), a virada ontológica constitui um campo heterogêneo de enfoques diversos que questionam a universalização dos traços dominantes da racionalidade moderna eurocêntrica, que se fundamenta na separação entre natureza e cultura, e procuram reconhecer outras configurações da existência, enfatizando o caráter relacional, composto e processual da sociabilidade. Considero que, antes que modelos teóricos ou tipologias ontológicas, tratam-se de ferramentas reflexivas e teóricas que podem ajudar no entendimento de relações entre seres de mundos diversos. Nesse sentido, De la Cadena (DE LA CADENA; RISØR; FELDMAN, 2018) usa o termo “abertura ontológica” para essas reflexões teóricas que permitem abrir conceitos e ir além das limitações das dicotomias modernas derivadas do binômio natureza/cultura. Por exemplo, é possível romper a dicotomia sujeito-objeto e questionar o entendimento do território como um objeto nessa divisão e, inclusive, como outro ser em uma relação. O território, argumenta De la Cadena (2015), a partir do caso dos Andes peruanos, pode ser pensado como um evento que é construído nas relações, que parece ser o caso também da Serra Nevada de Santa Marta. Tratam-se de contextos nos

<sup>6</sup> Por exemplo, as teses de Duque Cañas (2009) y Vargas (2004), aportaram argumentos sobre o território indígena, que foram incorporados na sentença da Corte Constitucional T-849 de 2014.

quais existe uma continuidade ontológica entre seres interdependentes que se afetam e se constituem mutuamente.

É o caso dos Iku, no qual o território é definido por eles mesmos como um tecido de relações, um sistema em que fluem potências vitais, circulação da qual depende a vida no território, um ser vital composto por outros seres vitais (OGT, 2012). Quer dizer que tanto o território quanto os seres que o compõem são possíveis nas relações que estabelecem.

Por outro lado, o trabalho de Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979) chamou a atenção sobre a centralidade do corpo em vários contextos etnográficos da América do Sul. Os autores argumentaram que o entendimento do corpo, como um substrato biológico no qual são projetadas identidades e papéis sociais, não é universal. A evidência etnográfica sugeria que o corpo é uma matriz simbólica que articula questões sociais e cosmológicas. Assim, a corporalidade e os processos de construção de pessoas seriam os eixos organizadores dos universos indígenas sul-americanos. Neste contexto, é possível pensar o corpo não como algo dado, senão em constante construção, incentivada pelo intercâmbio de propriedades com outros seres do cosmos, fazendo parte de campos relacionais (SANTOS GRANERO, 2012). Alguns autores que trabalharam neste campo de análise, são Taylor (1996), McCallum (1998), Belaunde (2005), Vilaça (2005) e Tola (2012), entre outros.

No caso Iku, os corpos têm uma estrutura que é replicada na casa cerimonial, a *Kankurwa*, nas montanhas, na Serra, e no cosmos, estabelecendo uma “cadeia de relações” entre diferentes níveis que se contêm mutuamente (REICHEL-DOLMATOFF, 1975, 1978, 1985, 1987, 1991; OROZCO, 1990; PATERNINA, 1999; TAYLER, 1997; URIBE, 1998; CAYÓN, 2003; ARENAS, 2016). Trata-se de uma estrutura atravessada por uma divisão horizontal que separa a parte superior, relacionada com a potência *duna* “positiva”, da parte inferior, relacionada com a potência *gansigna*, “negativa”. O mais importante é que cada um destes níveis (corpo, *kankurwa*, serra, cosmos) é entendido como um útero que contém os conhecimentos e princípios vitais que geram a existência; é nesse sentido potencial que cada nível contém tudo o que existe no mundo. Nessa lógica, é razoável pensar que o corpo, a serra e o cosmos têm relações fractais, ou integrais (WAGNER, 1991), nas quais não é possível estabelecer limites entre cada uma das entidades relacionadas, pois se gestam e se compõem entre si. Seriam segmentos de uma estrutura que pode se replicar ao infinito, respondendo assim ao princípio de autossimilaridade dos fractais (BRAUN, 2003). Cada entidade mencionada poderia ser pensada como um agrupamento de relações vitais em escalas diferentes, mas interligadas. Importante salientar que a estrutura que é replicada, vincula forças opostas: *duna* e *gansigna*, assim sendo, o padrão autossimilar não implica homogeneidade, dado que refere uma unidade múltipla (HORTA, 2020).

## A dualidade da existência

A Lei de Sé ou Lei da Origem, não é um agrupamento de normas e regras. A Lei de Sé refere-se ao pensamento da Mãe universal, o *Sein Zare*, como potencial de existência, conforme me foi dito pelo antropólogo e professor Iku, Faustino Torres. A Lei de Sé faz alusão aos princípios cosmológicos que explicam a origem do universo, e a regulação dos seres existentes. Está relacionada com os conhecimentos ancestrais, *kunsamu*, que permitem “ler” no território a Lei de Sé. Nenhum *mamo* pode aceder à totalidade do *Sein zare*, ou da Lei de Sé. Cada *mamo* tem conhecimentos específicos, conforme sua própria experiência, que aportam

para o entendimento da complexidade (TAYLER, 1997); é por isso que as decisões são tomadas por grupos de *mamos* que trazem seus conhecimentos, o que implica uma atualização epistemológica constante (ARENAS, 2016).

Embora, em princípio, os *kunsamu* sejam conhecimentos especializados dos *mamos*, as relações com os seres do cosmos fazem parte da experiência cotidiana com o território; por conseguinte, e como me foi dito por Jeremias Torres, reconhecido líder Iku, todas as pessoas têm algo de *mamos*. A lei de *Sé* e os *Kunsamu*, até certo ponto, são conhecimentos compartilhados que estruturam as diversas práticas das pessoas. É importante salientar que a Lei de *Sé*, não é estática, pois os princípios cosmológicos são atualizados nas dinâmicas de relacionamento (HORTA, 2014, 2020). Como foi referido por Sahlins (1997), as questões cosmológicas podem se relacionar com os contextos pragmáticos atualizando os sentidos tradicionais.

Segundo as narrativas da origem, tudo o que existe, já existia como gente, mas sem forma, na escuridão do *Sein Zare* o pensamento da Mãe. O termo *Sein Zare*, vem de *Sey*, que se refere à escuridão, a cor preta, a potência *gansigna* que tem a força para gerar vida. O universo foi gerado com a ajuda de pais e mães ancestrais, criados pela Mãe universal, sendo que os primeiros foram *Serankwa* e *Seynekun*, responsáveis pela materialização do universo. Conforme as narrativas, míticas coletadas por Mora y Villafaña (2018):

La unión de Serankwa e Seynekun, de lo masculino y lo femenino, de lo positivo y lo negativo, del día y la noche, del sol y de la luna, dio origen a todas las autoridades espirituales que gobiernan el mundo material. (MORA e VILLAFAÑA, 2018: 38)

Assim, a relação dos opostos gerou a vida. Reichel-Dolmatoff (1991) notou em suas pesquisas entre 1946 e 1966, que o universo dos Iku é estruturado a partir de forças opostas. Desde a origem do universo, possível pela união entre o feminino e o masculino, se desprendem as potências *duna* e *gansigna*, traduzidas como “positiva” e “negativa”, as quais estruturam uma série de opostos tais como sol/lua, acima/abaixo, frio/quente, esquerda/direita etc. Essas potências, no caso Iku, estabelecem uma relação de complementariedade e continuidade. Ao falar de potência, refiro-me a uma força que é capaz de gerar algo, de produzir um efeito. A tradução que os mesmos Iku fazem das potências *duna* e *gansigna* como “positivo” e “negativo”, é problemática, porque nos situa em categorias de valor absolutas e excludentes, que se afastam do sentido complementar que elas têm no universo Iku. Assim, Jeremias Torres, me explicou que nada é absolutamente *gansigna* nem absolutamente *duna*. Tudo está composto por uma parte *duna* e outra *gansigna* que, ao ser abordadas de perto, apresentarão a mesma bifurcação. Quer dizer que é um padrão dual, que é repetido em diferente escala, à maneira de um fractal que replica-se ao infinito. Segundo Jeremias, o feminino se relaciona com a força *gansigna*, a lua, a terra, as partes baixas do território, e a parte baixa do corpo, espaços relacionados por sua vez, com o calor e a potência sexual. Isso não quer dizer que essas cadeias de relações sejam “negativas”, no sentido de “ruins”. Trata-se de forças muito poderosas que devem ser reguladas, já que se comandar o movimento da existência, podem virar um obstáculo para ela. A sexualidade, por exemplo, é a força da que depende a existência, mas se a semente vital é dispersada sem controle, pode fertilizar forças negativas. Segundo Reichel-Dolmatoff, grande parte das práticas dos povos da SNSM, têm a ver com a regulação da sexualidade (1947, 1985, 1991). Ángel e Emilio Izquierdo, filhos do mamó Gregorio Izquierdo, me comentaram que o *duna* e o *gansigna*, fazem parte da unidade, mas o *gansigna* deve ser regulado para que sua força apoie o movimento para cima, para o *duna*, respondendo ao ideal dos Iku que é avançar em

direção a *Chundwa*, o pai do conhecimento, como explica Tayler (1997). Caso contrário, a existência mesma estará em risco. No mundo escuro, relacionado com a origem, o pensamento da Mãe, é onde surge a possibilidade de existência, mas sendo levada para a luz, para cima. Assim, a regulação da força *gansigna* é realizada por médio do vínculo com seu oposto complementar, vínculo que permite a circulação de potências vitais, e a construção do tecido vital que é o território.

Os seres que compõem o território, devem se relacionar com seus opostos complementares, por exemplo, terras altas com as terras baixas, homem com mulher, etc. Os vínculos entre os seres se estabelecem através de trocas de elementos que materializam potências vitais, que são entendidas como alimentos ou *a'burus*. Esses elementos podem ser comida, conhecimentos, palavras, sentimentos, etc. As trocas devem ser recíprocas e podem acontecer de várias formas: pelos ciclos da natureza, por exemplo, pela água dos nevados que desce pelas lagoas e rios até chegar no mar e, a partir daí, volta nas nuvens e na chuva nas partes altas. Também acontecem nos intercâmbios recíprocos cotidianos, conhecidos como *makruma*, trocas que ocorrem nas visitas, nos cumprimentos, nas conversas, nas quais circula o que cada pessoa pode produzir, a sua própria vitalidade (FERRO, 2012). As conexões também são feitas pelos “trabalhos tradicionais”, nos quais se faz um intercâmbio de *anugwe*, dando a cada ser o que ele precisa, seu complemento. Os “trabalhos tradicionais” também são chamados de “pagamentos”, pois são uma retribuição aos “donos” pelo usufruto da sua criação, sendo sempre uma questão de mão dupla. Nos processos de trocas, os seres do cosmos são afetados e construídos. O fundamento da existência Iku é a interdependência, para existir é preciso estabelecer relações recíprocas, intercambiar sustento, *anugwe* (ARENAS, 2016; HORTA, 2020). Porém, as relações entre os seres do cosmos propendem ao caos, e podem ser perigosas, é por isso que devem ser mediadas pelos *mamos*, no sentido de Latour (2012). Isso quer dizer que os *mamos* intervêm nas trocas com seus próprios *anugwes*, a fim de equilibrar o *a'buru* entregue e a relação estabelecida na transação, sendo que eles também são afetados pelas forças reguladas.

O *anugwe*, como já foi dito, é potência vital relacionada com conhecimentos, habilidades e pensamentos. O *anugwe* é construído e corporificado nas relações com os seres do cosmos, nos trabalhos tradicionais, nos processos específicos de educação dos *mamos*, nos rituais do ciclo vital, e na experiência do território, a partir das relações estabelecidas com os donos dos conhecimentos e pensamentos, mediados pelos *mamos*. O *anugwe* é alimento, pois é uma potência vital que é corporizada, sustentando o corpo. Assim, a existência da pessoa é construída nas relações que estabelece com outros seres. Nesse sentido é possível estabelecer um vínculo com as reflexões de M. Strathern sobre a noção de pessoa na Melanésia. Segundo Strathern (2006), desde a tradição britânica na antropologia, a noção de pessoa está relacionada com a noção de “indivíduo”, como unidade fechada e irreduzível da sociedade, cujas relações são secundárias, no sentido que são exterioridades. Strathern questiona a universalidade dessa noção, notando que na Melanésia, as pessoas são entidades abertas, atravessadas e constituídas internamente pelas relações que estabelecem. Nesse sentido, as pessoas não seriam “indivíduos”, mas seres “divíduos”, termo que toma de Marriot (1976 *apud* STRATHERN, 2006) para referir seres que poderiam se dividir nas relações que os compõem. Entendendo as pessoas como seres compostos, Strathern traz uma noção de pessoa que articula o singular e o plural como categorias não excludentes. No caso dos Iku, as trocas recíprocas de *anugwe* como o *makruma* e os trabalhos

tradicionais, os seres recebem e entregam potências vitais que são incorporados na própria existência, construindo corpos e pessoas (ARENAS, 2016), como também constroem o território, tecido vital que é possível graças à circulação de *anugwe*.

O sangue é uma manifestação do *anugwe* dos seres. Conforme foi mencionado no início, o sangue é potência que gera a vida. Relacionada com a fertilidade, essa potência manifesta-se no corpo-território em outras substâncias ou elementos, tais como a água. Entendo que trata-se de uma mesma potência vital, que tem diferentes manifestações no mundo, como sugeriu também Arenas (2016). O professor Iku Faustino Torres, me explicou que a existência de todos os seres do cosmos tem dois planos: o *tikun*, usualmente traduzido como “em espírito” ou “em pensamento”, é a existência em *Sein zare*. A vitalidade dos seres depende desse plano, no qual encontra-se o *anugwe*, a potência vital de cada ser. O *Anugwe* é pensamento, a partir do qual os seres afetam e são afetados por outros seres. Tudo o que tem vida, tem *anugwe*, que está relacionado com sua função no mundo. Essa potência vital se materializa em objetos ou elementos do corpo e do território. Assim, o sangue, *jwa*, é uma das “materializações” do *anugwe* da pessoa. O mesmo princípio vital, estaria manifestado na água, sendo o sangue do território. Com isso, teríamos o outro plano, o estado chamado de *tina*, que é a manifestação da existência usualmente traduzida como “material”. As traduções dos termos *tikun* como espiritual, e *tina* como material, aludem à dicotomia material/imaterial como opostos excludentes, que não é o caso no universo Iku. Faustino, e alguns mamos, mencionaram que tudo o que existe no mundo, é uma semente em *tikum* que vem a se manifestar em *tina*. Ou seja, *tina* existe porque existe em *tikum*. *Tina* e *tikum* referem uma correlação vital, de interdependência, um princípio de continuidade e unidade ontológica. Arenas (2016) traduz *tikum* como invisível e *tina* como visível, mas esses termos, não conseguem manifestar a correlação vital que estou assinalando aqui. Dada a limitação da tradução, continuarei usando as categorias nativas.

Assim sendo, os *anugwe* tem manifestações *tina*, que podem ser múltiplas. Os *anugwe* podem se manifestar tanto em substâncias no corpo, como em elementos ou substâncias do corpo-território, sendo que, como já foi dito, o corpo e o território são escalas diferentes, vinculadas, de agrupamentos de relaciones, entre as quais circulam potências vitais. O sangue e a água, são manifestações do *anugwe* que gera vida. Do mesmo modo, os *anugwe* que podem regular a força *gansigna* do sangue, tem manifestações no território, em elementos ou objetos que são usados nos trabalhos tradicionais. Assim, nos rituais, a pessoa recebe um objeto que materializa a capacidade/pensamento ou conhecimento recebido. Os objetos, assim como no caso dos Mbya Guarani (BAPTISTA DA SILVA, 2013), incorporam potências, conhecimentos, e materializam as relações estabelecidas, configurando ao ser, e às redes a que este pertence. Para os Iku, esses objetos constituem o *m̃r̃msama* da pessoa, o que tem sido interpretado como um “diploma” que certifica que a pessoa tem esse *anugwe* (ARENAS, 2016). Porém, Faustino Torres tem me dito que se trata da materialização da existência invisível ou oculta, *m̃r̃m*, da pessoa. Nesse sentido, é um outro corpo, um *alter ego*. É a incorporação de *anugwe*, que modifica a existência, a função no mundo, as potências que constroem a pessoa. Vou retomar o *m̃r̃msama* posteriormente.

A partir de vários contextos etnográficos na Amazônia, Belaunde (2005: 38) observa que é comum que “el pensamiento se hace cuerpo en la sangre”, veiculando conhecimentos, emoções e afetos, questionando a dualidade cartesiana que

separa corpo e mente. No caso Iku, o pensamento se corporifica também em elementos do corpo-território, que vão compor o *murumsama* da pessoa, seu outro corpo.

## O sangue do corpo da Mãe universal

Segundo Tayler, para os Iku, a vida surge da água (1997). O *anugwe* primordial da água é chamado de *anugwe anisi*, e faz referência a sua pureza. Esse *anugwe* está nas lagoas dos nevados. Sua força deve estar presente nos partos para que a vida possa fluir, segundo foi falado por *mamo* Vicencio. A água (*je*) deve circular para levar alimento, pensamento, e limpar aos seres que compõem o tecido vital. Desde as lagoas dos nevados, os rios descem nas montanhas e morros até chegar no mar. Depois a água retorna às montanhas, e se limpa para descer de novo, conectando as partes altas com as partes baixas. Os rios percorrem o território e conectam aos seres que o compõem. A mãe dessas águas é *Naboba*, que também é a mãe do tecido (TAYLER, 1997), pois a água, tece relações entre seres. Foi por isso que nós profissionais que estávamos articulados ao processo do *Inarwa*, fizemos um “trabalho tradicional” que incluiu depositar nossas intenções e compromisso em algodões que entregamos ao *mamo*, e mergulhar no rio Ariguani, que nasce no *Inarwa*, para nos conectar com sua força. Como observa Stengers (2008), conectar é reconhecer a existência do outro.

As lagoas são mães, e a água é relacionada com a força *gansigna*, elas surgem nas terras altas, na parte *duna* do território, no frio. Existem águas positivas, *je duna*, são as águas que correm, que estão saudáveis e levam alimento. A chuva *jewvi*, pode ser positiva, se não é muito forte e não prejudicar os cultivos. As águas *gansigna* não são prejudiciais *per se*. O *mamo* David Villafaña, narra no documentário *Naboba. Visión ancestral del agua del pueblo Arhuaco* (YOSOKWI, 2015), que as águas *gansigna*, “negativas”, afugentam as doenças, por meio do banho do corpo, pois levam a sujeira junto. Essas águas não podem ser bebidas, nesse caso, podem sim fazer dano. A mediação do *mamo* é seu *anugwe*, é importante para que essas águas possam limpar os corpos. Da mesma forma, o *anguwe* do *mamo* deve ser forte, adverte *mamo* David, caso contrário, ele será afetado negativamente pela água. A água do mar, conforme contou-me *mamo* Miguel é a união da potência sexual masculina e feminina, é por isso que a vida vem do mar. Tudo o que existe no mundo, existe também no corpo: “temos a lei no corpo”, falou para mim *Mamo* Miguel.

A vitalidade do corpo-território da SNSM, depende da circulação contínua e fluida das diferentes águas, sendo que o represamento implica doença. As águas devem percorrer o corpo-território, conectando-o, cumprindo sua função e regulando suas forças. A interdependência dos seres, e a integralidade da SNSM, construída na fluidez de potências vitais, têm sido argumentos centrais dos povos indígenas na defesa da SNSM contra megaprojetos como represas e portos, que afetam a circulação no tecido vital (ZHIGONESH, 2011; RODRIGUEZ, 2014; HORTA, 2015)

## O Munseymake

A vida tem quatro fases, nas quais o ser troca com outros seres do cosmos potências vitais, fluidos e *anugwe*, correspondentes com cada fase. É assim que se estabelecem as redes de afetação e construção de corpos e pessoas neste cole-

tivo (LATOURE, 2007), *anugwe jina*, formado por seres humanos e extra-humanos. Usualmente se diz que a primeira etapa da vida é o *Gunseymake*, que inclui a concepção, o nascimento e o ritual de entrega do nome. Mas, para algumas pessoas, a vida começa com o cuidado do *jwa* feminino para a reprodução. Vou me referir a algumas questões do ritual dessa etapa da vida das mulheres, o *munseymake*.

A menstruação das mulheres da SNSM não tem sido muito comentada na etnologia indígena. Reichel-Dolmatoff (1985) faz algumas referências à menarca, no marco dos ciclos de vida dos Kogui. Menciona que o sangue é recolhido e entregue a *Heisei*, entidade da morte para os Kogui. Segundo o autor (1985: 197), a vida das meninas continua sem mudanças e sem aprendizado nenhum. Possivelmente essa afirmação corresponde à centralidade das atividades dos *mamos* e dos homens para o trabalho do Reichel-Dolmatoff, bem como sua pouca proximidade com as atividades femininas. Sobre os Iku, Reichel-Dolmatoff menciona que o sangue da menarca deve ser recolhido e entregue como oferenda aos que ele chama de “deuses”. O autor traz o testemunho de uma mulher que não recolheu seu primeiro sangue, o que para ela foi a causa das mortes de três filhos nos partos (1991: 68). Em suma, o que refere Reichel-Dolmatoff a respeito do sangue menstrual é sua relação com a morte. Por sua parte, Arenas (2016) comenta algumas questões gerais do ritual da primeira menstruação, o “banho” feminino e a importância do sangue como potência vital, estabelecendo bases relevantes para aprofundar as características e capacidades do *jwa*.

A etapa da primeira menstruação nas meninas é chamada de *Munseymake*. Segundo o professor Faustino, *Mun* significa doce, que é atraente, mas também aquilo que é muito perigoso, pois pode “manchar”. *Seymake*, por sua vez, se refere à inocência, que ainda não teve relações sexuais. Quer dizer que é a etapa em que a mulher tem o seu corpo tanto a potência para dar vida como para destruí-la, em estado puro, em virtude da ausência de contato sexual e das potências que ele implica. A potência vital é composta por duas forças que devem ser equilibradas. Para explicar essa fase, o professor Faustino diz que é como uma flor que se abre, linda, atraente, cheirosa, mas muito perigosa. O sangue menstrual tem a força *duna* e a força *gansigna*. As mulheres menstruadas levam essas potências no corpo e, por isso, não devem entrar nas hortas, pois podem murchar as plantas. O potencial *gansigna* deve ser limpo e equilibrado, mas não pode ser eliminado, pois a vida é gerada no equilíbrio dessas duas forças complementares.

Para esse equilíbrio, é realizado o ritual do “banho da menstruação”, que inclui 9 dias de isolamento antes do banho. A menina, nas suas primeiras quatro menstruações, precisa ficar isolada, sem tomar banho, sem pegar sol e sem conversar com homens. Em alguns casos, o isolamento e o banho são feitos só na primeira menstruação. A menina só deve conversar com as mulheres da sua família, fiar algodão, tecer mochila, chamada de *tutu*<sup>7</sup> e cultivar pensamentos positivos sobre a vida que vai experimentar como mulher. Foi assim na experiência de Seykúmake<sup>8</sup>, uma amiga Iku de 38 anos que cresceu em um assentamento perto de Nabusímake. Ela lembra que teve que ficar com as mesmas roupas durante esses dias e que foi muito difícil para ela ter pensamentos positivos, pois não se sentia confortável. Por isso, quando sua filha teve seu “banho de menstruação”, Seykúmake pediu permissão do *mamo* para que a filha trocasse as roupas, que deviam ser lavadas longe do rio.

<sup>7</sup> Tecer mochila é uma atividade exclusiva das mulheres. A mochila iku ou arhuaca tem relação com a origem cosmológica, como será comentado mais adiante. A mochila se tornou um artesanato reconhecido e valorizado no território nacional. Ver por exemplo: <https://www.lamochilaarhuaca.com>.

<sup>8</sup> *Seykúmake* é o nome que ela escolheu para ser nomeada nos meus trabalhos. Ela prefere resguardar sua identidade.

Durante esses dias, é preciso manter uma dieta sem sal e, em alguns casos, há outras restrições: por exemplo, na experiência de Plácida, se a menina quer cuidar e criar animais, deve evitar comer carne nesses dias para que os animais não fiquem magoados e não fujam dela. As restrições do sal e dos raios de sol estão relacionadas com as potências *tikun* desses elementos concernentes à fertilidade: os raios de sol são a potência que fertiliza a terra, enquanto o sal possui a potência fertilizadora do sêmen, presente também na água do mar. A menina terá de evitar elementos com potências fortes que possam entrar em conflito com a força de afetação que traz o sangue, que é inerente à capacidade de “manchar”, impregnar de cor, sendo que as cores implicam forças e capacidades, como argumentarei posteriormente.

A menina, com ajuda de um *mamo*, precisa aprender como equilibrar essa força, para evitar que ela afete negativamente aos seres que entrem em contato com a menina. O conceito de *butisinu* é central nesse momento da vida. O *butisinu*, conforme me explicaram *mamo* Tobias Torres, *mamo* Miguel Niño e o professor Faustino, é uma força violenta que pode ser, ao mesmo tempo causa e consequência de derramamento de sangue, agressão, dor e morte. O *butisinu* está presente nas mortes violentas ou quando os morros, *mamos* poderosos, são destruídos, por exemplo, pela mineração. Essas situações que violentam o corpo-território da Mãe universal geram morte, doenças e acidentes violentos no território. Quando uma mulher está menstruada, ela leva no seu corpo essa potência do *butisinu*, que pode causar ou intensificar uma situação de violência. Por exemplo, se alguém é mordido por uma cobra e a mulher se aproximar para olhar, a situação da vítima poderia piorar até morrer. A força negativa do sangue afeta o *anugwe* dos seres que entram em contato com a mulher menstruada, ficando vulneráveis frente ao *butisinu*. É por isso que as mulheres menstruadas não devem entrar nas hortas, nem ter relações sexuais. O *butisinu* é o potencial perigoso do sangue da menstruação, do parto e da morte. As restrições do sal, dos raios do sol e das relações sexuais, já mencionadas, sendo forças da fertilidade, podem fecundar ou fortalecer à energia dominante, que no momento da menstruação, é o *butisinu*. Essas restrições, salvo à relacionada aos raios do sol, devem ser cumpridas também quando uma pessoa está doente ou quando tem alguma ameaça ou conflito no território. As potências relacionadas com a fertilidade afetam os corpos e o corpo-território como segmentos de um mesmo tecido vital.

Segundo as narrativas míticas, *Serankwa* pegou um fio desde *Chundwa* e a partir dele, começou a tecer movendo o fio em uma espiral que desce conectando os morros, lagoas e pedras, pais e mães mais antigos e poderosos. Assim formou-se a SNSM, o corpo da Mãe universal (REICHEL-DOLMATOFF, 1978; OROZCO, 1990; GIRALDO JARAMILLO, 2010; MORA e VILLAFANA, 2018). O tecido da mochila recria essa espiral geradora de vida, mas no sentido contrário, de baixo para cima. A mochila é um útero que guarda os pensamentos das mulheres quando tecem (REICHEL-DOLMATOFF, 1985; TAYLER, 1997). Quando as meninas aprendem a tecer, só podem tecer nas cores branca e amarela. Quando menstruam, isto é, quando “mancham”, elas podem começar a usar outras cores entendidas como mais fortes e perigosas, como vermelho, roxo, preto, verde etc. As cores estão relacionadas com potências e capacidades. Seykuinduva, uma menina de 12 anos, contou uma versão resumida da história da fertilidade da terra para mim:

Quando todo era oscuro, la Madre tenía cuatro hijas: una blanca, otra amarilla, otra roja y otra negra. *Serankwa* pidió una de las hijas. Se casó con la blanca y crearon la tierra blanca. *Serankwa* plantó maíz en ella, pero no creció. *Serankwa* volvió con la madre y pidió otra hija. Se llevó a la amarilla, crearon la tierra amarilla, pero nada creció en ella. Los mismo pasó con la hija roja, que también fue infértil. *Serankwa*

volvió y pidió a la hija negra, que no se la querían entregar, pero se la llevó y crearon la tierra negra. Ahí sembró maíz y esta vez sí creció. Así crearon a *Seynekun*, la madre de la tierra fértil.

Tudo o que existe passa por ciclos de quatro etapas para se concretizar. A vida tem quatro etapas, a fertilidade da terra e do sangue menstrual também. É por isso que alguns *mamos* recomendam que o processo de limpeza seja feito nas quatro primeiras menstruações. Para outros *mamos*, é suficiente limpar as quatro etapas na primeira menstruação. Conforme me explicou *Seykúmake*, as etapas e cores da criação da terra são as mesmas etapas e cores dos fluidos corporais na menstruação, sendo que cada cor carrega potências diferentes, que devem ser recolhidas e guardadas no primeiro ciclo menstrual, quando são mais fortes. Os primeiros fluidos, relacionados com as cores branca e amarela, são forças *duna* positivas, que têm o potencial de gerar vida, mas ainda não têm esta capacidade. É por isso que as meninas aprendem a tecer usando só essas cores, a saber, as cores que têm nos seus corpos. Com a menstruação vem as cores vermelha e preta, forças *gansigna*, capazes de causar *butisinu*, mas que também têm o poder da fertilidade. O sangue menstrual tem todas as cores, todas as potências do universo.

Durante os nove dias de isolamento da menina durante sua primeira menstruação, ela prepara os “materiais” ou *a’burus* para o trabalho tradicional, ou seja, os elementos que vai oferecer de alimento para os seres do cosmos, bem como os elementos que vão fazer parte de seu *murumsama*, seu outro corpo, uma das manifestações em *tina* de sua existência em *tikun*. Para isso, conforme me foi dito por minhas interlocutoras, a menina fia algodão de diferentes cores, tingido por homens<sup>9</sup>, e recolhe em algodão selvagem seus pensamentos, segundo indicações do mamo, e um pouco dos seus fluidos. Esses “materiais” são mediados pelo *anugwe* do *mamo*, que pode regular o potencial *butisinu* do sangue e fortalecer sua capacidade de gerar vida. O *mamo* sabe como atualizar a criação do universo para que todos os seres, na ordem em que foram criados, sejam limpos e alimentados pela menina, aceitando sua nova condição como mulher “que mancha”. Essa nova condição pressupõe a nova responsabilidade e a capacidade de ter relações sexuais, juntar-se com outro sangue e gerar vida. O reconhecimento do novo status da menina, por parte dos seres do cosmos, implica harmonia, no sentido que a ordem cosmológica é atualizada a partir de sua nova função, do seu *anugwe* atualizado, e da nova configuração de seu corpo, que ganhou o equilíbrio recebendo *anugwe* e alimentando com ele aos seres primigênicos.

Os algodões com sangue e fluidos anteriores, depois de serem mediados pelo *mamo*, são repartidos. Um pouco deles será entregue a algum ser do território que precise ser alimentado pela força dessa menina. Outra parte ficará com o *mamo* e outra com a menina, sendo que essa é a mais forte proteção e fonte de defesa contra doenças e qualquer tipo de ameaça. A força da menina é incorporada pelo *mamo*, que é fortalecido pela potência desse sangue e pode utilizar essa força para se proteger e curar aos seres do território. A menina recebe uma nova capacidade e em troca, entrega seu sangue limpo e mediado pelo *mamo*, estabelecendo uma consubstancialidade entre ela, o *mamo* e o corpo-território. Como já foi dito, a substância carrega *anugwe*, que depois do rito é alimento, proteção e cura que circula entre alguns corpos. *Seykúmake*, descreve assim a força do seu primeiro sangue menstrual:

<sup>9</sup> Conforme me foi explicado, como as mulheres já mancham, tingem com seus corpos, essa capacidade deve ser equilibrada, motivo pelo qual tingir o algodão é uma atividade masculina.

(...) eso es una defensa propia que uno tiene en su mismo cuerpo, eso es para uno. Es un tesoro que te atranca inmediatamente cualquier problema: te vayan a matar, a secuestrar. O un familiar que esté en peligro de muerte, lo que fuese, ¿no? ese te ayuda a salvar, uno le puede ayudar a otra persona también.

Nesse sentido, o potencial *butisinu* do sangue é regulado e são fortalecidas as capacidades de gerar vida e curar, intensificando os valores benéficos do sangue. Mesmo assim, o potencial *butisinu* não desaparece, pois é parte constitutiva do sangue menstrual. A relação do sangue menstrual com a morte, referida por Reichel-Dolmatoff, não é de causa, visto que é uma força que oscila entre a vida e a morte. Tanto o *butisinu* como a capacidade de gerar vida não são estados ou atributos fixos do sangue menstrual, são capacidades potenciais que podem ser reguladas, graças à mediação do *mamo*, aos pensamentos e aos conhecimentos da mulher. O *anugwe* da mulher é corporificado tanto nas suas próprias substâncias como nos elementos do corpo-território usados no ritual, que compõem o *m̄r̄msama* feminino.

Os algodões com sangue que ficam com a menina fazem parte do seu *m̄r̄msama*. Alguns dos objetos que ela recebeu no ritual do *jwa ɲnkɯsi*, são modificados no *munseymake*, pois sua existência e sua função no mundo mudam. Seu *jwa* já tem todas as cores, tem a capacidade de engendrar, tem as potências para se defender e os conhecimentos para se comportar e não gerar *butisinu*. Segundo Seykúmake, a semente de terras quentes chamada *goraba*, que ela tinha recebido, passaria a ser envolvida completamente nos fios de algodão tingidos de folhas e raízes das terras altas e frias, cores relacionados com potências *duna*, como *chana* (amarelo), *urɲ* (roxo claro) e *kuguinɲ* (vermelho claro). A menina também recebe uma concha de mar chamada *m̄churɲ*. Quando tiver relações sexuais, esses objetos serão modificados novamente: a semente terá um pequeno buraco no centro, que será atravessado pelos fios de cores, tecendo e envolvendo a semente. Seu *m̄churɲ* será trocado por outro que esteja mais aberto. Importante salientar que a semente e a concha provêm das partes baixas do corpo-território, relacionadas com a fertilidade e a potência *gansigna*. Assim como nos objetos do *m̄r̄msama*, o outro corpo composto por objetos do corpo-território que materializam pensamentos e potência, a força *gansigna* é regulada, uma vez que é conectada com objetos que carregam forças *duna*. A mediação do *mamo* é central, pois a agência dos objetos não parece ser um atributo fixo, mas, sim, uma capacidade potencial que é ativada no campo relacional entre o *mamo* e seu *anugwe*, os objetos, o sangue, a mulher e seu *anugwe*.

A última parte do *Munseymake* é o banho. No final dos nove dias de isolamento, depois de ter acumulado os fluidos no seu corpo e neles, suas potências vitais, a menina vai com o *mamo* em uma pedra indicada por ele para lavar seu corpo e suas roupas. A água que vai lavar seu corpo é trazida por sua família de um manancial indicado pelo *mamo*, especificamente para essa menina. O *mamo* joga a água *je duna* nela, e depois vai embora para que ela termine de lavar seu corpo e suas roupas. É muito importante que o sangue menstrual nunca toque a água dos rios, pois sua força seria dispersada sem controle no território. Contrariamente às outras manifestações da potência do sangue, o sangue menstrual tem uma circulação restrita. No *munseymake* se estabelece um vínculo entre a menina, o *mamo*, e o território, entre os que circula *anugwe*, conhecimento/pensamento. O *munseymake* não tem um momento de coletividade que têm outros rituais como o *jwa ɲnkɯsi*, no qual é evidente o potencial do sangue para interligar seres.

No ritual do *jwa ɲnkɯsi*, que é feito alguns meses depois do parto, o *mamo* tem que consultar no pensamento da Mãe universal o nome do bebê, segundo sua

função no mundo. Os pais e o *mamo*, após terem realizado trabalhos tradicionais ao longo de uma semana, fazem uma cerimônia convidando aos amigos e familiares. Todos têm que oferecer alimento espiritual, sendo que assim se estabelece a rede de trocas de potências vitais do coletivo, na qual ingressa o novo ser. Em uma determinada parte do ritual, os convidados recebem tabaco, também chamado de *jwa*. *Jwa* significa sangue, mas como já mencionou Arenas (2016: 351), e conforme minha experiência, os Iku não afirmariam que o tabaco é sangue. Arenas conclui que sangue e tabaco são diferentes manifestações que partem de um mesmo princípio vital. Concordo com Arenas e também gostaria de acrescentar que a força desse princípio vital em *tikun*, manifestado em *tina* no tabaco e no sangue, é o movimento que se faz possível ao estabelecer vínculos entre seres, o que se manifesta com o uso do tabaco *jwa* no *jwa unkuṣi*. Angel Izquierdo, filho de um *mamo*, me convidou para participar de um *jwa unkuṣi*. Como convidados, recebemos tabaco branco, que devíamos colocar no peito do lado direito; e tabaco vermelho, que devíamos colocar no peito, do lado esquerdo. No final da cerimônia, entregamos esse tabaco para o *mamo* e os pais, que levaram esse e todos os materiais trabalhados para alimentar algum ser do cosmos, definido pelo *mamo*. A esse respeito, Angel me explicou que, em um primeiro nível, o tabaco é para que o novo ser não sinta pressão no peito quando subir uma montanha. Em um outro nível, é uma forma de materializar o fato de que se faz parte de uma mesma rede, na qual circulam *anugwes*, alimentos e potências vitais, dentre as quais encontra-se o *jwa*, o sangue, o tabaco. Vale a pena ressaltar que os dois tipos de tabaco, entregues às pessoas, devem ser colocados em cada lado do corpo, ecoando os princípios duplos, opostos, que compõem e dinamizam o mundo Iku, esquerda/direita, branco/vermelho, *duna/gansigna*, respectivamente. A tradução literal do *jwa unkuṣi*, segundo me foi explicado por Jeremias Torres, é “encher de sangue ao novo ser”. Acredito que essa vitalidade, entregue para o novo ser, é a fluidez do *anugwe*, pensamento e conhecimento, em uma rede composta por seres diversos. Como foi mencionado por Belaunde (2005), é um traço comum em vários contextos etnográficos que o sangue seja pensamento corporificado que deve circular entre as pessoas para manter sua vitalidade.

Por sua parte, as águas dos rios, como o sangue do corpo da Mãe universal, percorrem o território vinculando as partes altas com as partes baixas, como indiquei anteriormente. No corpo, como no corpo-território, o sangue deve circular conectando opostos. Quando desce, vai entregando alimento e limpando; antes de subir, deve se limpar para não levar forças quentes para cima. Essa regulação, segundo Mamo Miguel, é feita pelo coração *jwa vica*, indicando que é a mesma função de limpeza e regulação que cumpre a SNSM no mundo. É por isso que a Serra é conhecida como o “coração do mundo”, dando conta mais uma vez das relações fractais entre o corpo, o corpo-território e o cosmos.

A vitalidade dos corpos, como agrupamentos de relações vitais em diferentes escalas, depende da possibilidade de circulação das potências que permitem sua existência. A circulação se apresenta como um movimento oscilatório vertical, no qual se estabelecem vínculos, se regulam e se limpam as forças opostas complementárias, mediadas pelos *anugwes* do *mamo* e dos seres envolvidos. O movimento e a dinâmica de circulação parecem derivar da potência *gansigna*, que, ao afetar de uma maneira mais forte na sua necessária regulação, gera o movimento.

Aparentemente, o sangue menstrual é outro tipo de sangue. No caso de vários povos amazônicos, Belaunde (2005, 2006 *apud* ROSAS, 2019: 84) diferencia o sangue que circula do sangue derramado, este último relacionado com a morte, o parto e a menstruação, como uma substância que ativa presenças perigosas. Essa

diferença está presente até certo ponto no caso Iku. Já comentei o potencial *butisinu* desse tipo de sangue, que pode ser associado ao perigo argumentado por Douglas ([1966] 2007) e Lévi-Strauss, (1981). No entanto, o *butisinu* não é um atributo fixo do sangue, é um potencial cuja agência depende do campo relacional no qual se inscreve. Em determinado sentido, o *anugwe* da dor que carrega o sangue menstrual, pode fazer mal a plantas e animais. Por outro lado, o risco implicado no *butisinu* está relacionado com sua potência de fertilização, capaz de intensificar eventos ou forças prejudiciais. Quer dizer que a potencialidade da morte e da fertilidade estão juntas no *butisinu*, de uma maneira incontrolada, motivo pelo qual é necessária sua regulação ritual. É interessante no caso Iku que o potencial *butisinu* não impede a circulação do sangue, mas implica uma circulação restrita. Como referiu Reichel-dolmatoff (1947, 1985, 1991), as práticas rituais da SNSM dão muita importância à regulação da potência sexual. Sugiro que esses cuidados envolvem restrições da circulação do sangue menstrual, e não que ele pare de circular. Os vínculos estabelecidos com esse sangue têm lugar no ritual (entre o mamo, a mulher e o território), nos processos de cura do território e de outras pessoas, e para gerar vida. Essa possibilidade de circulação, mesmo restrita, implica a mediação do mamo como condição para a regulação desse sangue e sua associação com efeitos positivos e valores benignos, como manifestou Seykúmake. Esse sangue conecta o corpo com o corpo-território enquanto é entregue para curá-lo. Da mesma forma, o sangue pode curar graças à incorporação medida de potências do território, materializadas nos objetos que compõem o *m-rumsama*.

As relações nas quais flui o sangue, não são restritas aos Iku. O universo da SNSM inclui aos não indígenas como “irmãos mais novos”, também filhos da Mãe (Uribe, 1998). As relações com os não indígenas, da mesma forma que o sangue menstrual, implicam um risco e devem ser mediadas, dado que podem tanto alimentar como destruir sua existência. A análise da mediação do sangue dos “irmãos mais novos”, materialização de um *anugwe* diferente, merece ser aprofundada em um trabalho posterior. Espero que as reflexões aqui apresentadas constituam um ponto de partida para futuras pesquisas que abordem essa questão.

Recebido em 28 de janeiro de 2020.

Aprovado em 20 de junho de 2020.

## Referências

ARENAS, José. *Sembrando vidas. La persona I'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, UnB, 2016.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontológica Guaraní: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. *Revista de Arqueologia*, 26 (1): 42-54, 2013.

BELAUNDE, Luísa Elvira. *El recuerdo de Luna: genero, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/UNMSM, 2005.

BRAUN, Eliezer. *Caos fractales y cosas raras*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

CAYÓN, Luis. Desde los templos y las lagunas: contribución al conocimiento del manejo ecológico y territorial indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín de Antropología*, 17 (1): 209-234, 2003.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, M.; RISØR, H.; FELDMAN, J. Aperturas onto-epistemológicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32 (1): 159-177, 2018.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, [1966] 2007.

DOS SANTOS, Antonela; TOLA, Florencia. ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Vá. Revista de Antropología del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones*, 29 (1), 2016.

DUQUE CAÑAS, Juan Pablo. *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de Autonomía cultural en la sierra nevada de Santa Marta*. Tese de Doutorado, História, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

FACHEL, Ondina. Sangre, fertilidad y prácticas anticonceptivas. *Revista Estudios Demográficos y urbanos*, 9 (1): 237-254, 1994.

FERRO, María. *Makruma. El Don Entre Los Iku de La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.

FRIEDE, Juan. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los Arhuacos de la SNSM*. Bogotá, Punta de Lanza, 1963.

HORTA, Ana Milena. Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, caribe colombiano. *Revista Espaço Ameríndio*, 8 (1): 135-161, 2014.

HORTA, Ana Milena. *Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ley de sé, estado y patrimonio. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFRGS, 2015.

HORTA, Ana Milena. *Cada Cuerpo contiene el mundo. Territorio, cuerpo y persona entre los Iku entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRGS, 2020.

GIRALDO JARAMILLO, Natalia. Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Revista Pueblos y Fronteras Digital [en línea]*, jun/nov. 2010.

LATOURE, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador, Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Las estructuras elementares del parentesco*. Barcelona: Grupo Planeta, [1969] 1981.

MCCALLUM, Cecilia. “O corpo que sabe. Da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas”. In: ALVES, P. C.; RA-BELO, M.C. (org). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará, 1998.

MORA, Pablo; VILLAFANÑA, Amado (eds.). *Niwi Ukumin. Imagen y pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Mincultura, 2018.

OGT - Organización Gonawindwa Tayrona. *Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: OGT, 2012.

OROZCO, José Antonio. *Nabusimake, tierra de Arhuacos : monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, 1990.

PATERNINA, Hugo. “Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad”. In: VIGOYA, Mara Viveros; ARIZA, Gloria Garay (eds.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999. pp. 272-296.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada. *Boletín de arqueología*, 2 (5-6), 1947.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Templos Kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, 19 (1), 1975

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration. *Journal of Latin American Lore*, 4 (1): 5-25, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: PROCULTURA/Nueva Biblioteca Colombiana/Editorial Presencia, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. The Great Mother and the Kogui Universe: a concise overview. *Journal of Latin American Lore*, 13 (1): 73-113, 1987.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

RODRIGUEZ, Edna. *Megaproyectos, movimiento y organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: el caso de la iniciativa de Embalse de Besotes*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

ROSAS, Diana. Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. *Maguaré*, 33 (1): 75-107, 2019.

SAHLINS, Marshal. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa, 1997.

SANTOS GRANERO, F. Beinghood and People-making in native amazonia. a constructional approach with a Perspectival coda. *Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 181-211, 2012.

SEEGER, A., DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32 (1): 2-19, 1979.

STENGERS, Isabelle. Experimenting with refrains. Subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity*, 22 (1): 38-59, 2008.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp, 2006.

TAYLER, Donald. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum/Oxford University, 1997.

TAYLOR, Anne Christine. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2): 201-215, 1996.

TOLA, Florencia. *Yo no estoy solo en mi cuerpo: Cuerpos-Personas Múltiples entre los Tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia, 2012.

TORRES SOLIS, Hermes Enrique. *Resurgiendo de la pérdida: desarrollo organizativo del pueblo Arhuaco, período 2000-2003*. TCC, Antropología, Universidad de Los Andes, 2004.

ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH, 2004.

URIBE, Carlos Alberto. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología*, 4 (1): 5-36, 1988.

URIBE, Carlos Alberto. De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la nevada. *Revista de Antropología y arqueología*, Bogotá, v. 10, n. 2, 1998, p. 9-92.

VARGAS TOVAR, Yalmar. *Configuración del territorio Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta: la zona de ampliación de del resguardo Arhuaco*. TCC, Antropología, Universidad de Los Andes, 2004.

VÍCTORA, Ceres. *Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em urna vila das classes populares em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRGS, 1991.

VILAÇA, Aparecida. Chronically instable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (1): 445- 464, 2005.

VILLEGAS, Marta. *Los Wiwa, nociones de equilibrio y movimiento*. TCC, Antropología, Universidad de Los Andes, 1999.

WAGNER, Roy. "The Fractal Person". In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (orgs.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

YOSOKWI. *Naboba. Visión ancestral del agua del pueblo Arhuaco*. Dir.: Amado Villafaña, (dir). Documentário, Colômbia, 2015

ZHIGONESH. *Resistencia en la línea negra*. Dir.: Saúl Gil, Silvestre Gil Sarabata, Amado Villafaña. Documentário, Colômbia, 84', 2011.

# “Azúcar en la sangre”: consideraciones sobre sustancias, potencias, tradicción y conflicto interétnico a través de experiencias de indígenas Kaingang de la TIX, diagnosticados con diabetes mellitus

*Sandra Carolina Portela García*<sup>1</sup>  
Universidad Externado de Colombia

**Resumen:** Desde un enfoque etnográfico, el artículo busca analizar, a partir de las experiencias de algunos Kaingang de la TIX, cómo la diabetes, entendida como exceso de azúcar en la sangre, es asociada a la introducción de patrones alimenticios que se leen como el recibimiento de una sustancia que debilita los cuerpos, dado por parte de los blancos y que se combate con el uso de otras sustancias “foráneas” o propias de la “tradicción”. Esta “lucha” de sustancias cargadas de potencias particulares tensiona la noción de tradición, evidencia los contextos de intermedicalidad existentes en la región y muestran el modo como la sangre, ahora impregnada de azúcar, carga consigo sentidos que expresan y denotan la historia del conflicto y del contacto interétnico en la región, mucho más allá del discurso biomédico, que responsabiliza individualmente al paciente y sus decisiones en el consumo de alimentos y sustancias por su enfermedad.

**Palabras clave:** diabetes; hipertensión; Kaingang; sangre; sustancia.

PORTELA GARCÍA, Sandra Carolina. “Azúcar en la sangre” : consideraciones sobre sustancias, potencias, tradición y conflicto interétnico a través de experiencias de indígenas Kaingang de la TIX, diagnosticados con diabetes mellitus. *Aceno – Revista de Antropología do Centro-Oeste*, 7 (14): 97-118, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Docente e pesquisadora do Programa de Antropologia da Universidad Externado de Colombia, pesquisadora associada do INCT Brasil Plural, doutora em Antropologia Social (UFSC).

## **“Açúcar no sangue”: considerações sobre substâncias, potências, tradição e conflito interétnico por meio das experiências de indígenas Kaingang de TIX, com diagnóstico de diabetes mellitus**

**Resumo:** A partir de uma perspectiva etnográfica, o artigo procura analisar as experiências de indígenas Kaingang da TIX, como a diabetes compreendida como excesso de açúcar no sangue, é associada à introdução de padrões alimentícios entendidos como o recebimento de uma dádiva negativa oferecida pelos brancos, que se controla consumido substâncias da “tradição”, ou também, do mundo dos brancos. O uso de essas substâncias carregadas de potências particulares, colocam em tensão a noção de tradição; amostra a atualização cosmológica do mundo Kaingang e evidenciam como o sangue, “cheio” de açúcar carrega sentidos que expressam a história do conflito e contato interativo na região, possibilitando uma leitura diferente à da biomedicina que responsabiliza ao paciente e suas decisões no consumo de alimentos e substâncias pela doença.

**Palavras-chave:** diabetes; hipertensão; Kaingang; sangue; substância.

## **“Blood sugar”: considerations on substances, potencies, tradition and inter-ethnic conflict through the experiences of indigenous Kaingang from TIX, diagnosed with diabetes mellitus**

**Abstract:** From an ethnographic approach, the article seeks to analyze the experiences of some Kaingang of the TIX, who explain diabetes, as an excess of sugar on blood associated to the introduction of eating patterns that are understood as receiving a "Poisoned gift" by "White people", and that is fought with the use of other substances "foreign" or "traditional". This "struggle" of substances loaded with particular powers, stresses the notion of tradition, evidences the cosmological update of the world and the contexts of intermediality existing in the region, and shows how blood, now impregnated with sugar, carries senses that express and denote the history of conflict and inter-ethnic contact in the region, outside of the biomedical discourse that individually holds the patient responsible for their illness.

**Keywords:** diabetes; hypertension; Kaingang; blood; substance.

Desde un enfoque etnográfico, el artículo busca analizar, a partir de las experiencias de algunos Kaingang de la Tierra Indígena Xapecó, el modo como la diabetes *mellitus* -entendida como exceso de azúcar en la sangre asociada a la introducción de patrones alimenticios que se leen como el recibimiento de un don negativo, en la medida que en vez de alimentar y fortalecer, debilita los cuerpos y la salud. Observaremos, a partir de allí, una serie de asociaciones relacionadas a la enfermedad con el consumo de alimentos industrializados y, muy especialmente, de bebidas como el café instantáneo y el alcohol (en particular, el vino y la cachaza). Estas sustancias que provienen del mundo de los “blancos”, generalmente, tienden a ser asociadas como parte de la comida “*fraca*”, cuyo consumo excesivo debilita los cuerpos y lleva a adolecerlos. Esta primera asociación pone en juego las nociones de comida “tradicional”, comida “fuerte” y comida “*fraca*”, develando sus efectos sobre los cuerpos Kaingang, que se componen de la dialéctica cuerpo - espíritu, generando no solamente efectos en la salud de las personas sino, también, en el bienestar social y, por tanto, en el cuerpo colectivo.

Esta enfermedad también se combate a través de la potencia de los espíritus guía o, incluso, del Espíritu Santo, propio de la imaginería cristiana, cuya importancia se ha arraigado con la presencia de las iglesias pentecostales en la localidad. Así, el artículo propone, atendiendo a la pregunta del *dossier*, que el azúcar en la sangre, en este contexto, carga consigo sentidos que se expresan en la intención de restablecer la salud de las personas –o más específicamente a fortalecer los cuerpos kaingang – a la vez que denotan la historia del conflicto y del contacto interétnico en la región, así como la tradición, los contextos de intermedicalidad y la violencia de la colonización biomédica.

Para articular analíticamente la discusión propuesta, se torna fundamental establecer que en el desarrollo de este trabajo hemos entendido la Tierra Indígena Xapecó (TIX) como una zona de contacto, es decir un espacio de encuentros “coloniales” donde personas “separadas geográfica e históricamente establecen relaciones duraderas, que por lo general implican coerción, inequidad radical y conflicto intolerable” (PRATT, 2010: 33). El uso de esta categoría analítica permite aproximarnos al contexto de interactividad constante e histórica que se da entre los Kaingang de la TIX y no indígenas, que efectivamente genera situaciones de encuentro, intercambio y conflicto en la localidad, a partir de las cuales surgen, inclusive, enfermedades como la diabetes *mellitus*, sobre la que indagaremos a continuación.

## **Diabetes e hipertensión arterial en pueblos indígenas en Brasil: anotaciones para un estado de la cuestión**

Pese al reconocimiento del aumento de la prevalencia de diabetes e hipertensión arterial (HTA<sup>2</sup>) entre pueblos indígenas en Brasil, existe una relativa escasez de estudios al respecto y la mayoría de los existentes se ha producido desde la perspectiva de la epidemiología, en particular sobre la HTA. De manera general, estos trabajos se han dedicado a establecer los índices de prevalencia de estas en-

<sup>2</sup> Interesante anotar que el estudio en conjunto de la diabetes y la HTA se debe a la existencia de “una cantidad considerable de pacientes que presentan ambas enfermedades, lo cual ha llegado a plantear a los investigadores la posibilidad de un nexo fisiopatológico que las ligue entre sí” (véase Orozco, 2004).

fermedades en varias regiones del país y entre varias etnias (CARDOSO, MATOSY KOIFMAN, 2003; GIMENO et al., 2007; SALVO et al., 2009; OLIVEIRA et al., 2011; ROCHA et al., 2011; BRESAN, BASTOS y LEITE, 2015)<sup>3</sup>, lo que reafirma la importancia de este problema de salud para los pueblos indígenas brasileños. Como mencionan Bresan, Bastos y Leite (2015), los datos arrojados por esos estudios aún son insuficientes para conocer de forma amplia la distribución y ocurrencia de estas enfermedades en el país.

Dichas investigaciones y sus resultados hacen hincapié en el contacto con la sociedad nacional como uno de los factores fundamentales que estimula la presencia de estas enfermedades entre los pueblos indígenas a los que se aproximan: cambios en la alimentación y dinámicas de trabajo, entre otros, tendrían un papel esencial en el aumento de la HTA y la diabetes en estos contextos, perspectiva que no es ajena a la trazada por ellos mismos, aunque esta se complejiza cuando se entrecruzan con los procesos cosmológicos, históricos, la tradición y sus actualizaciones.

El reconocimiento que generan este tipo de trabajos en lo que refiere a la existencia de las enfermedades aquí citadas es necesario y pertinente en la medida en que pone en evidencia la importancia de los procesos históricos, sociales y culturales que influyen en la salud de los pueblos indígenas (COIMBRA y SANTOS, 2000), así como los cambios producidos por el contacto con la sociedad nacional en diferentes momentos históricos (LANGDON y ROJAS, 1991). Sin embargo, aunque estos factores se enuncian, no siempre se establece una correlación con el contexto particular del que se habla, debido a que los datos que componen estos estudios son principalmente fisiológicos y antropométricos. En el caso específico de los indígenas kaingang, la literatura sobre HTA y diabetes no es muy diferente. En 2015, un estudio epidemiológico reveló un 35% de prevalencia de dicha enfermedad en la región, lo que muestra que este es un problema de salud relevante en la localidad (BRESAN, BASTOS y LEITE, 2015).

Por su parte, la antropología de la salud brasileña contemporánea ha realizado un esfuerzo sistemático y colectivo para pensar en la salud indígena, sus desafíos, avances y dificultades<sup>4</sup> desde una perspectiva en la que se privilegian los acercamientos etnográficos, que atienden a los puntos de vista “nativos”. Ese enfoque ha sido una estrategia primordial en el diálogo interdisciplinar entre las ciencias de la salud y la salud colectiva, generando importantes avances en materia de salud indígena y aportando a la construcción de políticas públicas que permiten una aproximación más adecuada en términos de reconocimiento de las particularidades culturales y contextuales de los pueblos para la atención de sus problemas de salud (GARNELO, MACEDO y BRANDÃO, 2003; GARNELO y LANGDON, 2004).

Sin embargo, a pesar de la abundante literatura sobre la relación entre antropología y salud indígena en clave etnográfica e interdisciplinar, en lo que se refiere a la diabetes, son rarísimos los trabajos que toman como eje de sus inquietudes esta enfermedad. En ese sentido, esta investigación es una apuesta por aproximarse a estas enfermedades como núcleo de la investigación, incorporar la perspectiva antropológica y etnográfica, y ampliar la dimensión del problema al traer voces y perspectivas diversas, profundizando en la idea anclada en el sentido común de que la enfermedad se relaciona con “hábitos adquiridos” con el contacto y presenta en clave etnográfica la profundidad de la interacción con los no indígenas y las implicaciones simbólicas y cosmológicas que generan y que van

<sup>3</sup> Para una lista de artículos referentes al tema, véanse Filho *et al.* (2015) y Buchillet (2007).

<sup>4</sup> Para un panorama más amplio de la bibliografía producida al respecto en Brasil, véase Buchillet (2007).

mucho más allá del diagnóstico en términos biomédicos, reflejando su impacto en lo colectivo, no solamente por el aumento del número de individuos diagnosticados, sino también por el dramatismo de las condiciones económicas, ambientales y sociales a los cuales han sido históricamente sometidos.

Al tornarse un tema periférico, es difícil encontrar literatura especializada en diabetes y HTA en Brasil que dé testimonio de las percepciones *emic* sobre dichas enfermedades entre los pueblos indígenas y grupos étnicos que componen el complejo tejido social brasileño. Permanece el vacío de conocimiento sobre estas enfermedades crónicas no transmisibles, que, como muestra el acercamiento epidemiológico, son un problema relevante en la salud de los pueblos indígenas del país.

En este sentido, los trabajos de Portela (2010 y 2018), de los cuales se desprende el presente artículo, contribuyen a las discusiones sobre el tema, al profundizar en los significados que adquiere la presencia de esta enfermedad en la localidad y pueden llegar a constituir un aporte interesante para estimular la discusión y la relevancia de tomar estas enfermedades como objeto de investigación en las ciencias sociales y en la salud indígena brasileña, así como para alentar reflexiones interdisciplinarias y colectivas que permitan hacer propuestas en términos de políticas públicas en salud indígena.

## Modos de indagación

Es importante mencionar que este artículo surge a partir de una trayectoria de investigación que comenzó en el año de 2009 con los indígenas Kaingang de la TIX<sup>5</sup>, ubicada al oeste del estado de Santa Catarina (sur del Brasil). La intención fue la de describir las prácticas de auto atención (MENÉNDEZ, 2003) que estos realizaban para controlar y tratar la diabetes y la HTA, dando origen a mi tesis de maestría en antropología social (PORTELA, 2010). A partir de este proceso y de la experiencia en investigación con este pueblo, que se extendió por ocho años más, han surgido una serie de inquietudes y comprensiones que me llevan a profundizar y elaborar cuestiones como las que nos ocupan en este artículo, a saber, la necesidad de comprender a profundidad lo que implican las narraciones por ellos realizadas sobre el origen que se le atribuye a la diabetes y lo que estas dicen del contexto histórico y contemporáneo en el que se desenvuelven.

Durante el trabajo de campo, cuyo producto se materializó en la tesis citada, se sembraron las inquietudes que se han ido desarrollando a lo largo del tiempo y alrededor del tema. Por eso, es importante mencionar que, a pesar de que se establecieron frecuentes conversaciones y diálogos con el Equipo Multiprofesional de Salud (EMSI), las “remedieras” (especialistas en salud Kaingang) y algunos líderes de iglesias pentecostales (cuya incidencia en la atención en salud de la localidad es bastante importante), el trabajo no hizo énfasis en la perspectiva de los especialistas en salud en relación con las enfermedades, sino que buscó privilegiar la voz de los “pacientes”<sup>6</sup>. Particularmente, en ese momento me enfoqué en la atención a los casos de diez personas kaingang (siete hombres y tres mujeres), todos diagnosticados como hipertensos. Tres de ellos (dos hombres y una mujer) eran diabéticos. Algunas de las experiencias de estos últimos serán el principal foco de atención durante el artículo.

<sup>5</sup> La aldea sede donde se hizo la investigación es la aldea principal de la TIX (constituida por diez aldeas en total), concentra a la mayoría de la población indígena kaingang, pues cuenta con puesto de salud, instituciones educativas, iglesias pentecostales y de otras religiones y es donde se desarrollan con mayor intensidad las actividades políticas de la comunidad. En 2015, se estimaba que tenía una población de 1500 habitantes (GHIGGI, 2015).

<sup>6</sup> Quienes se muestran de manera clara como agentes de sus procesos de salud- enfermedad – atención.

Participé activamente en los encuentros de educación en salud para diabéticos e hipertensos realizados mensualmente por la EMSI en el puesto de salud, en los cuales confluían aproximadamente 25 personas, lo que me permitió ampliar el locus de enunciaciones durante el campo. Las familias y las redes de apoyo de los “pacientes” también fueron importantes para comprender las perspectivas kaingang, que se iban articulando alrededor de las dolencias de las que aquí tratamos, y para reconocer la pertinencia de nominar a alguna persona como “diabética” e “hipertensa”, pues se hizo claro que es importante el reconocimiento social de la enfermedad y no sólo el diagnóstico médico para que un kaingang, en la localidad, sea reconocido como tal. Las narrativas de familiares y las redes de apoyo también fueron fundamentales para comprender de manera amplia los significados que se les da a estas enfermedades. Es importante señalar también, que las nociones de “diabético” o de “ex – diabético” fueron comprendidas en los mismos términos que plantearon mis interlocutores pues, dentro de ese contexto, es posible entender que diabetes e hipertensión arterial, que son entendidas por la biomedicina como enfermedades crónicas e incurables, son comprendidas como “episódicas”, “crónicas” o “curables” por parte de la comunidad (PORTELA, 2010 y 2018).

En el esfuerzo de contextualizar al lector sobre la discusión, señalo a continuación algunos aspectos fundamentales de la historia del contacto y la cosmología kaingang, que sustentan nuestras reflexiones sobre las prácticas de autoatención en diabetes y HTA, en tanto que, a partir de ellos, es posible comprender de manera más amplia, la relación entre salud y enfermedad en este grupo indígena, así como las nociones de tradición y potencia que exploro en este artículo.

## **Aproximaciones a la historia del contacto entre los Kaingang y la “sociedad nacional”**

Según Almeida (2004), los primeros contactos oficiales con los grupos identificados como Kaingang, de los que se tiene registro, remiten a los campos de Guarapuava (SC), en el año de 1771, a partir de la expedición del teniente coronel Alfonso Botelho Sampaio e Souza. Antes de esa fecha, existen también datos sobre la presencia de una serie de misiones jesuitas donde estos fueron catequizados. Con ello, sabemos que los guaraní y kaingang fueron catequizados en 5 de las 14 misiones establecidas en la región de Guairá (ALMEIDA, 2004).

Es importante puntualizar aquí que, así como lo menciona Greene (1998), las reducciones establecidas por medio de las órdenes reales en América del Sur con la intención de contener, controlar y “convertir” a los pueblos indígenas, incluían, además de la instrucción religiosa y la intervención militar, la intervención médica occidental. De esta manera, la empresa colonizadora habría dado un paso importante para la “conquista médica”, usando el término propuesto por Kay (1987).

Esta conquista no puede ser leída como la simple introducción de una nueva alternativa terapéutica en un nuevo contexto, sino que evidencia la dificultad de los indígenas americanos para controlar, tratar y curar, a partir de sus sistemas médicos, las enfermedades traídas por los europeos desde el contacto, dolencias para las que no tenían inmunidad y que fueron la razón principal para la reducción de la población indígena en América. En el caso de Brasil, según Langdon y Rojas (1989), esta disminución fue dramática, pues la población indígena, estimada en dos o tres millones de personas en la época de la Conquista, pasó a contar con aproximadamente 250.000 personas en la década de los 80´s.

Moreira Neto (1972) nos indica que después de la expulsión definitiva de los jesuitas en el Brasil hubo una discontinuidad en la presencia de instituciones como la iglesia católica y las colonias militares y que estas solo volvieron a hacer presencia en la región en el año de 1843, cuando los monjes capuchinos quedaron a cargo de la catequización de los indígenas del sur. Es importante destacar que de manera paralela a los intentos de catequización que se daban por parte de los gobiernos provinciales, existió la práctica de un catolicismo de monjes peregrinos errantes que compartían con diversas comunidades indígenas. Entre los kaingang se destacó la figura de São João Maria D'Agostini (ALMEIDA, 2004: 27), quien hasta hoy es conmemorado en el calendario religioso de este grupo. La llegada de esta nueva serie de misiones en mediados del siglo XVII es también sintomática de un proceso más ambicioso: la ampliación de las líneas de colonización de los territorios del sur del país, donde tradicionalmente se han asentado indígenas Kaingang, Guaraní y Xokleng.

Además de las misiones religiosas, se estableció entonces un “pelotón” de soldados en el campo de Palmas, para promover la explotación de recursos naturales y se crearon dos colonias militares: “Chapécó” y “Chopim”. La primera, localizada en el actual municipio de Xanxerê (ubicado a 25 kilómetros de la actual TIX). Esas colonias tuvieron como objetivo la protección de los nuevos colonos frente a las posibles ofensivas realizadas por los indígenas, además de la civilización de los nativos a través de la catequización y el aumento de la frontera agrícola (BLOEMER y NACKE, 2008).

En este proceso de búsqueda estatal por el progreso a partir de la colonización, surge otro antecedente importante en la historia del contacto de los pueblos indígenas de la región con el estado. Según datos de Bloemer y Nacke (2008), con la concesión de la línea férrea en el estado de Río Grande del Sur (1889), varias empresas colonizadoras desplazaron de sus territorios a indígenas y “mestizos” de la región. Ante la presión ejercida por esta obra y sus consecuencias, el estado de Paraná creó dos reservas, mediante Decreto No. 7, de 18.06.1902 (Governo do Paraná), actualmente conocidas como Tierra Indígena Xapécó (donde se realizó este trabajo) y Tierra Indígena Palmas, donde algunos indígenas kaingang y guaraní se refugiaron. Sin embargo, no todos los indígenas se adscribieron a las reservas manteniéndose dispersos y manteniendo su identidad y cultura. En el año de 1980, estos grupos se reorganizaron con la intención de reivindicar sus territorios, siendo la lucha por la tierra una constante histórica que se teje hasta hoy, debida especialmente a la reducción de áreas indígenas dada en años posteriores a las concesiones proporcionadas por el gobierno del estado de Paraná<sup>7</sup>.

La reducción de territorios y la contaminación de fuentes de agua debidas al establecimiento de empresas dedicadas a la producción de cultivos de carne porcina y al monocultivo de soya han limitado las posibilidades de mantener las dinámicas económicas tradicionales del pueblo kaingang. Así, desde los años setenta, se mantiene una relación de dependencia laboral y mercantil con los no indígenas, en una dinámica de trabajo asalariado y brazal, que afecta también la salud de aquellos individuos que trabajan en frigoríficos y cultivos (ya sea por el desgaste físico o la exposición a diferentes tipos de agrotóxicos) y a la comunidad, por el deterioro ecosistémico de los territorios. Esto, sumado al cambio en los patrones alimenticios, que se han modificado grandemente ante la imposibilidad de obtener del medio ambiente los alimentos “propios” de la tradición asociados a la caza, la pesca y el cultivo de huertas.

<sup>7</sup> Para detalles de estos procesos de reducción, consultar Portela (2010: 39-40)

En el año de 1910 se creó el Servicio de Protección al Indio (SPI), establecido con la intención de atender a la salud indígena, deteriorada por el contacto, las epidemias y la falta de implementación de estrategias para la salud de los pueblos indígenas diezmados por las condiciones precarias a las que fueron sometidos en los procesos de conquista, colonia y formación de la república. El SPI se mostró insuficiente en su labor, obteniendo resultados poco satisfactorios. En 1967 se estableció la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), que en la región sur tendría como objetivos el desarrollo de actividades encaminadas a la prevención primaria, secundaria, terciaria y específica de los pueblos indígenas (LANGDON y ROJAS, 1989). A partir del trabajo de la FUNAI, se establecieron dos puestos indígenas de salud, en los que idealmente debía haber un enfermero y un monitor de salud para atender a dicha población, lo que según datos de Langdon y Rojas (1989) no sucedía necesariamente. Existía un equipo itinerante de salud, encargado de la vacunación, el diagnóstico inicial de enfermedades, la asistencia odontológica, la distribución de medicamentos y la educación para la higiene. Se puede intuir que estos procesos se fueron desarrollando en la región, aunque es difícil establecer el momento específico en el que se dieron en la localidad que nos compete<sup>8</sup>. Actualmente, existe un puesto de salud en la TIX, con un equipo multiprofesional de salud (EMSI) que, a pesar de muchas dificultades, actúa allí de modo permanente.

Otro referente histórico importante, en el marco del contacto y la interacción, es la llegada de iglesias pentecostales y de diversas vertientes misionales a la región. Según datos proporcionados por Almeida (2004), la primera de estas iglesias en la TIX fue la iglesia Bautista, al final de la década de los 40's. En la década del 2000, se contaba con al menos 9 iglesias: Assembléia de Deus, Pentecostal do Brasil, Igreja Batista, Cadeia de Prece, Deus é Amor, Quadrangular, Só o Senhor é Deus, Unidade de Jesus e Visão Missionária. Durante la realización de mi trabajo de campo, fue posible notar la presencia de otras iglesias, tales como Rosa de Sarón, o Rei da Glória, Brasil para Cristo y Noiva de Jesus. Algunas de estas iglesias permanecen en el tiempo, otras son reemplazadas, pero su disponibilidad es siempre variada.

La década de los 90's es también una década en la que se da un proceso sistemático de aproximación de académicos al grupo indígena Kaingang, desarrollando una serie de estudios etnográficos que dieron cuenta de la riqueza cultural de esta comunidad (DIEHL, 2001) y de las dinámicas y situación de la vida social y los procesos históricos y contemporáneos, en su relación con la llamada "sociedad nacional".

Estos antecedentes nos muestran, entonces, un proceso sistemático y continuo de relaciones establecidas con los kaingang por parte de diferentes actores sociales, muchas veces bajo contextos coloniales y de coacción, reafirmando la posibilidad de entender la TIX como una zona de contacto, como propuesta por Greene (2010) y previamente expuesta en el texto, en la que la relación con los no indígenas es plural y se mezcla con diferentes contextos de la vida social Kaingang: lo religioso, lo económico, lo cosmológico y lo epistemológico han sido núcleos importantes que se han transformado y reapropiado a partir de esas relaciones, generando impactos en la vida y la salud de este pueblo.

<sup>8</sup> Para más detalles, ver Diehl, 2001.

## Notas etnográficas sobre el pueblo Kaingang

Los indígenas kaingang se localizan en la región Sur del Brasil, en los estados de São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul y Paraná. Pertenecen a la familia lingüística Jê (MAYBURY, 1979). En la actualidad, constituyen el grupo Jê más numeroso del país, con cerca de 37400 individuos (IBGE, 2010). La organización social kaingang se asocia con la existencia de mitades clánicas patriarcales, *kaimé* y *kairu* (OLIVEIRA, 1996; ALMEIDA, 1998; DIEHL, 2001). Esta organización se basa en la uroxilocalidad y la patrilinealidad. Los seres de la naturaleza también se clasifican de acuerdo con el dualismo kaingang (HAVERROTH, 1997).

El cuerpo kaingang se entiende como la extensión del dominio cosmológico de la naturaleza. Así, la persona se constituye por el cuerpo y, más en específico, por la relación cuerpo-espíritu, *kuprig* o *kumbã*<sup>9</sup>. El espíritu puede salir del cuerpo —*hã*—; entonces, éste se debilita y enferma (CARVALHO, 2008). El cuerpo y el espíritu deben recibir cuidados y, ante la presencia de enfermedad, el tratamiento debe encaminarse a la restitución de la fortaleza corporal.

Según Carvalho (2008), entre los kaingang y otros pueblos indígenas brasileños, el cuerpo no es una totalidad y el uso del concepto de corporalidad se adecua en la medida en que en esas sociedades se revela una dialéctica para la comprensión de un sujeto social, ya que, como mencionan Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979), al mismo tiempo que se tiene una matriz de cuño individual — semen, sangre, espacio en la aldea, casa— se tiene un colectivo social —alma, nombre, papel o rol social—. Es importante tener en cuenta que, como nos mencionan estos autores, la *socio-lógica* indígena se apoya en una *fisio-lógica* y que el cuerpo físico no constituye la totalidad de la persona. Turner afirma que el cuerpo kaingang debe entenderse como un conjunto de sentidos que congrega los aspectos sociales, biológicos y culturales, y constituye una identidad social, la cual es producto y productora de la estructura social y la cosmología (CARVALHO, 2008).

Esta investigación atiende a este llamado y comprende al cuerpo kaingang en esa multidimensionalidad. En lo relativo al tratamiento de la salud y la enfermedad, en la medicina tradicional<sup>10</sup> kaingang, existe una serie de especialistas nativos cuyos saberes estarían encaminados al restablecimiento de la salud. Se destacan el *kujá* —hombre sabio—, los curanderos, las “*remedieras*”<sup>11</sup> y los(as) “*benzedeiros*” o “*benzedoiras*”<sup>12</sup>. Según Crépeau (2002), los *kujá* distinguen entre dos tipos de saberes: guiados y no guiados. Los saberes guiados corresponden a las prácticas asistidas por auxiliares no humanos, tales como monos, serpientes, aves y jaguares. Los animales auxiliares asisten al *kujá* en el tratamiento de los enfermos, indican qué enfermedad padece el afligido, cuál es el remedio que se ha de usar, la posología y la dieta que se debe seguir. Los guías también pueden ser santos del catolicismo popular, entre ellos, Nuestra Señora Aparecida —patrona de Brasil—, san João María, el Divino Niño Jesús y el Divino Espíritu Santo. Por su parte, los saberes no guiados incluyen una variedad de prácticas entre las que destacan el empleo de hierbas medicinales en diferentes preparaciones y prácticas propias de la biomedicina.

<sup>9</sup> Carvalho (2008) se refiere al espíritu con la palabra kaingang *kuprig*; Veiga (2000) denomina al espíritu con la palabra kaingang *kumbã*.

<sup>10</sup> Así denominada por los kaingang, la medicina tradicional hace referencia a todos los conocimientos que, aunque no le sean propios, reconocen como suyos. En este artículo se entiende que la tradición está en continuo movimiento, es dinámica y se nutre de momentos históricos y saberes, se actualiza y se modifica.

<sup>11</sup> Por lo general, mujeres especialistas en el conocimiento de las plantas medicinales.

<sup>12</sup> *Benzedeiros* viene del verbo portugués *benzer* y se traduce como bendecir o persignar. Los *benzedeiros* tienen entre sus funciones bendecir el remedio. Algunos sabedores pueden tener conocimientos referentes a varios tipos de especialidades.

En la cosmología kaingang, según registros de Vega (2000) y también de mi experiencia de campo, el hombre es quien fabrica los hijos a partir de la potencia de su semen; sin embargo, a pesar de este aparente control en la producción del cuerpo de los(as) niños(as), su control es parcial, ya que son las mujeres quienes tienen dominio del proceso de fecundación y dan a luz, son ellas quienes los nutren y los cuidan (ROCHA, 2005). La alimentación juega un papel fundamental en la construcción de los lazos sociales y de familia consanguínea establecidos, pues tal y como registra Veiga (2000), “si una mujer amamanta su propio hijo y al hijo de otra, estos se tornan hermanos de leche y así se reconocen entre ellos”<sup>13</sup> (VEIGA, 2000: 100).

Compartir el alimento fabrica los cuerpos en la medida que se comparte sustancia y sociabilidad, activando el circuito de intercambio y reciprocidad que nos propone Mauss ([1924] 2009). Es importante compartir el alimento, brindarlo y recibirlo en las visitas, pues a través de él se fortalecen los lazos de sociabilidad y se construyen cuerpos. Por ejemplo, durante mi primera experiencia de campo entre los Kaingang, mi hija, que me acompañó en el proceso, era entendida como “india”, en la medida en que se alimentaba con gusto de la misma comida que se ofrecía a todos los demás niños de la casa; ella llegó, incluso, a ganar un nombre indígena, dado por parte de la mujer que nos hospedaba y que fue usado para llamarla en los círculos más próximos de nuestra socialización. Obviamente, esto también se debía a la manera en que ella atendía las orientaciones de las mujeres de la casa, sabiendo que ellas son las encargadas de transmitir los valores que construyen al sujeto kaingang en este contexto. Esta asociación también se enunció cuando, en el proceso de campo, yo misma comencé a ganar peso; para las mujeres, esto indicaba que, poco a poco, yo iba ganando “cuerpo de india”, lo que se asociaba también a mi aprendizaje de ciertos aspectos domésticos y de la crianza, así como de la lógica de las relaciones en ese contexto, lo que me posibilitaba un horizonte fortalecimiento de aquellas relaciones que inicialmente no era posible establecer.

Aún sobre el aspecto de la alimentación, vale la pena resaltar que los kaingang categorizan los alimentos como “fuertes” o “fracos”<sup>14</sup>, asociándolos directamente a la capacidad de fortalecer o debilitar el cuerpo a partir de su consumo ocasional o permanente<sup>15</sup>.

En el trabajo de Diehl (2001), Rocha (2005), Oliveira (2009), Portela (2010), tanto como entre otros autores, es posible observar una asociación directa entre los alimentos venidos del mundo de los “blancos” con la noción de alimentos “fracos”, “finos” o “mojados” y con el hecho de que su consumo constante es el que ha debilitado la salud de este pueblo. Los cambios en las dinámicas económicas de la alimentación llevan a las personas a consumir en mayor volumen los alimentos procesados y cultivados con agrotóxicos, perdiendo la tradición gastronómica que garantizaba la fortaleza corporal, en algunos casos a través del argumento de que los cuerpos kaingang no están hechos para ser alimentados con comidas extranjeras y si, con las propias, las de la tradición.

Los citados autores evidencian en diferentes formas y experiencias el hecho de que, para los kaingang, los “antiguos” no se enfermaban, “no les caía ni la gripa”, no sufrían de enfermedades como el cáncer y otras que se asocian directamente a la introducción masiva de nuevos patrones de alimentación relacionados a los contextos de interacción con los no indígenas. Esta clasificación, como

<sup>13</sup> Traducción libre de la autora.

<sup>14</sup> Que, en una traducción libre al español, podrían ser entendidos como “débiles”.

<sup>15</sup> Estas categorías se desdoblaron también en las de comida “grosera” y “fina”, “seca”, y “mojada”, “natural” e “industrializada”, que pueden ser consultadas a profundidad en el trabajo de Oliveira (2009).

nos muestra Diehl (2001), también es utilizada y resignificada en relación con los “remedios de farmacia” y los “remedios del monte” o de la “tradición”; también, como observaremos directamente, con las bebidas que se consumen. Me gustaría resaltar que las nociones de “fuerte” y “fraco” también denotan la tensión que se teje alrededor de la “tradición” en relación con la salud y la cultura, pues la alimentación no solo impacta el cuerpo físico sino la dimensión social de este, al debilitar también la cultura kaingang.

## **Azúcar en la sangre: narrativas sobre diabetes en una perspectiva Kaingang**

A partir de tres experiencias de indígenas kaingang que se auto reconocen como diabéticos, pasaremos a explorar a continuación las relaciones que se tejen a partir de la idea de la sangre cargada de azúcar, que supone la presencia de esta enfermedad en sus cuerpos:

### **Ana y Pedro**

Ana y Pedro fueron diagnosticados como hipertensos y diabéticos. Ella ha sido diagnosticada como diabética de tipo II. Él como de tipo I, es decir, debe consumir insulina para su tratamiento, pues su cuerpo no la produce. Como compañeros de vida, comparten también la atención que le dan a sus males. Sus males los llevaron a obtener un diagnóstico en el puesto de salud. En el fogón de hierro, Ana coloca una olla con agua. Mientras conversamos, me explica que las hojas de guabiroba, moranguinho y bergamota<sup>16</sup> que perfuman el ambiente, tendrán como destino el agua hirviendo y esa infusión se transformará en remedio<sup>17</sup>.

Una vez en el agua, las hojas reposan. Un rato después, son pasadas a un termo. Mientras Ana cuida de la preparación, Pedro ceba yerba mate en la “*cuia*”<sup>18</sup> y espera el termo que Ana le lleva gentilmente. Sentados los tres, soy invitada a beber de la primera *cuia*. Me cuentan que el médico insiste en la necesidad de que abandonen el consumo de mate, pero el que bebemos es “rezado”<sup>19</sup>, un poderoso remedio que les ayuda a equilibrar su presión. El mate, que se sirve y bebe a voluntad durante el día, acompaña la dosis generosa de medicamentos que deben tomar para atender sus enfermedades.

Ana nos cuenta que su enfermedad se debe a que ambos tienen la sangre contaminada, está llena de azúcar y hay que encontrar una manera de controlarla o hacerla salir de allí para poder estar mejor, “pero es difícil sacarla, eso es un mal que es difícil que se vaya, uno intenta muchas cosas, pero uno sigue enfermo y los exámenes del puesto dicen que seguimos así, entupidos de azúcar y por eso nos tenemos que cuidar”.

Cuando les consultamos sobre el porqué de la enfermedad, ellos nos dicen que se debe a que en su juventud ambos gustaban mucho de consumir bebidas alcohólicas, destacándose el vino, el “vino colonial”, es decir, aquel producido por los colonos de la región y que se asocia a la tradición europea de los descendientes

<sup>16</sup> *Campomanesia xanthocarpa*, *Rubus rosaefolius* y *Citrus bergamia*, respectivamente.

<sup>17</sup> Se emplean también *chapéu de couro* (*Echinodorus grandiflorus*), chuchu (*Sechium edule*), cavalinho (*Equisetum giganteum*), erva de bugre (*Casearia Sylvestris* S), cidreira (*Melissa officinalis*), amora branca (*Morus alba*), ajo (*Allium sativum*) y pata de vaca (*Bahuginia variegata*).

<sup>18</sup> Cuenco en el que se bebe el mate.

<sup>19</sup> Los “remedios del monte” elaborados en la tradición Kaingang son potencializados con la fuerza que les infunden los rezos que las especialistas incorporan al momento de la preparación.

de italianos, alemanes y demás extranjeros que poblaron el sur del país. Dice Pedro:

*yo siempre trabajé el campo y con el calor y el esfuerzo uno tenía sed y ganas de refrescarla; entonces, con los compañeros tomábamos una cachaza, un vinito para aguantar la jornada. Eso era de todos los días; entonces, yo siempre, del jornal, compraba una garrafa de vino o de cachaza y la traía aquí a la casa. Mi señora, entonces, también aprovechaba y se tomaba una copita u otra. Como yo sabía que le gustaba, compraba siempre para agradarla.*

Reafirma doña Ana:

*Eso mismo. Aquí en la casa yo iba haciendo mis oficios y me tomaba una copita, luego otra. También nos gustaba ir a los bailes, íbamos bastante a las fiestas y, pues, nunca faltaba la cacachazita, el vino. Uno se tomaba sus tragos y, eso, tomábamos bastante. Uno se acostumbra, aquí, en la casa, nunca faltaba la garrafa de vino y, ya ve, eso es lo que nos ha hecho tanto mal, sobre todo ese vino que es tan dulce, eso se va acumulando y la sangre se va entupiendo de azúcar, por eso es que ahora nos llegó la diabetes.*

Para Ana, dejar el vino fue un gran sacrificio. El médico le pidió que lo hiciera y ella confiesa que, de vez en cuando, bebe un sorbito para matar las ganas. Para Pedro, es difícil, porque, además, cuando trabaja en la roza circula el vino y la cachaza con cierta frecuencia, “es difícil vencer la tentación”, señala. En los contextos rituales de sociabilidad y de cuño religioso siempre cuentan con la presencia de la bebida:

*en las fiestas, uno hace o va a un churrasco y hay bebida. Yo no puedo tomar e intento cuidarme, pero es que la bebida está siempre allí. Yo, de pronto, acepto una copita o dos, pero no más y eso es complicado, porque eso de rechazar lo que a uno le ofrecen es feo, uno no quiere ofender a nadie. También, que usted sabe que, aquí, cuando se dice a beber, es a beber. Indio que es indio, bebe hasta caer.*

Comenzar a inyectarse insulina fue algo muy difícil para Pedro. Las mujeres de la casa se aproximan y no pierden la oportunidad de contarme en tono jocoso que Pedro parecía un niño regañado, que fue divertido verlo receloso y lloroso cuando la enfermera vino por primera vez a enseñarle a usar las inyecciones, ya que el siempre fue un hombre tan recio. Hasta hoy, alguien debe ayudarlo a aplicarlas, pues confiesa que no es capaz de hacerse “eso” a sí mismo tres veces al día. Pedro manifiesta que las inyecciones le causan tremendo dolor y explica que sólo se aplica dos dosis diarias, pues en su experiencia con eso es suficiente, se siente bien y se ahorra un dolor al día. Esto se debe, además, a que, para Pedro, tomar tanto remedio no puede ser bueno:

*uno sabe que esos remedios de farmacia le hacen daño a uno. Yo no digo que en algo no ayudan, pero es que esos remedios son malos, lo ponen a uno débil, lo arreglan de un lado, pero lo dañan de otro, entonces hay que moderarlo, ¿no? Tres inyecciones por día son demasiado.*

Y es que, además de las inyecciones que toma Pedro, la pareja guarda entre sus haberes una voluminosa bolsa de plástico con varias pastillas que deben usar durante el día. Ana dice que algunos de los remedios que debe tomar no la dejan dormir, le causan ardor en el estómago y no vale tomarlos antes o después de comer. Por eso, reduce o elimina la dosis anterior al sueño nocturno, para descansar. Reclama que el médico no le ha resuelto el problema y se pregunta si no habrá un remedio mejor, que no le cause esos efectos adversos, reafirmando que su consumo le genera también malestar: “yo sé que no puedo dejar de tomarlos, porque me pongo mal, pero me los tomo e igual sigo con esta maluquera, enferma; tanto remedio es difícil tomar, no hace del todo bien”.

Aprovecho el tema y pregunto a Ana por las botellas llenas de hojas, por las ramas que cuelgan en una pared de la cocina y también por el remedio del que, incluso, me comparte. Ella me responde que María, antigua auxiliar de salud de la aldea “Pinhalzinho” y remediera, las ha rezado para ellos y que forman parte de sus remedios para controlar la hipertensión y así lidiar con la diabetes:

*este es remedio del monte, remedio de los kaingang, esto es lo que nos ayuda a estar mejor; como los medicamentos lo debilitan a uno tanto, hay que tomar “remedio”; entonces, aquí no nos falta, esto es lo que le da a uno fuerza. El día que no tomamos, ahí sí que es cierto, yo no me puedo ni parar de la cama. Si solo me tomo el remedio del médico, seguro me muero.*

Dice Pedro:

*“yo siempre voy y los busco (los remedios preparados contenidos en botellas). Eso es bendito. Y aquí tenemos los remedios [refiriéndose a las ramas que cuelgan de la pared] para poder prepararlos con el mate; así, si nos falta remedio [el rezado], por lo menos tenemos de este otro para poder sanarnos, ¿no?”*

Entre las bolsas llenas de medicamentos, las hojas, ramas y botellas que cuelgan de la pared, destaca en el espacio de la cocina una mesa en la que Nuestra Señora Aparecida, san João Maria, velas, estampas de santos y rosarios y otros objetos se organizan en un altar. Ana y Pedro, fieles devotos católicos, comentan también que encomiendan su salud a estos santos: “gracias a Dios estamos vivos, uno tiene sus achaques, pero uno se encomienda y eso ayuda a pasar estas dificultades y a sentirse mejor”, dice Pedro.

## Rafael

Rafael era diabético. Diagnosticado en el puesto de salud por sus constantes malestares, que se manifestaban en continuos e incapacitantes dolores de cabeza, comenzó un tratamiento de medicamentos que le ofrecieron en el puesto de salud. Cuando fue indagado sobre el origen de su enfermedad, este la relaciona con su trabajo en el campo y el consumo exacerbado de otra bebida:

*a mí lo que me produjo ese malestar fue el Nescafé®. Mire, es que yo me iba para la roza y me llevaba un “termado” así de grande de Nescafé® [gesto de amplitud con las manos]. Y eso no me duraba; entonces, la mujer sabía que tenía que mandar más. Pues a veces también porque uno lo compartía, pero es que yo solito me tomaba dos o tres termados al día de Nescafé®, que para mantenerme despierto.*

El Nescafé® consumido por Rafael era además preparado con una generosa cantidad de azúcar:

*claro, porque es que sin azúcar eso es muy amargo, entonces sabe muy feo, ¿cierto? Y yo qué iba a saber que eso era una bomba... a mí me gustaba era el Nescafé® y eso es café de mentira, vaya usted a saber eso con que lo hacen, y yo tomando de eso, uno que sabe qué porquería es que se está tomando... pero yo empecé a comprar ese porque mi patrón también tomaba era de ese ahí y a mí me sabía muy rico y empecé a comprar... y eso que era bien caro, mi mujer me reclamaba por gastar los centavos en eso, pero yo me daba mi gusto... ahí, con el tiempo, es que uno se da cuenta que esas cosas hacen mal, que esas cosas empacadas son tan dañinas, lo enferman a uno, más me habría valido tomarme mi cafecito colado, sin tanto químico, aunque, bueno, ¡ahora todo está lleno de veneno!*

Insatisfecho con la poca mejoría que sintió usando los remedios que le ofrecieron en el puesto de salud y convencido de la importancia de los remedios tradicionales en la salud kaingang, buscó una remediera que le ayudara a hacer el remedio, pues él no tenía el conocimiento. Comenzó a beberlo con los medica-

mentos que le recetaron en el puesto de salud. Poco a poco, Rafael se sintió fortalecido y recuperado, por lo que se aventuró a dejar el medicamento, sin consentimiento médico, y se quedó sólo con el té que la remediera preparaba para él:

*ahí uno nota la diferencia, ¿no?, ya empecé a sentirme mejor, se me acabaron los dolores de cabeza, la debilidad, la “tontura”, ahí fui viendo que me convenía más el remedio del monte y seguí con él. Yo para qué me iba a seguir tomando ese veneno que me daban en el puesto de salud, yo eso lo dejé y ya ve... ahora estoy curado.*

Su experiencia con los remedios tradicionales, como nos deja entrever su narración, fue satisfactoria: Según nos cuenta, siguió el tratamiento con remedios tradicionales kaingang durante dos años más. Al sentirse restablecido por completo, suspendió también el tratamiento de la remediera y volvió a su vida normal. En la actualidad, don Rafael se reconoce como una persona sana, vital, llena de la fortaleza necesaria para cumplir con sus labores diarias y entiende que gracias al remedio tradicional superó la diabetes. Eso sí, se siente incómodo con la constante intervención de los profesionales del puesto de salud, quienes le insisten en que retome el tratamiento. Cuenta que se ha vuelto un problema ir al puesto de salud para conseguir una pastilla para el dolor de cabeza o cualquier otro malestar; por lo tanto, lo evita, pues no sabe por qué los profesionales insisten en que es diabético y que debe cuidar de esa enfermedad, ignorando su premisa fundamental: “¡No estoy enfermo! ¡Ni, aunque el médico diga que sí!”.

Observamos, a partir de las narraciones aquí referenciadas, que existen en la atención a la diabetes una serie de prácticas que provienen del contexto biomédico, de la “tradición” y del mundo de la religiosidad<sup>20</sup> demostrando la presencia de un contexto claro de intermedicalidad mediado por los procesos históricos de contacto e interacción con el mundo no indígena. Es posible notar también que esta enfermedad es entendida como consecuencia de la ingestión de ciertas sustancias que enferman la sangre y cuyo consumo se estimula en la relación con otros, especialmente en contextos laborales y relacionados con la interacción indígenas – no indígenas<sup>21</sup>. Estas sustancias serían foráneas y dañinas, causando estragos en aquellos que la consumen y que declaran no haber percibido que su ingesta podría traer estas consecuencias. El “veneno” en la sangre, que se materializa en la azúcar que perciben, se ha acumulado en ella, puede combatirse con otras sustancias que combaten o “limpian” la sangre contaminada. Este contrapeso se activa a partir del uso de “remedios del monte”, “orados” o “rezados”<sup>22</sup>, ya que estos fortalecen el cuerpo y reparan la salud. A partir de estos argumentos, pasamos a discutir a profundidad lo que carga la sangre en este contexto y que alude a las nociones cosmológicas del cuerpo y la alimentación del mundo kaingang, la tradición y el contacto con los no indígenas.

### **Lo que se lleva en la sangre: contacto y veneno, cultura y tradición**

A partir de las experiencias aquí relatadas, me gustaría distinguir el hecho de que ellas demuestran una serie de itinerarios terapéuticos diversos, en los que las personas articulan prácticas de auto atención que devienen de un conjunto de

<sup>20</sup> A pesar de no evidenciarse directamente en estas narrativas, también es posible atender esta enfermedad a través de prácticas asociadas al pentecostalismo. Para un mayor análisis ver Portela (2018).

<sup>21</sup> Lo que evidentemente no niega su consumo en contextos donde prevalece la sociabilidad entre indígenas tales como los bailes, los juegos de fútbol, las festividades religiosas y culturales, entre otros eventos.

<sup>22</sup> Dependiendo si vienen de la tradición o del uso de la potencia del espíritu santo en el caso de protestantes o evangélicos.

“tradiciones” médicas que a priori pueden ser consideradas como incompatibles unas con otras<sup>23</sup> (entre las que se destacan la biomedicina, la “tradición” y las propias de la religiosidad), pero que en la práctica pueden venir a dialogar y a ser usadas complementariamente como parte de una serie de estrategias que buscan el restablecimiento de la salud, y de manera específica, del fortalecimiento de los cuerpos kaingang.

En este sentido, las prácticas de auto atención contenidas en dichas experiencias permiten aproximarnos a la existencia de un contexto de intermedicalidad (GREENE, 1998; FOLLÉR, 2004) en la región, es decir, un lugar en el que a lo largo de la historia se han desarrollado contactos o relaciones, que permiten la coexistencia de varias tradiciones médicas, entre las que hay oposiciones y conflictos, así como reapropiación y resignificación de elementos, técnicas de atención y tratamiento a la salud que se reflejan particularmente en las prácticas de autoatención realizadas por los kaingang.

Ahora, como se mencionaba al comienzo de este artículo, entre los kaingang, la corporalidad obedece a nociones asociadas a cuerpo y espíritu que son dialógicas y cuyas fronteras son porosas, razón por la cual se afectan mutuamente. Fabricar un cuerpo kaingang implica un proceso en el que sustancias como el semen y la sangre son constituyentes de los cuerpos, ya que los hacen física y simbólicamente, y que traen consigo y transmiten la herencia de sus predecesores. Es significativo, entonces, que enfermedades como la diabetes se materialicen en la sangre que ahora “está entupida de azúcar” y que por tanto hay que “limpiar”, pues, a principio, podemos entender que estas afectan al individuo en su salud física, pero que esta afecta la dimensión colectiva de la corporalidad y del grupo en la medida que lo que hay en la sangre se transmite y afecta la descendencia; también, porque la enfermedad es causa y síntoma de una serie de relaciones asimétricas y desiguales con una serie de actores sociales presentes en la localidad y de los que ya hemos intentado aproximar al lector previamente.

En este panorama, observamos que consumir alimentos “fracos”<sup>24</sup> debilita los cuerpos y es por esto que se reconoce entre los kaingang que las nuevas generaciones son más “fracas” (OLIVEIRA, 2009) y que sus cuerpos son menos recios y se encuentran más expuestos a la enfermedad de manera general, si comparados con los “antiguos”, quienes según mencionan mis interlocutores y otros investigadores que han trabajado con este grupo indígena, destacaban por su buena salud.

Sin embargo, el sujeto kaingang se constituye también a través de la educación en la “cultura” que está asociada al papel de las mujeres – madres, al ámbito doméstico del aprendizaje y de la alimentación. En la tradición, los alimentos “fuertes” serían necesarios para mantener la vitalidad no solo del cuerpo individual sino del cuerpo social: el alimento no sólo es entendido en sus características nutricionales, o como medio de satisfacción de la necesidad básica de “espantar” el hambre. El alimento ingerido, compartido y ofrecido al otro, genera y fortalece

<sup>23</sup> Contextualmente, es importante decir que entiendo las prácticas de auto atención en esta investigación según la definición de Menéndez (2003), es decir, aquellas prácticas que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar o curar una enfermedad o padecimiento determinados, sin perder de vista que la auto atención se relaciona con las condiciones técnicas y científicas tanto como con las religiosas, étnicas y políticas de una sociedad. La ventaja de este concepto es que contempla el contexto del que provienen las prácticas escogidas por los pacientes, mientras permite observar los usos articulados que surgen entre ellas (MENÉNDEZ, 2003; GARNELO y WRIGHT, 2001) y ver la relativa autonomía del paciente en relación con la escogencia de prácticas que realiza en función de la atención a la salud.

<sup>24</sup> Que se encuentran en todos los escenarios de sociabilidad, tales como fiestas, bailes, juegos de fútbol, etcétera, y que no sólo se limitan a los espacios extraordinarios o rituales, sino que permean los espacios cotidianos y domésticos, ya sea a través del consumo de bebida alcohólica en la jornada de trabajo en el campo, o en el consumo constante de alimentos azucarados, embutidos y bebidas gaseosas, entre otros, en la dieta.

importantes vínculos, incluso los de parentesco (que no necesariamente debe estar mediado por la consanguinidad), por lo que, así como nos menciona Pedro, rechazar el alimento o la bebida ofrecida en contextos sociales es “feo”, niega la relación, o si lo ponemos en términos del don, corta la reciprocidad generando malestar y rupturas en la relación social (MAUSS, 1924 [2009]), por lo que el consumo de alimentos y bebidas en contextos intra e inter étnicos son fundamentales.

Buscando la comprensión del argumento que propongo, es necesario traer a colación la noción de “don” empleado por Mauss, 1924 [2009]), quien, en su *Ensayo sobre el don*, que hace explícito el principio común que regula el intercambio, esto es, la noción de dar, retribuir y devolver, nos propone que es en esta dinámica que se materializa la vida social. Como el autor indica, es necesario entender que, en el intercambio, no circulan solo objetos, sino también amabilidades, sociabilidades y personas. Estos, además, no pueden ser entendidos solamente como objetos, por lo que las cosas que circulan en la dinámica social están dotadas de agencia e intencionalidades y, al transitar, movilizan también un intercambio de materia espiritual o, como él mismo denomina, de *hau* (MAUSS, 1924 [2009]); es decir, los objetos se impregnan del espíritu, del *mana*<sup>25</sup> de quien lo posee y aunque el “donante” abandone la cosa, la cosa sigue conteniendo algo de él.

En las nociones de comida “fuerte” y de comida “fraca” observamos también que, como nos sugiere Mauss (1924 [2009]), en estas dinámicas de reciprocidad y sociabilidad circula mucho más que el objeto-alimento/ bebida que se consume. Además de impactar en las relaciones sociales, lo que se ingiere está cargado con potencias: la capacidad de fortalecer, enfermar y sanar puede contenerse en ellas. Es por eso que, por ejemplo, en relación con la diabetes, nuestros interlocutores nos presentan una serie de usos articulados de prácticas de auto atención que están destinados a controlarla: tanto el remedio de “farmacia” como el del “monte” tienen la posibilidad de curar, pero en el caso del primero, siempre existe la posibilidad de que aquello que podría sanar se convierta en “veneno”. El límite entre estas dos potencias parece establecerse en las dosis: mucho remedio daña, nos dicen. O “cura una cosa, mientras daña otra”.

Esta posibilidad refleja en cierta medida la relación que se establece con el mundo no indígena, del que no pueden extraerse a pesar de sentirlo como problemático en términos sociales, culturales y de salud, entre otros aspectos, y del que al mismo tiempo logran, aunque en condiciones precarias, devengar su sustento a partir del trabajo que ofrecen a los grandes hacendados y empresarios que circundan el área indígena, y de cuya labor se desprenden muchos de los problemas que sufren en su aldea, tales como la depredación del medio ambiente y la contaminación del agua. Los no indígenas se convierten, según afirma don Pedro, en “un mal necesario” que es necesario contener y controlar.

Aquí aparece el remedio del “monte” como una estrategia en ese proceso de contención y control. Si el azúcar, que “entupe” y se acumula, se queda en la sangre, el debilitamiento y la enfermedad pueden cobrar la vida de la persona. La potencia que contiene el remedio del monte y su capacidad de control y sanación proviene, por una parte, de su condición “natural”, esto es, debido a que viene de la tierra, que no está mediada por complejos procesos de industrialización (por eso también es “grosera”, esencial) y por tanto no trae consigo veneno (en el sen-

<sup>25</sup> La fuerza mística que abarca a todas las cosas y seres del universo. El *mana*, nos dice Mauss (1924 [2009]), es verbo, sustantivo y adjetivo, localizable y omnipresente, subjetivo, objetivo, maléfico y benéfico.

tido estricto, asociado al uso de agrotóxicos, fertilizantes y demás productos químicos en su composición); por otra parte, proviene del hecho de que contiene la potencia de la cultura que adhiere a él a través de los rezos que él o la especialista que los prepara les imprime. La tradición y la cultura fortalecen y se expresan materialmente en el remedio, que es consumido y que circula también en los cuerpos kaingang constituyéndolos, contribuyendo en sus procesos de sanación y resistencia a la enfermedad.

Observamos que en las experiencias aquí presentadas, los kaingang que se auto reconocen como diabéticos entienden el origen de su enfermedad causado por el consumo de vino, cachaza y Nescafé®, alimentos que, en principio, no se entienden como propios de la “tradición”, esto es, las bebidas alcohólicas entendidas como propias de los “antiguos” se desprendían del maíz y se preparaban a través de procesos de fermentación, diferente de la cachaza o el vino, que en su proceso de destilado e industrialización cargan la potencia de lo “fino”, lo “mojado”, lo “fraco”, que debilita. Si bien no podemos entender que el consumo de estas bebidas se da exclusivamente en el contacto con los no indígenas ya que en la vida cotidiana, como se enuncia en los comentarios de don Pedro (cuando dice que es difícil resistirse a la tentación de un trago en medio de un evento social o fiesta religiosa), o como presenta en su investigación Gigghi (2010), se hace evidente que el consumo de bebidas alcohólicas se ha tornado también un aspecto de sociabilidad fundamental entre los kaingang. Lo que sí es posible, es entender que la implementación del uso de estas se da en el proceso de relación e intercambio con la sociedad nacional. Asociada al trabajo y al comercio, a la dinámica de circulación en las ciudades, en lugares de ocio y entretenimiento; estas bebidas se tornan disponibles y necesarias para poner a rodar el don inclusive en las dinámicas interétnicas de sociabilidad (GIGGHI, 2010).

Así es como el alimento-comida, el alimento-bebida, hace parte del proceso de compartir y generar lazo social en la comunidad; es por eso que está presente en fiestas, juegos de fútbol, rituales, bailes y en la cotidianidad tanto en relación con indígenas como no indígenas. Al respecto, Langdon (2001) nos indica la necesidad de entender qué se bebe, cómo se bebe y cuándo se bebe entre las diferentes poblaciones indígenas para la identificación y comprensión de los contextos en los que la bebida alcohólica se torna objeto de sociabilidad. Sobre el asunto, Gigghi (2010) propone un acercamiento a estas dinámicas entre los kaingang, que allí pueden ser observadas con profundidad. El trabajo del autor nos muestra que las poblaciones locales sometidas a un contexto amplio de dominación y contacto acaban reproduciendo modos de beber muy parecidos con la sociedad que los cerca (GIGGHI, 2010: 30) y que las prácticas de consumo de alcohol en comunidades indígenas deben ser pensadas como un fenómeno construido a través del tiempo y la historia del contacto entre indígenas y no indígenas (Langdon, 2001).

Si aceptamos la premisa de que a partir del contacto se establecen nuevos patrones de consumo de bebidas y alimentos y que la introducción de nuevas sustancias como el vino o la cachaza, en esas dinámicas de sociabilidad, es posible, podemos entender también cómo los kaingang que han narrado su enfermedad se muestran desconocedores de la potencia de estas bebidas: agradables al paladar, socialmente aceptadas en los contextos de sociabilidad y reciprocidad intraétnica, al principio no parecerían ser dignas de sospecha. Bajo la apariencia de la bebida y del alimento, se consume algo, que en vez de fortalecer como lo hace la comida tradicional, debilita, enferma. En ese sentido lo que se consume no es alimento en un sentido amplio, ya que actúa de manera contraria al alimento

“forte”, “tradicional” o “esencial” que al fin de cuentas es el que permite la vitalidad de los cuerpos.

El diagnóstico y la explicación de la enfermedad, de la diabetes, en este caso particular, nos muestra cómo, en esa relación social con el mundo no indígena, el vino y la cachaza, son un don que circula, pero cargan consigo un “don oculto” que enferma.

Siguiendo la propuesta de Bolaños (2019), comprendo que los dones que circulan pueden ser “expuestos” u “ocultos”. El don oculto carga consigo potencias e intencionalidades que, como bien indica su nombre, no se ven a simple vista y causan situaciones conflictivas en la medida en que, quien lo recibe, no tiene la posibilidad de devolverlo, rompiendo la continuidad de las relaciones sociales. Ahora, si bien Bolaños (2019) propone esta clasificación focalizada en el ámbito de la brujería, y este efectivamente no es este el contexto en el que transcurre el argumento que propongo, considero conveniente preguntarnos por la potencia negativa que la comida “*fraca*” que adviene del mundo blanco genera en los cuerpos Kaingang y cómo al igual que la en la brujería tiene la potencia de causar “daño”.

En relación a la enfermedad que nos ocupa en este texto, usar la bebida alcohólica o el café contamina la sangre, la carga de azúcar y al no saber que ese don se ha recibido, no es posible devolverlo. Y como nos enseña Mauss 1924 [2009]), la falta de reciprocidad quiebra el lazo: al no ser devuelto el don, este se acumula en el cuerpo de los kaingang que lo consumen. Y conservarlo, nos dice el autor, es algo peligrosa e, incluso, mortal.

En el consumo del alimento “fraco”, el donante, es decir, el mundo no indígena, se queda en ellos, inscrito en su cuerpo ahora enfermo, cuerpo que, como hemos mencionado aquí, no solamente puede entenderse en una noción del cuerpo físico, sino de la vida social, y del mundo cosmológico, impactándolo negativamente<sup>26</sup>. La sangre llena de azúcar es causa y síntoma de la interacción con el otro, carga consigo la historia del contacto y refleja la asimetría, coerción, inequidad radical y conflicto intolerable (PRATT, 2010) que se establece entre indígenas y no indígenas y que aquí se ven reflejadas en las condiciones ambientales, económicas, laborales y de salud de este pueblo que se han visto precarizadas.

La práctica del consumo del remedio tradicional kaingang (y de manera general de alimentos “fuertes” y del fortalecimiento de la “cultura propia” en diferentes escenarios) buscan entonces neutralizar y resolver – o al menos, lo intentan- en la praxis, la asimetría que existe en el contexto histórico y social que viven en relación a los no indígenas: Los medicamentos, la insulina, los remedios del monte y otras sustancias que entran en el proceso de atención y cura de la enfermedad no son meros objetos o sustancias con composiciones físico químicas variadas, ellas están impregnadas de intencionalidad, *mana*, fuerza y potencia, que deviene de ambos mundos; al ser usadas, se tornan en la posibilidad de restablecer la continuidad de las relaciones sociales quebradas al impactar en los cuerpos, en la salud individual y colectiva.

La tradición y la cultura toman aquí el papel de reorganizar la experiencia de dolencia y de colectividad que compone la noción de corporalidad. La sangre se torna también el escenario de disputa donde se busca restablecer la salud o la fortaleza corporal a través de la cultura, la identidad, la potencia del remedio, la lucha por sanar la sangre y sanar la vida en lo individual y lo colectivo, de devolver

<sup>26</sup> El papel del consumo de alcohol en comunidades indígenas se muestra como una práctica sumamente problemática en Latinoamérica, siendo también posible pensar en una colonización de estas poblaciones a partir de su consumo.

o contrarrestar el don recibido y poner a circular la reciprocidad en pro de relaciones más simétricas con el mundo no indígena.

Recebido em 31 de janeiro de 2020.

Aprovado em 6 de julho de 2020.

## Referencias

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. *Dinâmica religiosa entre os kaingang do posto indígena Xapecó-SC*. Tesis de maestría en Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

Bolaños, Gómez Adriana. “Le dieron algo: la mecánica de los dones ocultos y la brujería”. En: SUÁREZ GUAVA, Luis Alberto. *Cosas vivas: antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

BLOEMER, Neusa M.; NACKE, Anelise. A precarização de políticas públicas e suas repercussões na auto-sustentação dos Kaingang do oeste Catarinense. *Ilha*, 10 (1), 2008.

BRESAN, Deise; BASTOS, João Luiz; LEITE, Maurício Soares. Epidemiologia da hipertensão arterial em indígenas kaingang, Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil, 2013. *Cadernos de Saúde Pública*, 31 (2): 331-344, 2015.

BUCHILLET, Dominique. *Bibliografía crítica da saúde indígena no Brasil (1844-2006)*. Quito: Abya Yala, 2007.

CARDOSO, Andrey; MATTOS, Inés; KOIFMAN, Rosalina. “Prevalência de diabetes mellitus e da síndrome de resistência insulínica nos índios guarani do estado do Rio de Janeiro”. In: COIMBRA JR., Carlos Avelardo; VENTURA, Ricardo; ESCOBAR, Ana Lucía (orgs.). *Epidemiología e saúde, povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2003. pp. 169-185.

CARVALHO ROSA, Patrícia. A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*, 2 (1): 15-43, 2008.

COIMBRA Jr., Carlos Avelardo; VENTURA SANTOS, Ricardo. Saúde, minorias e desigualdades: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, 5: 125-132, 2000.

COIMBRA Jr., Carlos Avelardo; VENTURA SANTOS, Ricardo. “Perfil epidemiológico da população indígena no Brasil: considerações gerais”, documento de trabalho 3, Universidade Federal de Rondônia-Escola Nacional de Saúde Pública, Porto Velho, 2001.

CRÉPEAU, Robert. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, 8 (18): 113-129, 2002.

DIEHL, Eliana Elisabeth. *Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os kaingang (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil)*, tesis de doctorado, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2001.

FILHO, Zilmar Augusto de Souza; FERREIRA, Alaidistânia Aparecida; SANTOS Bernardo dos; PIERIN, Angela Maria Geraldo. Prevalência de hipertensão arterial em indígenas do Brasil: uma revisão sistemática com meta-análise. *Revista da Escola de Enfermagem*, 49 (6): 1016-1026, 2015.

FOLLÉR, Maj-Lis. “Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde”. In: LANGDON Esther Jean; GARNELO, Luiza (orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia/ContraCapa, 2004. pp. 129-148.

GARNELO, Luiza. “Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena. Uma experiência de educação e comunicação em saúde indígena”. In: VASCONCELO, Eymard Mourão (org.). *A saúde nas palavras e nos gestos*. São Paulo: Hucitec, 2001. pp. 237-260.

GARNELO, Luiza; LANGDON, Esther Jean (orgs.). *Saúde dos povos indígenas. Reflexões sobre antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia/ContraCapa, 2004.

GARNELO, Luiza; MACEDO, Guilherme; BRANDÃO, Luiz Carlos. *Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2003.

GARNELO, Luiza; WRIGTH, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública*, 17 (2): 273-284, 2001.

GHIGGI Jr., Ari. *Representações e práticas no tratamento de infortúnios entre os kaingang crentes da aldeia sede da Terra Indígena Xapecó*. Tesis de licenciatura en ciencias sociales, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

GHIGGI Jr., Ari. *Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da Terra Indígena Xapecó*. Tesis de doctorado en antropología social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GIMENO, Suely Godoy Agostinho, Douglas Rodrigues, Heloisa Pagliaro, Eduardo Nozaki, Evandro Emilio de Souza Lima y Roberto Geraldo Baruzzi, 2007, “Perfil metabólico e antropométrico de índios aruák: Mehináku, Waurá e Yawalapití, Alto Xingu, Brasil Central, 2000/2002”, en *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 23, núm. 8, pp. 1946-1954.

GREENE, Shane, 1998, “The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru”, en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 4, pp. 634-658.

HAVERROTH, Macir, 1997, *Kaingang, um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó*, tesis de maestría en antropología social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2010, *O Brasil indígena*. Disponível en línea: .

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena*. 2012. Disponível em: . Acesso em: 6 maio 2018.

KAY, Margarita. Lay theory of healing in Northwestern New Spain. In: *Social Science and Medicine*. 24 (12). pp 1050 – 1060. 1987.

LANGDON, Esther Jean y Blanca Rojas, 1991, “Saúde: um fator ignorado numa situação de mudança rápida. A situação da área indígena Ibirama (sc)”, en Silvio Coelho dos Santos (org.), *A barragem de Ibirama e as populações atingidas na área indígena*”, en *Boletim de Ciências Sociais*, vol. 51, pp. 65-89.

LANGDON, Esther Jean. ; ROJAS, Beatriz. Um Fator Ignorado numa Situação de Mudança Rápida – A Situação da Área Indígena Ibirama (SC). In: *A Barragem de Ibirama e as Populações Atingidas na Área Indígena. Documento-Denúncia* Silvio Coelho dos Santos, org. *Boletim de Ciências Sociais*. 51/51:65-89. Florianópolis, UFSC, 1989

MAUSS, Marcel. 2009 [1924] *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires. Katz Editores.

MAYBURY Lewis, David (org.), 1979, *Dialectical Societies: The Gé and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge.

MENÉNDEZ, Eduardo, 2003, “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”, en *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 8, núm. 1, pp. 185-208.

MOREIRA NETO Carlos. Alguns dados para a historia atual dos índios kaingang. In: GRUENBERG, G. *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo. Biblioteca científica. 1972

OROZCO, Max (2004). Hipertensión arterial y diabetes mellitus. En: *Rev. Costarricense de ciencia médica* vol.25 n.3-4. San José Dec.

OLIVEIRA, Maria Conceição de, 1996, *Os curadores kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Chapecó (oeste S. C.)*, tesis de maestría en antropología social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

OLIVEIRA, Geraldo Ferreira, Teresinha Regina Ribeiro de Oliveira, Fernanda França Rodrigues, Lincoln Ferreira Corrêa, Adauto Tsutomu Ikejiri y Luis Augusto Casulari, 2011, “Prevalência de diabetes melito e tolerância à glicose diminuída nos indígenas da Aldeia Jaguapiru, Brasil”, en *Revista Panamericana de Salud Pública*, vol. 29, núm. 5, pp. 315-321.

OLIVEIRA, Philippe Hanna de Almeida, 2009, *Comida forte e comida fraca: fabricação dos corpos e nutrição entre os kaingang da Terra Indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil)*, tesis de maestría en antropología social, Universidad Federal Santa Catarina, Florianópolis.

PRATT, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

PORTELA, Sandra Carolina, 2010, *Diabetes e hipertensão arterial entre indígenas kaingang de Terra Indígena Xapecó (sc): práticas de autoatenção em um contexto de intermedicalidade*, tesis de maestría en antropología social, Universidad Federal Santa Catarina, Florianópolis.

PORTELA, Sandra Carolina. 2018. Por una perspectiva kaingang sobre diabetes e hipertensión arterial: prácticas de autoatención, articulaciones y conflictos. En: *Revista Desacatos* 58. septiembre-diciembre 2018, pp. 50-65

PORTELA, Sandra Carolina, 2018b “Só por Deus”: cura e tratamento de hipertensão arterial e diabetes entre os indígenas Kaingang da Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina” En: MÉTIS: história & cultura – v. 17, n. 34, p. 99-123, jan./jun. 2018

ROCHA, Ana Karina Silva da, Angelo José Gonçalves Bós, Edison Huttner y Denise Cantarelli Machado, 2011, “Prevalência da síndrome metabólica em indígenas com mais de 40 anos no Rio Grande do Sul, Brasil”, en Revista Panamericana de Salud Pública, vol. 29, núm. 1, pp. 41-45.

ROCHA, Cinthia C. Adoecer e Curar: Processos da sociabilidade Kaingáng. 2005. 160f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFSC, Florianópolis, 2005

SALVO, Vera Lúcia Morais Antonio de, Douglas Rodrigues, Roberto G. Baruzzi, Heloisa Pagliaro y Suely Gimeno, 2009, “Perfil metabólico e antropométrico dos Suyá. Parque Indígena do Xingu, Brasil central”, en Revista Brasileira de Epidemiologia, vol. 12, núm. 3, pp. 458-468.

SCHWEIKARDT, J. y Luiza Garnelo, 2003, “Controle da hipertensão no Programa Médico de Família de Manaus e seus impasses qualitativos”, en Ciência & Saúde Coletiva, vol. 8, supl. 1 y 2, pp. 91-99. Souza, Maximiliano Loiola Ponte de (org.), 2013, Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais, Fundação Oswaldo Cruz, Río de Janeiro.

VEIGA, Juracilda, 2000, Cosmologia e práticas rituais kaingang, tesis de doctorado en antropología social, Unversidade Estadual de Campinas, Campinas.

# Relações e substâncias: apontamentos sobre corporalidade e concepção Mbya-Guarani

*Luna Mendes*<sup>1</sup>

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Resumo:** Realizo uma revisão bibliográfica relativa a aspectos relacionados à corporalidade feminina entre os Mbya-Guarani, atento para a menstruação e para as relações sociocosmológicas que podem ser ativadas em períodos de vulnerabilidade. Dedico uma atenção maior aos processos de concepção e criação de crianças por entender tratar-se de um tema que dá visibilidade a uma série de valorações relativas a gênero entre os Mbya e também ao modo como substâncias são necessariamente relacionais.

**Palavras-chave:** gênero; Mbya-Guarani; corporalidade; substâncias.

MENDES, Luna. **Relações e substâncias: apontamentos sobre corporalidade e concepção Mbya-Guarani.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14): 119-136, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/UFRJ. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e graduação em andamento em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **Relations and substances: notes on Mbya-Guarani corporality and conception**

**Abstract:** This paper is a bibliographic review on aspects related to female corporality among the Mbya-Guarani, attentive to menstruation and the sociocosmological relationships that can be activated in periods of vulnerability. I dedicate more attention to the processes of conception and creation of children because this is a theme that gives visibility to a series of valuations related to gender among the Mbya and also to how substances are necessarily relational.

**Keywords:** gender; Mbya-Guarani; corporality; substances.

## **Relaciones y sustancias: apuntes sobre corporalidad y concepción Mbya-Guaraní**

**Resumen:** Realizo una revisión bibliográfica sobre aspectos relacionados con la corporalidad femenina entre los Mbya-Guaraní, atento para la menstruación y las relaciones sociocosmológicas que pueden activarse en períodos de vulnerabilidad. Dedico más atención a los procesos de concepción y creación de niños porque este es un tema que da visibilidad a una serie de valoraciones relacionadas a género entre los Mbya y también a cómo las sustancias son necesariamente relacionales.

**Palabras clave:** género; Mbya-Guarani; corporalidad; sustancias.

Neste artigo realizo uma revisão bibliográfica parcial sobre a corporalidade Mbya-Guarani enfatizando aspectos que ajudem a pensar e entender o modo como gênero aparece e é ativado nas relações. As formulações indígenas sobre corpo e pessoa constituem um potente caminho para dar visibilidade às relações de gênero ao informar sobre aspectos das relações sociais ameríndias a partir das diferenças nos modos como domínios da vida social envolvem homens e mulheres, nas agências em torno das práticas cotidianas. Procurei perceber nessa revisão o modo como as substâncias aparecem nas descrições etnográficas, a produção do corpo envolve uma série de práticas que atravessam diferentes domínios da vida cotidiana e que remetem à constante instabilidade dos corpos; consiste em uma manutenção de distâncias e proximidades fundamentais entre seres, e passa por vinculações de gênero. Em síntese, procuro agregar aqui descrições que apontam para como falar em substâncias implica falar em relações.

Realizar uma revisão bibliográfica deste povo, sobre o qual páginas e páginas já foram escritas, é tarefa difícil, qualquer critério adotado para uma revisão deixa de lado muitas etnografias e questões importantes. Para tanto, optei por três recortes principais: trabalhos que tratam da temática corpo e pessoa e que apresentam questões relativas a gênero ou a aspectos do cotidiano; trabalhos formulados a partir de interlocuções com mulheres mbya; e materiais que procuram inserir a descrição etnográfica dos Guarani em um debate mais amplo no campo da etnologia indígena sul-americana (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996). Assim, as etnografias de Suzana de Jesus (2015), Maria Paula Prates (2013) e Flavia Mello (2006) entraram neste corpus porque além de passar pelos temas de corpo e pessoa, o fazem a partir de um recorte de gênero. Os trabalhos de Elizabeth Pissolato (2007), Valéria Assis (2006) e Martin Tempass (2005) porque trazem questões relativas às produções cotidianas mbya. Compõem ainda essa revisão uma série de outras etnografias que auxiliaram a elucidar determinados pontos: Benites (2018), Lewkowicz (2016), Mendes (2016), Affonso (2014), Pierri (2013), Heurich (2011), Ciccarone (2001).

## Breve aporte sobre noções de corpo e pessoa mbya-guarani

Para entender a constituição da pessoa mbya é necessário olhar para a imbricação entre corpo e pessoa. No sentido de que ser uma pessoa passa pela produção de um corpo específico para tal, processo que está vinculado às relações mantidas, eclipsadas, estimuladas e evitadas por cada um. Valéria Assis (2006) relata um episódio que exemplifica bem essa complexidade: um homem mbya, por ter o sangue misturado (filho de indígena e não indígena), vivia cercado de incertezas acerca das possibilidades de ser aceito na morada dos deuses, mesmo adotando medidas para viver de acordo com um *teko porã*<sup>2</sup>. A dimensão afetiva e espiritual passa por uma produção corpórea necessária para ser de fato um mbya, parte do que envolve ser mbya é ter corpos distintos daqueles dos demais grupos. Os pro-

<sup>2</sup> Pierri (2013: 159) ressalta que em determinados casos *porã* pode ser traduzido por uma noção aproximada de imperecível, qualidade associada aos elementos que existiriam no mundo divino. *Porã* costuma ser traduzido por belo, bom, bonito. O *teko porã* opõe-se ao *teko axy*, o primeiro emula o modo de vida das divindades, o segundo remete ao polo da humanidade (PIERRI, 2013).

cessos de produção de corpo e pessoa remetem, principalmente, aos agenciamentos dificultados ou facilitados pelas relações entre seres, através de um cuidado entre quais vínculos serão estimulados ou eclipsados através dos usos de substâncias, objetos, alimentos, etc. Cabe destacar aqui a centralidade da noção de *nhe'e*<sup>3</sup> (alma-palavra) para pensar esse tema, de acordo com Suzana de Jesus: "corpos guarani são assim constituídos por substâncias (seja sangue, leite ou comida) e palavras" (Jesus, 2015:128). Alguns autores (MELLO, 2006; PISSOLATO, 2007; HEURICH, 2011) apontam para a impossibilidade de compreensão da *nhe'e* sem pensar o corpo.

Entre os Mbya, *tete* é usado para se referir às partes físicas visíveis de um corpo, dos pés à cabeça, mas também para partes internas como o sangue. É a palavra usada também para designar "uma pessoa": *petei tete*. A alma-divina (*ñe'e*) também é uma pessoa, mas distinta de *tete*: a forma com que os Mbya se referiam a *ñe'e* indicava que tratavam de outra pessoa: era como se estivessem falando de Pedro ou Paulo, de outro alguém: os desejos de *ñe'e*, os cuidados com *ñe'e* e as ações que se devem evitar – e realizar – para que *ñe'e* não se afaste de *tete*. (HEURICH, 2011: 48)

Acerca desse tema cabe realizar uma aproximação com o trabalho de Viveiros de Castro, para quem o corpo não deve ser lido apenas a partir de diferenças fisiológicas, mas como "um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 380). Ou seja, depende mais das relações e práticas em que se está engajado do que de características substanciais. Para os Mbya, a *nhe'e* é incorporada e impõe sua perspectiva, no entanto o corpo precisa continuar a ser estabilizado via fabricação porque segue sendo alvo de disputas de perspectivas que podem ser incorporadas ao longo da vida e com isso implicar mudanças até o limite das transformações.

Nesses processos, as relações ganham centralidade. Manter ou não relações com pessoas e seres também tem a ver com alimentação, uso de objetos, emoções; no modo como se ativam ou eclipsam relações. Nesse sentido, a produção corporal não remeteria a uma domesticação do corpo pela cultura, o corpo é a expressão do sujeito, é aquilo que se mostra aos outros. E é por aquilo que se mostra aos outros em períodos de vulnerabilidade que a incorporação de outras perspectivas seria facilitada o que, portanto, aumenta a suscetibilidade à transformação corporal. Assim, o corpo figura como local de disputa de perspectivas: a porção espiritual divina, *nhe'e*; a sombra, alma telúrica, *angué*; os estados afetivos que favorecem a incorporação de determinados *ja* (donos); os estados corporais alcançados através dos alimentos que vão deixar um corpo quente, frio ou brando; etc. É preciso ressaltar que os diversos componentes da pessoa mbya implicam dimensões verticais e horizontais nessa fabricação, Hélène Clastres apontou para essa ambivalência dos habitantes da terra: "dotados de uma alma-palavra, ligada ao esqueleto, também possuem uma 'alma' ou 'natureza' animal, vinculada ao sangue e à carne: *teko achy kue* é o produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade" (CLASTRES, 1978: 94). É importante ressaltar que essas dimensões não constituem categorias taxônomicas fixas, mas se atualizam nas relações que são estabelecidas com os diferentes seres que povoam o cosmo.

Mendes (2016) percebe a pessoa guarani como dividida, cuja produção se dá por contraste com outras categorias de seres. O autor define linhas que conectam os Guarani a categorias de seres; o deslocamento em direção a cada um desses polos ativa ou eclipsa determinados aspectos da pessoa mbya. Comer carne crua,

<sup>3</sup> A pessoa mbya seria formada, no mínimo, por uma parte divina *nhe'e* – um conceito central na etnografia guarani que costuma ser traduzido como 'alma-palavra' – que é enviada pelos deuses e está vinculada ao que a pessoa é, seu nome, as palavras que profere; e uma parte telúrica *angué* traduzida como sombra e vinculada aos demais seres que habitam o mundo mbya.

por exemplo, aguça o aspecto animal; carne cozida, o humano. O que a pessoa mbya é dependente das relações que são estabelecidas e também das relações que são eclipsadas, mas que permanecem nesse “feixe de afecções”; enquanto possibilidades de ativação, no sentido de que remetem a perspectivas passíveis de incorporação.

Assim, quando se trata de corpo e pessoa, a instabilidade é constituinte dos diferentes modos de ser e estar no mundo, no sentido de que tanto corpo como humanidade são uma perspectiva (definidos por relações). O que conta como corpo para os ameríndios não envolveria somente um corpo “natureza”, fisiológico e substancialista; mas algo mais próximo de um corpo que figura como centro de uma série de relações possíveis; esse corpo produzido por afecções (VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

## Sangue e substâncias

Para os Mbya a diferença nas relações reside principalmente nos corpos, seus corpos não são os mesmos dos outros seres, suas substâncias diferem. Nesta direção, um tópico recorrente nas etnografias guarani é o risco da mistura de sangue através de relações sexuais (PIERRI, 2013; PRATES, 2013; ASSIS, 2006; TEMPASS, 2005). Diz-se dos *jurua* (não-indígenas) que por terem o sangue diferente podem tornar doente o guarani, porque o sangue mbya é mais fino e mais fraco que o dos *jurua*: “nossos corpos, nossos fluidos não são os mesmos ou, no mínimo, não com a mesma potência” (PRATES, 2013: 31). Como vimos, filhos de casamentos interétnicos não teriam corpos estritamente mbya e correriam o risco de não serem aceitos na morada dos deuses mesmo seguindo uma vida inteira de cuidados e rituais (ASSIS, 2006). Cabe ressaltar que o sangue não é entendido aqui em seu aspecto estritamente biológico, mas envolve dimensões afetivas, mentais e espirituais. A administração dos fluxos de sangue não se restringe ao âmbito corporal, mas reverbera na saúde, no *teko porã*, nas comunicações com os deuses, nas relações. Misturar o sangue provoca desequilíbrios: “o sangue *jurua* entra por via genital e ao circular pelo corpo mbya enfraquece até mesmo o pensamento do guarani” (PRATES, 2013:31). Nesse ponto, as mulheres por sangrarem com mais frequência seriam menos expostas aos riscos de contaminação, pois junto com a menstruação sai o sangue que provoca desequilíbrio; para atenuar os mesmos riscos os homens precisariam passar por intervenções, é preciso: “se arranhar fortemente com galhos de árvores nas pernas e braços a fim de fazer seu corpo sangrar e assim cessar a contaminação” (PRATES, 2013: 31).

O compartilhamento de substâncias transforma marido e mulher em parentes de sangue (*ygyretarã*), a troca de constantes fluidos corporais (*apyndjy*) além da comensalidade é capaz de ativar o parentesco (MELLO, 2006). Ainda sobre sexo: “o ato sexual em si é visto como uma ‘mistura de sangue’, e por isso os mais velhos dizem que dormir com brancos leva à morte, porque o sangue se mistura também no corpo daqueles que o fazem” (PIERRI, 2013: 177). Prates (2013) observa as mesmas elaborações referentes ao sangue com relação ao leite materno. Naturezas diferentes envolvem corpos e substâncias específicas que produzem efeitos nos corpos com os quais entram em contato, seja através da relação sexual, da amamentação ou outros compartilhamentos. Por esse motivo bebês mbya são diferentes de bebês *jurua*, não possuem os mesmos corpos, não podem ser submetidos às mesmas substâncias. Sobre uma família mbya cujo bebê após o parto precisou ficar internado em um hospital, Ferreira descreve: “A famí-

lia indígena ficou assustada diante da possibilidade do neném estar sendo alimentado com leite de mulher branca, porque isso lhe causaria outras doenças futuramente” (FERREIRA, 2013: 1156).

O sangue aproxima-se dos elementos associados aos aspectos telúricos da existência, e pode ser associado ao *tupichua* (“princípio vital da carne crua”, Clastres, 1978:96): “Proveniente da carne crua, mas também do sangue, de uma forma geral, *tupichua* pode aproximar-se da pessoa e transforma-la em jaguar: o caçador mesquinho e solitário, comendo sozinho na floresta, atrai inevitavelmente *tupichua*” (HEURICH, 2011:113). Da mesma forma a mulher menstruada precisa evitar rios e matas porque seu corpo nessa condição atrai seres que devem ser evitados. O *tupichua* teria se originado da desavença mítica com os jaguares, portanto tudo que não é guarani não corre o risco de ter *tupichua* (carnes compradas em mercado, animais domésticos) (TEMPASS, 2005).

Prates (2013) relaciona o *tupichua* com os *ja* (donos), como uma ação decorrente da mediação que os *ja* fazem entre relações humanas e não humanas: “o *tupichua* enquanto princípio vital é a ação decorrente dessa troca, uma vez que ao alocar-se na carne e no sangue da pessoa tende a enfraquecer sua *ñe’e* e, por consequência, desestabilizar e viabilizar o *-jepota*” (PRATES, 2013: 211). Sentimentos como a raiva e o ciúme provocam o *nhemboaxy* – sentir pena de si mesmo, ser digno de pena (PRATES, 2013), enfraquecem o pensamento, e consequentemente o corpo, tornando a pessoa vulnerável a transformações corporais. Conforme Benites: “os cuidados com o corpo feminino são muito importantes para a construção do ser mulher guarani e evitar o estado de *poxy*, de vulnerabilidade, dos efeitos do sangue, *tuguy*” (BENITES, 2018: 11). Esses estados propiciam o risco de incorporar o *tupichua* e outros *ja* que circulam no corpo enquanto substâncias competindo por uma apropriação da perspectiva de *nhe’e* (PRATES, 2013) e incitando desejos específicos que se aproximam dos aspectos atribuídos à antissocialidade *mbya* (comer carne crua, andar sozinho e à noite). Essas substâncias transformam e enfraquecem o sangue *mbya* em um processo similar ao que torna perigoso o contato com o sangue dos brancos, porém mais intenso. Quando os donos das emoções se apoderam do corpo humano, a agência da pessoa torna-se limitada e são necessárias sessões de cura xamânica para que volte a si (PRADELLA, 2009).

Os riscos de transformações e as relações das mulheres com a terra e o sangue são demarcadoras do seu lugar nas comunicações e agenciamentos sociocosmológicos *mbya*. Pierri (2013) aponta para uma associação entre solo e substâncias poluidoras. O sangue aciona comunicações com a porção telúrica do mundo *mbya*, motivo pelo qual durante a menarca um dos procedimentos envolve colocar as meninas em uma cama alta (chamada *nimbé*). Porém, ao mesmo tempo em que se vincula aos riscos da existência no mundo precível, a terra é condição fundamental para a manutenção de um *mbyá rekó* (jeito guarani). Conforme Ciccarone (2001), o ciclo de existência terrena conecta-se com os cultivares, a agricultura e a alimentação: o ato inaugural de um *tekoa* envolve plantar as sementes na terra da nova morada. Ao descrever o conceito de ‘corpo-território’, Benites (2018) associa território ao *tekó* (modo de ser): “*Teko* significa ‘modo de ser’. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*” (BENITES, 2018: 70). A autora destaca que são os cuidados específicos com o corpo feminino que ajudam a entender o modo como diferentes *teko* coexistem no mundo:

Na minha caminhada aprendi com as mulheres, com o que ouvia da minha mãe, que dizia: ‘somos terra, somos chão, rios e pássaros e plantas que dão flores e frutos, porque

as mulheres sempre existiram na terra para habitar a terra, por isso, onde os corpos das mulheres estão enfraquecidos, as terras também estão doentes, ficam mais *poxy* (revoltado). (BENITES, 2018: 83)

Benites (2018) conecta a emocionante história de *Nhandesy*<sup>4</sup> com o modo de vida das mulheres guarani, para a autora, assim como as mulheres, *Nhandesy* é da terra: "O corpo de *Nhandesy* é concreto, é chão onde se pisa. O que dá a vida, dá alimentos é o corpo da *Nhandesy*" (BENITES, 2018: 90).

## A menstruação das mulheres e os cuidados com as relações sociocsmológicas

O sangue também aparece em alguns processos centrais na produção da corporalidade feminina mbya, destaco aqui tanto a primeira menstruação e os cuidados necessários durante esse período quanto os ciclos menstruais de maneira geral como momentos de cuidados.

Na produção da corporalidade feminina mbya, a menstruação aparece como sendo a grande demarcadora das fases da vida de uma mulher, a partir da menarca – *iêngue* –, a menina passa a ser reconhecida como *kunhã ta'ĩ* (Jesus, 2015: 200)<sup>5</sup>. Conforme Ciccarone (2001: 62), nos dias da primeira menstruação, as meninas precisariam permanecer com a cabeça coberta por um pano, ficando reclusas em casa. De acordo com Jesus (2015), a primeira menstruação demarca uma nova posição social: as meninas têm o cabelo cortado pela mãe ou avó e passam por uma alimentação mais restrita que visa produzir tanto o corpo feminino, quanto o das crianças que a mulher possa vir a criar.

A *iêngue* é um período de resguardo que envolve uma dieta alimentar mais rigorosa: "O sangue a deixa exposta, sensível e vulnerável, podendo atrair olhares de diferentes seres, por isso é bom não sair de casa, pelo menos enquanto o sangramento perdurar" (Jesus, 2015: 125). A relação entre o sangue e a visibilidade que ele suscita para outros seres aparece também em Mello (2006) que descreve a importância de meninas menstruadas não fixarem o olhar sobre plantas, animais e até mesmo pessoas. Ver implica também ser vista, ser vista como congêneres e ver outros seres como tal pode ser o suficiente para dar início ao processo de transformação chamado *jepota*.

A bibliografia sobre outros povos indígenas também auxilia a pensar esse fenômeno. Conforme Belaunde, o cheiro do sangue torna a pessoa visível aos seres que normalmente não a vêem, sendo tanto um operador de visibilidade quanto de sedução: "El olor de la sangre tiene un efecto perspectivístico, efectúa un cambio de cuerpo y abre las cortinas de la visibilidad entre diferentes perspectivas" (Belaunde, 2008: 54). McCallum (2001) observa que o sangue menstrual, assim como outras substâncias corpóreas, conecta humanos e espíritos porque quebra a separação entre domínios. Seu cheiro conecta e torna visível o que normalmente é invisível.

A força do sangue e as potências que ele é capaz de acionar tornam a mulher menstruada um canal de comunicação que se estende para seus parentes; o útero

<sup>4</sup> Para narrativa completa de *Nhandesy* ver Benites (2018).

<sup>5</sup> Prates (2013) registra a menarca como estar *nimbé* que segundo a autora seria uma referência à cama alta onde ficam as meninas recém menstruadas, mas também seria usado para dizer que uma menina "virou mocinha", a autora também registra o uso de *iêngué* como "menina que já menstruou". Já Ciccarone (2001) refere-se ao período da primeira menstruação como *ogwapy*.

(*memby ryru*<sup>6</sup>) é tido como o principal canal responsável por esse transformacionismo potencial (Mello, 2006). É preciso atentar para a instabilidade corporal acionada pelo sangue exposto, nesses períodos a mulher não deve "preparar a comida, andar sozinha no mato, lavar-se com água corrente [...]. O sangue é um atrativo para os animais. Deve-se ao máximo camuflar seu cheiro, dormindo longe da terra, evitando o contato com a água" (Prates, 2013: 193). Os perigos das aproximações com o solo (Ciccarone, 2001; Pierri, 2013) são evocados enquanto índices dos riscos de tornar-se visível para os outros seres, indicando a relação já vista entre sangue e o lado telúrico da pessoa que precisaria ser escamoteado. Não seguir as prescrições que controlam a potência do sangue envolve o risco de passar a comer e a ter relações com outros seres, fazer parentesco com outros que não humanos e com isso transformar-se (*jepota*).

É importante salientar novamente que a vulnerabilidade ativada pelo sangue não envolve apenas um corpo enquanto substância, pois as transformações capazes de atingir o corpo não podem ser dissociadas de seus efeitos mentais e espirituais. Benites (2018) destaca a importância dos cuidados com os pensamentos como parte importante da corporalidade feminina, pois segundo a autora é na *akã* (cabeça/pensamentos) que as mulheres mais são atingidas pelos efeitos do sangue. Assim, corpo, mente e alma estão em uma relação de afetação mútua:

A mulher quando em seu ciclo menstrual é mais vulnerável ao ataque dos *ja* por seus "pensamentos". Esses estados afetivos possuem *ja*, que extrínsecos ao corpo da mulher lhe atingem em doses cumulativas. É de suma importância proteger os sentidos, sobretudo a audição e a visão, por isso o cabelo deve ser cortado (na menarca) e a cabeça coberta quando se está menstruada: é na cabeça que mora o perigo de se fazer atacar pelos *ja* das emoções. (PRATES, 2013: 195)

A menstruação feminina também é nominada como *Jaxy py* – estar com Lua, ou estar casada com Lua (HEURICH, 2011: 31). Entre os Mbya, *Jaxy* [Lua] é o ser mítico criado por *Kuaray* [sol] a partir de *Nhandesy*<sup>7</sup>. A menstruação feminina teria sido ocasionada por *Jaxy*. É referência comum nas narrativas ameríndias a relação incestuosa e sem consentimento de *Lua* com uma parente do sexo feminino que, para o identificar, marca seu rosto com alguma substância, restando a ele subir aos céus enquanto refúgio e lembrança que faz recordar a todos dessa relação – estar com Lua é sinônimo de estar menstruada para diversos povos ameríndios (BELAUNDE, 2008). Outra leitura possível das relações de Lua com o universo feminino é sugerida por Belaunde (2008) que vê nas narrativas míticas uma relação com o parto.

A menstruação se origina em uma relação cruzada, isto é, as mulheres menstruam por causa da agência masculina mítica. Como registra Ana Affonso: "Diz Kerexu que, quando criança, morria de medo de *Jaxy*, pois lhe diziam, constantemente, que estava chegando a hora em que deveria se casar com um homem muito, muito velho, cujo pênis, de tão grande, a faria sangrar sem parar" (AFFONSO, 2014: 106). Para a autora, essa narrativa possibilita pensar a menstruação não apenas como o anúncio da sexualidade, mas das relações de afinidade. Conforme Mello, *Jaxy* seria o primeiro marido das mulheres:

Contrariado por ter que partir deste mundo e aqui deixar suas namoradas humanas, *Djatchi* exige ao irmão e aos outros deuses, seus parentes que chamavam sua presença,

<sup>6</sup> São poucas as etnografias que descrevem ou mencionam a noção de útero, Pissolato (2007) registra útero como *memby ryru*, Mello (2006) traduz útero por *memby*. Pierri (2013) e Lewkowicz (2016) mencionam *memby* como fazendo referência ao parto.

<sup>7</sup> Em algumas narrativas *Jaxy* é criado a partir da semente do milho (Assis, 2006); em outras a partir dos ossos de *Nhandesy* (MELLO, 2006; PRATES, 2013; BENITES, 2018) e em outras ele teria sido criado a partir da folha de *Kurupica'y* (HEURICH, 2011; PIERRI, 2013). Para narrativa completa de *Nhandesy* ver Benites (2018).

que em troca de sua partida, todas as mulheres deveriam ser suas esposas, antes de terem seu primeiro marido. Daquele dia até hoje, as mulheres menstruam porque *Djatchi* “mexe” com as moças quando elas estão se tornando mulher. O sangramento mensal que as mulheres têm é um reflexo, um sinal da ação sobrenatural de *Djatchi*, o “primeiro marido” das mulheres. *Djatchi ire* é um dos termos para designar a menstruação. Quando uma mulher queixa-se de dores, fica brava, ou recusa ter relações sexuais, seu marido zomba, rindo e comentando em público que ela está *djatchi ire* (“na lua”) e que seu primeiro marido voltou para ela. (MELLO, 2006: 171)

As narrativas citadas acima possibilitam perceber a menstruação produzida por Lua como estando relacionada a essa alteridade potencial presente tanto no sangue menstrual quanto na placenta e no sangue do pós-parto. Aspectos relacionados à menstruação são capazes de acionar relações, é através dela que parentescos podem ser feitos ou desfeitos, a decisão sobre a reprodução e sobre com que seres irá se reproduzir cabe às mulheres, tendo assim um lugar importante na manutenção sociocosmológica do mundo mbya.

## Os processos de concepção e criação de crianças

O processo de concepção de crianças situa-se dentre as relações em que a agência feminina ganha centralidade. Suzana de Jesus (2015), tendo realizado seu campo a partir de diálogos principalmente com mulheres, aponta para a agência feminina na produção da pessoa de uma maneira geral, não apenas com relação à gestação. A atenção para a criação das crianças seria eminentemente feminina por ser o corpo das mulheres aquele preparado para tal processo: “a produção feminina de corpos permeia o período considerado como de vida fértil da mulher, enquanto a produção masculina, no contexto da relação de complementaridade, começa na concepção” (Jesus, 2015: 203). A autora opta por separar esses processos para:

Demonstrar o quanto a ideia de fabricação de corpos também foi sendo produzida, ao longo da história da etnologia, como uma compreensão organizada por meio de categorias que diziam respeito a uma produção masculina de corpos. Neste sentido, ao se elencar substâncias corporais envolvidas na fabricação do corpo como sendo sangue e sêmen, e sendo o sêmen uma substância masculina, a ideia de concepção volta-se exclusivamente à fecundação e direciona-se para os simbolismos envoltos no protagonismo masculino. (JESUS, 2015: 203)

Relatos sobre a produção dos corpos femininos para a gravidez aparecem também em Pierre Clastres (1995): entre os Aché, o *jaycha bowo* seria o procedimento em que com uma pedra “o escarificador corta a pele desde a base dos seios até o sexo, duas vezes de cada lado, em forma de arco [...]. Depois, ele enche o espaço assim determinado de talhos mais curtos, curvos também, que estriam toda a extensão do ventre” (CLASTRES, 1995: 117). Essas escarificações feitas após a menarca preparariam o corpo da menina para a gravidez, além de dar a ele uma forma arredondada, considerada bela para os Aché. No relato do autor essa produção passa pela agência masculina, pois é o padrinho da menina o imbuído de fabricar seu corpo. Entre os Mbya, no entanto, há uma fabricação paralela de gênero: são as mulheres mais velhas que se encarregam de fabricar o corpo das meninas mais novas.

O processo de concepção de crianças entre os Mbya é chamado *oñembapyka*, expressão que Valéria Assis (2006: 87) traduz por “dá-lhe assento, provê-la de assento”. Entende-se que a concepção envolve o envio de *nhe'e* pelos deuses, cabendo à mãe e ao pai completar o processo: “Conceber para os Mbyá é entendido como a vinda de uma nova alma que se assenta no ventre de uma mulher. A via que traz essa alma do mundo divino para o ventre feminino é o *apyka*, o banco

ritual” (ASSIS, 2006: 87). Flávia Mello descreve a gravidez como sendo o momento em que "durante um ato sexual os *nhe'erukuery* enviam um espírito para morar no *memby* (útero) daquela mulher" (MELLO, 2006: 144).

Cabe atentar à noção de banco [*apyka*], já que é através dele que a *nhe'e* é levada ao útero [*memby*], onde toma assento; nos rituais o banco é elemento fundamental para viabilizar a comunicação extra-humana. O *apyka* (Assis, 2006) é um banco de madeira, pequeno e individual que em geral não ultrapassa os vinte centímetros e "é produzido preferencialmente pelos homens, geralmente próximo ao período que antecede aos rituais como o de revelação do nome (*kyrĩngue Ñemongarai/ñembo'ery*) ou de perfuração do lábio (*nombokuavéima*, este cada vez mais raro nos *teko'a* do Rio Grande do Sul)" (ASSIS, 2006: 88). O banco, segundo a autora, é um objeto masculino e tem um uso tanto cotidiano quanto ritual. No primeiro caso ele é denominado *guapya*<sup>8</sup>, já "nos momentos rituais, que necessariamente acontecem no interior da *opy*, o banco é transferido para lá, para que o xamã se sente nele e profira as palavras-cantos rituais. No interior da *opy* ele é *apyka*, pois que se torna imbuído de características transcendentais" (ASSIS, 2006: 88). O banco pode ser esculpido segundo moldes zoomórficos: tartaruga, quati, tamanduá, tatu; porém tal molde não é obrigatório para que seja um *apyka*.

O *apyka* é entendido como uma via de comunicação com os deuses, pois através dele é possível acessar o mundo divino. Como relata Assis, o *apyka* seria uma espécie de canoa através da qual pode-se viajar entre mundos: "O acesso permite conversar com as divindades, receber suas palavras, ir ao seu encontro quando na morte e receber almas. O *apyka* também é mencionado como a via que permite a alma (*ñe'ẽ*) viajar nos sonhos para visitar os parentes distantes" (Assis, 2006: 88). No *apyka* senta-se o xamã que busca a concentração para proferir palavras inspiradas, ele proporciona a postura corporal adequada "para as atividades que requerem reflexão, pensamento e oratória. Segundo Perumi, é preciso estar ereto para que as palavras inspiradas entrem no ser Mbyá através da coronilha (região superior da cabeça)" (ASSIS, 2006: 89).

Entre os Macuna – povo de língua tucano oriental –, o banco também é referido enquanto instrumento que propicia a postura corporal adequada para escutar e pronunciar palavras de oração e conhecimento, como descreve Luisa Belaunde (2008):

El concepto de banco (kumu) tiene múltiples significados. En un sentido material, el banco es el asiento tallado de madera utilizado por los hombres «pensadores» (kumua) para mambear coca y inhalar rapé de tabaco, conversar en las noches en el mambeadero y celebrar rituales de curación. Es tal la asociación entre el conocimiento de un pensador y su banco, que se considera que los bancos de los grandes pensadores representan al cosmos. Su uso está reservado a los hombres pensadores. Las mujeres se sientan en butacas o en el suelo con las piernas cruzadas. (BELAUNDE, 2008: 130-131)

Ainda em Belaunde é possível encontrar referência ao trabalho de Mahecha que também associa o conceito de banco a um sentido corporal: "El banco de una persona es su centro de apoyo interno, en el que se depositan su energía y sus conocimientos, volviéndose parte de su cuerpo" (BELAUNDE, 2008: 132).

Entre os Mbya, a *nhe'e* está associada aos ossos, assim, sentar-se com a coluna reta é deixar fluir a comunicação com os deuses, "estar no *apyka* significa estar reproduzindo a mesma posição de *Ñanderu*" (ASSIS, 2006: 86). O *apyka*

<sup>8</sup> *Guapya* pode ser traduzido como lugar onde se senta, a palavra não faz referência direta à diferença entre uso cotidiano e ritual.

envolve uma afecção corporal que reforça o canal de comunicação humano e extra-humano e está vinculado a uma agência masculina. Benites (2018) destaca o sentar-se como um estado de espírito importante para a corporalidade feminina: “sem estar no estado de *guapy* – 'sentadas', calmas, tranquilas, em silêncio – facilmente a mulher se descontrola, o 'sangue sobe à cabeça'” (Benites, 2018:10).

As práticas que se sucedem após o 'tomar assento', que envolvem a fabricação do corpo da criança durante a gravidez, implicam tanto a agência masculina quanto a agência feminina através dos alimentos e das relações. Daí em diante uma série de prescrições são evidenciadas de modo a selecionar conjuntos de afecções a serem ou não transferidos ao feto; práticas que abarcam os mais diversos episódios da vida cotidiana: “é comum dizer que é preciso que os pais e mães mantenham o pátio de suas casas limpos durante o período da gestação de um filho. A não observação desse cuidado é o que explica o nascimento de crianças que têm o corpo coberto com muitos pelos” (PIERRI, 2013: 182).

As práticas alimentares centralizam o conjunto de cuidados que pai e mãe devem ter ao longo da gravidez. Nesse período, a mulher é a que mais deve tomar cuidado com aquilo que ingere, uma vez que ela produz o corpo do bebê através daquilo que come, enquanto o homem produziria o corpo do bebê através de sucessivas contribuições de sêmen (MELLO, 2006). O trabalho de Tempass reforça a colocação de que durante a gravidez as principais restrições envolveriam a mãe, seus interlocutores: “negaram firmemente que os homens tenham que manter qualquer controle alimentar durante a gravidez de sua mulher. Todos responderam a minha pergunta dando boas gargalhadas, me informando que os homens não ficam grávidos” (TEMPASS, 2005: 116). A principal restrição para a mulher são os alimentos geminados, pois o contato com esses alimentos poderia provocar o nascimento de gêmeos, algo abominado entre os Mbya: “de uma maneira geral, a gestante deve manter-se afastada de qualquer coisa que se apresente em duplicidade. Pois que as coisas também possuem agência e podem afetar e influenciar na gestação” (ASSIS, 2006: 97). Entende-se que ao nascerem gêmeos, um daqueles inevitavelmente seria desprovido de *nhe'e*, provocando assim um perigoso desequilíbrio cosmológico<sup>9</sup>.

Existem pontos de vista distintos com relação à participação das substâncias corpóreas femininas e masculinas<sup>10</sup> na produção do feto. Para Prates (2013): “É o sêmen do homem que dá forma ao sangue e à carne da criança, enquanto os ossos estariam relacionados com a sua alimentação e conduta” (PRATES, 2013: 234). No entanto, Mello entende que é o sêmen que faz crescer o bebê: “Durante o ato sexual (*djapirá*) o homem introduz no corpo da mulher *tcherendyrai* (substância que alimenta o *mintãim*), o faz crescer, indicando que esta substância age diretamente nos ossos (*tchedjopy*) do feto” (MELLO, 2006: 156). A ausência de relações sexuais consecutivas condenaria o feto a certa fraqueza, apesar de não interferir em seu desenvolvimento. Após o nascimento sucedem-se diferentes estágios de formação óssea, quando começa a mamar: “o bebê passará a desenvolver o *tchekangüe*, uma forma distinta de osso, um osso de humano e não mais de espírito como é o *tchedjopy*, que acompanhará o desenvolvimento e crescimento do corpo” (MELLO, 2006: 156).

O dar assento, *õembapyka*, como é nomeada a concepção de crianças, indicaria o estabelecimento de uma instabilidade corporal feminina, posto que tornaria aberta uma via de comunicação extra-humana. À mulher caberia a formação

<sup>9</sup> De acordo com Assis (2006: 97), “o nascimento de gêmeos significa que uma alma ruim (*ñe'ë vai*, *ãngue* ou *mbogua*) 'pegou corona'. Ou seja, um dos gêmeos é uma alma mandada pelas divindades, mas a outra não, pois as divindades nunca mandam duas almas de uma vez só”.

<sup>10</sup> Há uma relação de quase equivalência entre sêmen e sangue, como apontam Prates (2013) e Pierri (2013).

corporal do bebê através da ingestão de alimentos e dos cuidados com as relações que estabelece, por estar em um estado de vulnerabilidade em que o acesso a outros mundos se torna facilitado. Mello descreve as mulheres grávidas como xamãs em potencial: “por ter, através do feto que carrega, a faculdade de falar em sonhos com *Tupãcy*, a mãe dos trovões e dos caminhos” (MELLO, 2001: 53). Os cuidados com o feto são referidos na narrativa mítica acerca de *Kuaray*<sup>11</sup>; é através das comunicações estabelecidas via feto que *Nhandecy* (mulher e grávida) percorre os caminhos em busca de *Nhanderu*; por tratar mal o feto – que irritado interrompe a comunicação com a mãe –, *Nhandecy* escolhe caminhos errados e acaba por se encontrar com as onças e ser devorada por elas. A mulher grávida deve atentar para aspectos de suas relações: “é preciso redobrar os cuidados com os lugares e companhias. A mulher grávida, em especial, deve evitar estar só, principalmente ao realizar incursões na mata” (ASSIS, 2006: 99). As prescrições ressaltam aquilo que é entendido enquanto comportamento social, já que as relações que podem se estabelecer na mata são de outra ordem: a mulher grávida opera enquanto agente de relações extra-humanas, correndo riscos maiores por seu estado corporal. A agência masculina entra como contrapeso a esses riscos: “Estando com a criança em seu ventre, a mulher também está próxima da esfera divina, em uma situação que lhe oferece perigo. O homem tem a função de vigiar o perigo e de ajudá-la a proteger-se dos seres que podem lhe afetar de modo negativo nesta terra” (JESUS, 2015: 128).

Além de uma atenção às relações extra-humanas, cabe principalmente à mulher o cuidado com as relações sexuais com outros homens. Mello aponta para o quanto relevante é a conduta dos pais, mas principalmente a da mãe que “durante um *nhangarekó* (namoro, paquera, envolvimento físico) é determinante na constituição do *nhe’e* da *mintãim* (criança) que virá a nascer” (MELLO, 2006: 144). A autora faz uma observação interessante acerca de relações com irmãos do pai; o perigo da relação sexual com outros homens teria a ver com diferentes sêmens produzirem gêmeos, o que não aconteceria caso os homens fossem irmãos, pois teriam o mesmo sêmen:

A noção de equivalência nas essências reprodutoras de dois irmã/os paralelos aparece em várias esferas do pensamento Guarani. Na terminologia, os sobrinhos paralelos são chamados de filhos, o que não acontece com os cruzados (*memby kurin* para mulheres e *radjy* e *ray kurin* para homens, literalmente filhos menores em todos os casos). Em casos concretos de casamentos sororais, por muitas vezes as pessoas me afirmam que os filhos de mesma mãe e pais irmãos são tão irmã/os quanto os filha/os de mesmo pai e mesma mãe. O mesmo não acontece com irmã/os filha/os de pais diferentes, que pertencem à categoria de irmã/os, mas ocupam uma categoria mais distante. Essas nuances entre a proximidade do/as irmã/os do mesmo sibling têm vários graus, o que interfere na consideração sobre o incesto. Os filha/os de mesmo pai e mães diferentes estão um pouco mais distantes, principalmente porque em geral não vivem juntos, não compartilhando o parentesco por consubstancialização. (MELLO, 2006: 146)

Prates descreve uma conversa tida com uma mbya que compartilhava o marido com sua irmã: “Enquanto conversávamos sobre as crianças que brincavam ao nosso redor, ela não diferenciou seus filhos dos de Para Kerechu e quando insisti a respeito, por observá-la chamar a todos de *che memby*/ meu filho, ela disse: ‘são vários da barriga de minha irmã, outros da minha’” (PRATES, 2013: 135). Mello observa o vínculo visceral existente entre mãe e bebê: “Quando vou dizer em guarani 'nasceu o filho de fulana', eu digo: '*Djerá ae memby*', literalmente, o útero de fulana floresceu, frutificou, germinou” (MELLO, 2006: 155). Segundo Benites (2018: 12):

<sup>11</sup> Para narrativa completa ver a compilação feita por Pierri (2013: 35-39).

*memby*, falando na língua guarani e traduzindo, é uma coisa que nasce do mesmo corpo e sempre fica ali grudada. As espigas de milho, por exemplo, são *awati memby* porque surgem do tronco, 'pé' do milho. [...] A estrutura do nosso corpo está ligada diretamente aos nossos filhos(as), mantendo uma relação próxima com eles, a exemplo da árvore e seus galhos, diferente dos homens que têm formas distintas de nomear, entender e se relacionar com os filhos e as filhas.

O parto é um momento feminino: "o nascimento da criança é um momento vivenciado e gerenciado pelas mulheres. Segundo Maria, a parturiente – principalmente quando são mulheres inexperientes – é assistida por uma *ñandecy*. Esta é a grande mãe, a figura feminina referencial de uma família extensa ou grupo local" (ASSIS, 2006: 99). Em sua tese Mello (2006: 148) realiza uma detalhada descrição da hora do parto [*Oikotama mintãin*]:

A parteira põe água para ferver em uma *guapepó* (panela grande). Depois dá um pouco desta água misturada com cinzas para a mãe beber e a criança nascer mais rápido. Quando o parto é fácil, depois que toma a água, a mãe senta na posição de cócoras, começa a fazer força e logo a criança "vem". Se o parto for difícil, deve-se trazer penas de *parakau* (papagaio, caturrita), pois o *nhe'é* se encantará com a beleza das penas e trará seu corpinho para fora, para poder olhar melhor.

Mãe e avó da gestante acompanham o parto e é comum que uma delas seja a parteira [*mbodja'úa*]. Dentre as mulheres jovens, apenas podem acompanhar aquelas que sejam aprendizes de *kunhã karaí*. "É desejável que o pai participe do parto e ajude com a placenta, pois o bebê ao nascer procurará o pai, especialmente se for um menino, e não o encontrando, se aproximará de outro parente masculino, e pode se ligar definitivamente a ele e perder-se do pai" (MELLO, 2006: 148).

Imediatamente após o parto sucedem-se alguns cuidados com a placenta que deve ser enterrada: "Não pode ser jogada no rio nem sobre a terra, para que seres da água ou urubus não tenham contato com ela. Mesmo enterrada, deve-se cuidar para que não seja comida por ratos. Crianças que nascem em hospitais, onde a placenta é jogada no lixo, são mais frágeis, pois o *nhe'é* fica perdido da família" (MELLO, 2006: 149). Ana Affonso (2014) relata a surpresa de um de seus interlocutores ao saber que nos hospitais as placentas eram jogadas no lixo: "Ele achou a idéia bem sinistra. Disse que desse jeito qualquer animal poderia comer um pedaço de placenta – urubu, cachorro, minhoca –, e sendo assim 'comprar' (*ojogua*) o *nhe'ë* da criança" (AFFONSO, 2014: 94).

O sangue é um canal de sobrenatureza, durante a gravidez, o sangue que normalmente escorre concentra-se no corpo da mulher, acumula-se na placenta e potencializa as possibilidades de comunicações sobrenaturais, expelida quando o bebê nasce [e por isso tamanho cuidado em enterrá-la]. A placenta poderia ser um indicativo da potencial alteridade presente no corpo feminino. Segundo Belaunde (2008), a placenta poderia ser percebida ainda como um mediador entre o corpo da mãe e o feto, uma espécie de parasita que habita o útero da mulher.

Os riscos das comunicações extra-humanas acionadas pelo sangue que corre no pós-parto são evidenciados pela importância do banho tomado pela criança e pela mãe nesse momento. Pissolato (2007) descreve que "banhar-se" pode significar também "nascer", pois a palavra que designa ambos é a mesma *-jau*. Após o parto "a mãe deve tomar banho com água de cinza e guiné (também chamada em guarani de *peperi*) para afastar maus espíritos. A parteira amarra um pano firme na barriga da mãe e ela deve fazer as necessidades perto da casa e enterrar bem" (MELLO, 2006: 149). A criança também é submetida a um banho antes mesmo de ser amamentada: "é um banho que dá início à sua nova condição e inaugura um período de resguardo para seus pais" (PISSOLATO, 2007: 277). Mello (2006)

destaca que é o banho de cinza que faz o leite derreter no útero [*memby*] e correr para os seios.

O leite materno é outro aspecto fundamental da concepção de bebês: "Junto com o *nhe'e*, os *nhe'rukuery* enviam o *tchekamby* (leite que alimentará a criança), que fica armazenado no *memby* junto com o *mintãim* (feto)" (MELLO, 2006: 145). O leite não é produzido por processos fisiológicos ligados ao corpo humano e tem uma importância maior do que a de apenas uma substância, entendido enquanto aspecto fundamental para a permanência da *nhe'e* na terra: "A importância do leite materno extrapola a esfera nutricional ou fisiológica do corpo e está diretamente ligada à formação da pessoa no sentido espiritual" (MELLO, 2006: 145).

O processo de tornar-se pessoa não está dado após o nascimento (e em nenhum momento da vida *mbya*), trata-se de uma produção constante que evoca mãe, pai e parentes em torno de garantir que a *nhe'e* da criança permaneça na terra. Dentre esses cuidados estão as afecções que meninos e meninas devem incorporar para irem formando um corpo adequado, essas afecções podem ser incorporadas através da alimentação e do uso de determinados objetos:

Não se pode dar carne de filhotes de caça aos recém-nascidos para que não se transfira a afecção dentes fracos, dos primeiros para os segundos. Não é aconselhável que as crianças comam alimentos derivados da variedade do milho denominada *avaxi ù* (milho preto), para que não tenham problemas de visão, já que a afecção escurecimento poderia transferir-se de um corpo ao outro. (PIERRI, 2013: 182)

Em sua tese Assis (2006), aponta para o aspecto inventivo desses usos como parte da criação de cada *mbya*; por esse motivo não seria possível realizar um inventário de objetos e usos. Em geral, tais produções evocam as características que se quer desenvolver nas crianças, como coragem, tranquilidade, força, equilíbrio, leveza. Grande parte deles voltam-se para um fortalecimento ósseo, para facilitar a verticalidade do bebê.

Após o nascimento da criança, iniciam-se os cuidados voltados a fazer sua *nhe'e* querer permanecer na terra. Os cuidados pós-nascimento acionam mãe e pai de formas distintas, mas ambos devem estar atentos para a alimentação, as atividades e as relações. "O pai deverá ficar cerca de um mês realizando apenas atividades leves. A mãe deve permanecer por cerca de dois meses sem ingerir alimentos com sal. [...] o pai não pode se cansar, pois a criança sente" (ASSIS, 2006: 99). Nessa etapa, os cuidados teriam por foco principal os ossos do bebê, sustentáculos da palavra-alma (*nhe'e*):

Desde o nascimento, os bebês são frequentemente submetidos à defumação da cabeça, especificamente a região da coronilha, com o uso do *petyngua*/cachimbo. A razão para este procedimento está na concepção de que a fumaça do *petyngua* possui propriedades estimulantes (princípio vital) e de que a coronilha é a parte da cabeça onde a pessoa recebe inspiração divina para falar e falar com sabedoria. No caso das crianças com menos de um ano, esta região da cabeça ainda está aberta, ou seja, ainda há a fontanela. Isso significa que ela precisa ser ao mesmo tempo protegida e estimulada pelo princípio vital do *tatachina*/fumaça do tabaco. Trata-se de outro importante cuidado para um elemento considerado fundamental na formação da pessoa *Mbyá* que consiste na linguagem oral. (ASSIS, 2006: 102)

Tais cuidados devem ser mantidos até que a criança passe a dar os primeiros passos. Quando as crianças passam a caminhar, portanto erguem-se, considera-se que a *nhe'e* assentou-se no corpo. As palavras fluem a partir do alinhamento da coluna vertebral. Tal processo pode ser entendido como uma via de mão dupla, ao mesmo tempo em que é o erguer-se que garante que a criança está com seu

*nhe'e* assentado, há uma produção corporal para que o *nhe'e* assente-se sobre o corpo:

A verticalidade contrapõe-se à animalidade - estes, os animais, não andam de forma erguida - e indica que a condição humana, ou humanidade mbyá em especial, advém do erguer-se, firmar-se e assim andar. Coincide com o tempo de manter-se firme, ereto e também das primeiras palavras a nomação de crianças mbyá/ ritual do *ñemongarai*. É ao tornar-se ereto e firme que as palavras fluem. Os ossos, em geral, e a coluna vertebral no caso são representativos de uma ideologia de construção corporal, a qual é constituída ao longo da vida mbyá por intervenções alimentares e pela predação de qualidades de outros seres. É o poder da fala que confere aos Mbyá uma ligação imamente com as divindades e por isso o apreço pela oratória e o cuidado com o que se pronuncia. (PRATES, 2013: 186)

Prates indica a relação entre milho, ossos e *nhe'e*. Parte do *ñemongarai* envolve animar o princípio vital do milho e consumir o *mbojapé* (pão feito do milho) na quantidade de crianças que foram nomeadas (ASSIS, 2006). "A importância do *avati*/ milho para os Mbya constitui ponto central para discutirmos a imanência entre subsistência e dimensão simbólica" (PRATES, 2013: 148). Na narrativa mítica, é ao alimentar uma coruja (*Nhanderu*) com *mbojapé* que *Nhandecy* descobre estar grávida e é convidada a ir viver na morada celeste (relato que depois se desdobra em suas comunicações com o feto, *Kuaray*). Prates destaca a importância do milho (*avati*) no processo de produção corporal das crianças:

O ritual do *ñemongarai*/ nomação coincide com a colheita do milho e, assim como o alto da cabeça das crianças, também tem suas sementes enfumaçadas pelo *petyngúá*. O *avati*, antes de alimento para o corpo, constitui alimento espiritual e pertence à classe dos prescritos nos tabus alimentares. Sua forma de cultivo e cocção conta com intervenções no plano das divindades. (PRATES, 2013: 148)

Da couvade até a nomação das crianças, seria o período em que o pai teria uma participação maior nos cuidados com a produção do corpo do bebê (JESUS, 2015). Durante os primeiros anos de vida, a *nhe'e* da criança acompanha principalmente o pai (PIERRI, 2013), motivo pelo qual este precisaria conversar com a *nhe'e* da criança, falar sobre suas viagens, indicar os caminhos que vai seguir. Precisa estar atento, pois de certa forma seria como se a *nhe'e* estivesse sempre presente. Benites descreve: " Para o pai, as crianças tem ligação mais próxima com o umbigo, como se fosse uma corda que liga a criança ao pai" (BENITES, 2018:12). Além de acompanhar o pai, a *nhe'e* do bebê sofreria as ações em que este se engaja, receberia as afecções dos alimentos ingeridos, dos objetos utilizados, aquilo que o pai faz replicaria no bebê.

Para Assis (2006), a produção da pessoa Mbya passa pelo nascimento e pela criação de filha/os. A autora narra o caso de uma liderança que pretendia ser o representante político de seu grupo em uma instância indígena, anseio imediatamente frustrado por seu pai ao dizer que se nem filho ele tinha ainda, não poderia pretender representar algo ou alguém. Também a alcunha de *kunhã karai* é uma categoria de geração e status social que passa por ter tido ou criado crianças (mesmo quando tal termo refere a mulheres xamãs ele engloba o critério anterior). As crianças seriam um indicativo de que os deuses estão sendo generosos com os humanos enviando suas *nhe'e*.

Jesus (2015) indica que o processo de criar crianças é fundamental para a manutenção do *nhande rekó* (jeito guarani). Implica guiar *nhe'e kuery* (coletivo de *nhe'e*) nessa terra, o que depende da adequada produção de corpos masculinos e femininos, cuja responsabilidade é em grande medida atribuída às mulheres. Tal aspecto evidencia que o feminino engloba o masculino no processo de criação

de crianças. Apesar de a complementariedade ser apontada enquanto modelo ideal haveria uma distância entre tais narrativas e o cotidiano das aldeias:

A complementariedade feminina e masculina é mencionada nas narrativas míticas como fator primordial nos aconselhamentos acerca do modo ideal de uniões matrimoniais. Apesar disto, no cotidiano da aldeia o idealismo encontra pouca ressonância e a tarefa de criar crianças, de produzir pessoas mbya dentro do *nhande rekó* mostra-se como uma tarefa majoritariamente feminina. (JESUS, 2015: 32)

Acerca da agência feminina na criação de crianças, Jesus relata ter encontrado em campo diversas conformações de mulheres criando crianças sem estar num casamento, só com a ajuda de parentes: aquelas que não queriam casar, mas queriam criar crianças; mulheres que não quiseram engravidar, mas que tinham filhos de criação; mulheres mais velhas que se mudavam sozinhas com os filhos mais velhos. Caberia às mulheres ainda uma ideia de cuidado, de estar bem, atenção “que outras mulheres podem prestar a uma parente grávida que se encontra sozinha na tarefa de criar uma criança” (JESUS, 2015: 135). Como observa Belaunde: “Las redes de solidaridad entre personas del mismo género son una fuente segura de autonomía para las mujeres y los hombres, y disminuye el estrés de la relación conyugal” (BELAUNDE, 2008: 20).

## Considerações finais

A composição da pessoa mbya é atravessada por substâncias e relações, substâncias que operam como veículos que conectam seres, que ativam parentescos, enfraquecem e fortalecem corpos. O modo como a corporalidade é pensada aqui se distancia de uma perspectiva que suporia uma universalidade dos corpos e uma multiplicidade dos sentidos. Seria possível sugerir uma aproximação dessa abordagem com a perspectiva mbya pensando que uma pessoa feminina ou masculina seria a particularização de um ponto de vista em meio a outros tantos possíveis e que permanece permeada pela constante necessidade de ser estabilizada através da própria produção corporal. Mesmo os processos de criar crianças operam como uma espécie de continuidade de toda essa produção, o que fica evidente pelo modo como ter tido ou não filhos mobiliza diferentes categorias internas.

O que ressoa aqui é a ideia de perspectivas e afecções em torno de corporalidades, uma perspectiva feminina pode incorporar afecções “masculinas”, uma perspectiva pode até mesmo substituir outra. É possível sofrer *jepota* e incorporar perspectivas alheias, transformando-se em outros seres. Pensar essas relações considerando tratar-se de um mundo povoado de alteridades passíveis de ativação, significa que diversas feminilidades e masculinidades estão disponíveis, contidas em corpos outros – tal como sugere McCallum (2001).

O modo como essas relações se desdobram no cotidiano aparece, por exemplo, nos cuidados com as afecções desejadas ou não para as crianças. No modo como homens e mulheres compartilham substâncias e fabricam seus corpos com ações que desencadeiam efeitos em outras pessoas e, portanto, não podem ser pensadas de maneira isolada. O que se torna evidente pelos riscos que todos aqueles de um mesmo grupo correm caso uma mulher ou um homem não cumpram seus períodos de resguardo. Pessoas mbya vão tendo seus corpos produzidos ao longo da vida, em meio a essa série de afecções passíveis de incorporação, de acordo com aquilo que deve ser eclipsado ou ativado em cada um, tal como percebemos no recorte feito neste artigo.

Recebido em 29 de janeiro de 2020.  
Aprovado em 31 de maio de 2020.

## Referências

- AFFONSO, Ana Maria. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese de Doutorado, Antropologia, UFF, 2014.
- ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado, Antropologia, UFRGS, 2006.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM, 2008.
- BENITES, Sandra. *Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRJ, 2018.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, PUC-SP, 2001.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos Índios Guayaki: O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- FERREIRA, Luciane. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. *Ciência e Saúde Coletiva*, 18 (4): 1151-1159, 2013.
- HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias: Parentesco e festas Mbya*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRJ, 2011.
- JESUS, Suzana de. *Pessoas na medida: Processos de circulação de saberes sobre o Nhande Reko Guarani na região das Missões*. Tese de Doutorado, Antropologia, UFSC, 2015.
- LEWKOWICZ, Rita. *A hora certa para nascer: um estudo antropológico sobre o parto hospitalar entre mulheres mbyá-guarani no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRGS, 2016.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2 (2): 21-47, 1996.
- McCALLUM, Cecília. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. New York: Oxford, 2001.
- MELLO, Flávia. *Aetcha nhanderukuery karai retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado, Antropologia, UFSC, 2006.
- MELLO, Flávia. *Aata tape rupy, seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais de famílias mbya-guarani do sul do Brasil*. Dissertação de mestrado, Antropologia, UFSC, 2001.
- MENDES JR., Rafael. *A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos*. Tese de doutorado, Antropologia, UFRJ, 2016.

PIERRI, Daniel. *O perecível e o imperecível*. Dissertação de mestrado, Antropologia, USP, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp, 2007.

PRADELLA, Luiz Gustavo. *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Dissertação de mestrado, Antropologia, UFRGS, 2009.

PRATES, Maria Paula. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando outros: cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RSBrasil)*. Tese de Doutorado, Antropologia, UFRGS, 2013.

TEMPASS, Martin. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRGS, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2): 115-144, 1996.

# **Sangue e honra: fluidos femininos entre os calons mineiros**

**Juliana Miranda Soares Campos<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Minas Gerais

**Resumo:** O artigo pretende discutir o lugar de dois fluidos corporais entre ciganos calons em Minas Gerais: o sangue menstrual, fluido que deve ser evitado, pois está ligado a noções de perigo, sujeira e contaminação; e a “honra”, nome dado a uma substância liberada após o primeiro ato sexual da mulher, comprovação de sua pureza. Ambos são líquidos corporais femininos, mas possuem significações em direções opostas e agenciam importantes aspectos das diferenciações de gênero e da relação homem/mulher, sendo protagonistas na construção do corpo e da moralidade cigana.

**Palavras-chave:** ciganos; sangue; vergonha; corpo; gênero.

<sup>1</sup> Doutora e mestre em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em Ciências Sociais pela UFMG. Licenciada em Sociologia pela Universidade do Norte do Paraná. Pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas, Indígenas e Tradicionais da FAFICH-UFMG.

## **Blood and Honor: feminine fluids among Calon Romanies**

**Abstract:** This paper reflects on two bodily fluids that are particularly meaningful to Calon Romanies of Minas Gerais (Brazil). Menstrual blood is linked to conceptualizations of danger, dirt and contamination and is a fluid that must be avoided. 'Honor' [honra] is a name given to a substance that is released by a woman's body after her first sexual act and becomes the proof of its purity. Both are feminine bodily fluids, but their meanings go in opposite directions. They are central to the dynamics of gender differentia and to the management of relationships between men and women. As such they are the protagonists in the construction of sexed bodies and of Calon morality.

**Keywords:** gypsies; blood; shame; body; gender.

## **Sangre y honra: fluidos femeninos entre gitanos calons**

**Resumen:** Este artículo busca discutir los significados que los gitanos calon en Minas Gerais (Brasil) les dan a dos fluidos corporales: la sangre menstrual, fluido que debe evitarse por sus relaciones con la idea de peligro, suciedad y contaminación; y 'honra', el nombre dado a una sustancia liberada después del primer acto sexual de la mujer, prueba de su pureza. Ambos son fluidos corporales femeninos, pero tienen significados en direcciones opuestas y manejan aspectos importantes de la diferenciación de género y la relación hombre/mujer, siendo protagonistas en la construcción del cuerpo y de la moralidad gitana.

**Palabras claves:** gitanos; sangre; vergüenza; cuerpo; género.

**D**uas mulheres ciganas<sup>2</sup> – ou calins, como costumam ser chamadas – falavam sobre assuntos mais íntimos quando tentei puxar conversa sobre o sangue menstrual, ao que uma delas imediatamente me repreendeu: “não fala disso perto de homem não, hein!” Eu então, curiosa em saber o porquê, questione-a, e ela respondeu: “não falamos disso na frente de cigano. É vergonha!” Em outra situação, um jovem calon comentava com suas parentes sobre a desconfiança de que sua mulher pudesse estar grávida. Uma “gajin” (não cigana) presente na conversa, ingenuamente perguntou-lhe há quanto tempo “não descia” (referindo-se à menstruação). Ele respondeu que não tinha ideia, pois não conversava sobre esse assunto com a mulher: “tenho nojo”. Mesmo entre mulheres, este tema, de fato, não costuma ser assim mencionado diretamente, colocado no centro das atenções como eu o fiz, o que lhes causou certo espanto. Um primeiro indicativo da centralidade do sangue para a construção da moralidade<sup>3</sup> e do corpo da mulher entre os calons pode ser depreendido daí, já que se evita o que é temido, e só se teme o que é, em algum sentido, importante.

O sangue menstrual visto como um tabu, como algo que traz algum tipo de malefício e que deve ser evitado, aparece de maneira frequente nas mais diversas socialidades – as ocidentais, fortemente incluídas aí – com significações sujeitas a uma série de variações, mas trazendo uma constante conotação negativa e acompanhadas de regulações e restrições das mulheres durante este período (SARDENBERG 1994; GUILLO 2013; BELAUNDE 2005; ENGEBRIGTSEN 2007; HOUPPERT, 2000; SANTIBÁÑEZ e GUTIÉRREZ, 2017). Não à toa, conforme mostra o livro de Élise Thiébaud (2017), que faz um apanhado sobre as imagens da menstruação em diversos tempos e contextos, o termo “regra” aparece recorrentemente como sinônimo metonímico do período menstrual. Entre as calins, “regra” também é o termo mais usado para designar a menstruação. Ou se não, falam dela de maneira indireta e através de eufemismos, usando expressões como “estar naqueles dias”, “este mês não desceu”, “estou daquele jeito”. Nominar o sangue menstrual, no entanto, nunca é uma opção. Este artigo parte da constatação de que, para os ciganos calons mineiros, o sangue menstrual aparece como um importante fluido ligado ao corpo da mulher, agenciador de uma série de interditos e práticas de evitação. Na tentativa de organizar os significados singulares que os calons dão a ele, me deparei com outro fluido importante, a denominada “honra”, cujos sentidos podem ser postos em relação ao sangue, apontando, no entanto, para a direção oposta: enquanto o sangue é evitado, a “honra” é mostrada e celebrada. A proposta, assim, é pensar sangue e “honra” como fluidos agentes, importantes mediadores na produção de corpo, de gênero, de pessoa e de moralidade entre os ciganos mineiros. A noção de *mediação* toma emprestado aqui o sentido latouriano, no qual mediadores são toda sorte de actantes,

<sup>2</sup> Este artigo é resultado de uma discussão iniciada no GT: *O que carrega o sangue? Elaborações em torno do sangue e seus potenciais produtivos*, ocorrido na RAM 2019, no qual apresentei o esboço das ideias contidas aqui. Agradeço às coordenadoras e aos colegas presentes pelas contribuições, em especial os valiosos comentários de Marisol Marini e Flávio Tarnowski, cruciais para o amadurecimento do texto.

<sup>3</sup> Uso aqui “moralidade”, seguindo outros ciganólogos, como Gay y Blasco (1999), mas inspirando-me na renovação do termo por Roy Wagner (2010). Wagner não deixa de fazer menção à Durkheim, autor que acaba colado ao termo, mas consegue ressignificá-lo, afastando-se da ideia de uma totalidade integradora, quando o designa como “significados convencionais, coletivos, do homem e de sua socialidade”, mas que ao mesmo tempo “relacionam construções expressivas e são eles próprios construções expressivas, criando uma imagem e uma impressão de um absoluto em um mundo que não tem absolutos” (WAGNER, 2010: 82). Entre os calons, a moralidade, como essa produção de significados convencionais, se constrói a partir dos modos de controle dos corpos e comportamentos, sobretudo das mulheres.

humanos ou não humanos, que produzem algum tipo de efeito e transformação por onde passam (LATOURET, 2012: 65).

Tais reflexões resultam da minha pesquisa entre ciganos de etnia calon que vivem em diversos “acampamentos” espalhados em Minas Gerais<sup>4</sup>. Cada acampamento – ou “pouso”, como também costumam chamá-los – está conectado a vários outros através de vínculos de parentesco, de trocas matrimoniais e econômicas, formando assim, um circuito interdependente de socialidade em unidades territoriais distintas. Estes pousos são relativamente fixos em comparação à constante itinerância de tempos anteriores, estando a maioria deles no mesmo local há pelo menos uma década, em alguns casos, há mais de três. O que ocorre recorrentemente são andanças de famílias ou “turmas”<sup>5</sup> por entre eles, em razão de negócios, alianças ou brigas. Os calons que compõem este circuito se compreendem como “calons mineiros” ou “ciganos mineiros”, em referência à sua identificação com Minas Gerais, contrapondo-se aos calons de outros estados (“os calons baianos”, “calons cariocas” e outros). Os acampamentos que compõem minha pesquisa estão localizados nas cidades de Belo Horizonte, Nova Lima, Conselheiro Lafaiete, Barbacena e Ibirité, pedaço deste circuito que, por sua vez, é composto por vários outros.

## Vergonha

Para os ciganos calon mineiros, a “honra” é, em seu sentido primeiro, um flúido corporal. Para compreender os significados e a importância desta noção, é importante antes localizar o sentido de outro termo, a “vergonha”, que nomina um valor central para os calons. A dupla conceitual “honra e vergonha” já é um tema conhecido na antropologia, com destaque nos estudos de sociedades mediterrâneas inaugurados por Pitt-Rivers (1988) – que acabou responsável por descolar tais noções de contextos apenas aristocráticos – e com trabalhos importantes como o de Bourdieu (1988) sobre a honra na sociedade Cabília, de Peristiany (1988) sobre uma aldeia cipriota, entre outros. Dentro dos estudos ciganos, variações em torno das noções de honra e/ou vergonha atravessam a grande maioria das etnografias nos mais variados contextos (SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; GAY BLASCO, 1999; ENGBRIGTSEN, 2007). Entre os trabalhos brasileiros sobre ciganos, a tese de Florência Ferrari (2010) sobre calons no interior de São Paulo foi pioneira em situar o tema da “vergonha” como um valor central que organiza e dá significado a seu mundo (FERRARI, 2010: 77), motivando “uma série de práticas que estão ligadas à construção da pessoa calon” (idem: 82). Todas essas socialidades têm em comum o fato de guiarem suas práticas por estes valores imputados pelas pessoas a respeito de si, “mas também aos olhos da sociedade” (PITT-RIVERS, 1988:12), sendo diferentemente nominados de acordo com o contexto (honra, vergonha, ou variações em torno destes termos). Estes modos de relação agenciados em torno do ideal de honra e vergonha

<sup>4</sup> Minha relação com os ciganos calon em Minas Gerais iniciou-se em 2013 e realizei 3 trabalhos de campo intensivos entre 7 acampamentos mineiros distribuídos em 5 municípios, em que intercalava visitas diárias com períodos em que pernoitava na barraca de interlocutoras. O primeiro campo, feito em 2013 durante meu mestrado, teve duração de 7 meses. O segundo e o terceiro, realizados entre 2017 e 2019 para meu doutoramento, tiveram duração de 9 meses e 6 meses, respectivamente. Além dos fortes vínculos criados com algumas famílias a partir do convívio cotidiano, meu campo entre os ciganos também foi marcado pela minha atuação como antropóloga nos processos de regularização fundiária dos acampamentos em questão e meu engajamento na militância por direitos ciganos, em parceria com as lideranças locais. Minha relação com meus interlocutores, portanto, foi durante todos esses anos - e ainda é - contínua, extrapolando os períodos de trabalho de campo intensivo.

<sup>5</sup> Os calons denominam “turma” um agrupamento familiar formado em torno de um grupo de irmãos do gênero masculino. Cada núcleo familiar formado por marido, esposa e filhos solteiros vive em sua barraca (ou casa), ao lado das barracas dos irmãos.

costumam incluir códigos de conduta altamente diferenciados de acordo com o gênero, produzindo, nos termos de Gay y Blasco (1999), uma “moralidade genderezada”.

Entre os calons mineiros, “vergonha” ou *laje* (em chibi<sup>6</sup>) é um termo polissêmico, falado em distintas situações. A palavra é utilizada para indicar um constrangimento, como quando chego para comer na barraca de alguém, dizem: “que *laje*, nossa comida é humildezinha...”. Também se usa “vergonha” para indicar uma conduta moralmente inadequada, o que coloca em risco uma reputação: que *laje, dae!* [que vergonha, mãe!], disse um filho à mãe quando a flagrou ingerindo bebida alcóolica fora de ambientes festivos. Mas há ainda os sentidos positivos da vergonha, quando ela é entendida como uma virtude, como um valor que os ciganos possuem, por conhecerem e respeitarem um código moral, em contraposição aos “gajons” (não ciganos) que não os seguem. A formulação de que existe uma espécie de código de conduta a ser seguido é assim posta pelos próprios calons, que empregam a expressão “lei cigana”<sup>7</sup> para imprimir o caráter obrigatório dos princípios que a regem, enfatizando que eles levam a sério seus códigos morais – ao contrário dos gajons – e para deixar claro que existem sanções e punições para quem os quebra. A moralidade baseada na noção de “vergonha” – composta pelo agenciamento cruzado destes sentidos positivos e negativos do termo – é o que organiza a lei cigana.

A “vergonha” está intimamente relacionada à diferenciação de gênero e ao controle do corpo e do desejo feminino. No caso do calons mineiros, a aplicação dessa acepção de “vergonha” como um valor que os ciganos têm (mas que é passível de ser perdido) vale para homens e mulheres, mas de maneira desequilibrada, uma vez que é na mulher e no controle de seu corpo pelos homens que está a principal garantia da manutenção da “vergonha”. Dirão das calins que traem o marido, ou daquelas solteiras que se oferecem para algum homem casado, que são “sem-vergonha”. Tal manipulação deste valor pela mulher impacta necessariamente sua contraparte masculina, que pode ser o marido ou o pai (ou ainda o irmão), caso ela seja solteira. Do marido que foi traído, ou de um pai cuja filha cometeu algum ato moralmente condenável, dirão que eles foram “*envergonhados*”, perdendo estes também a “vergonha”<sup>8</sup>.

Possuir “vergonha” está relacionado à ideia de decência das calins, no sentido de contenção sexual, o que as contrapõe de maneira contundente às não ciganas. É comum escutar que as calins são “decentes”, “têm vergonha”, em oposição às gajins, que “transam antes de casar”, “andam de shortinho”, “saem sozinhas”, “trabalham fora”, são “dadas”, são “sem-vergonha”. Essa decência, no entanto, não é um atributo nato das calins. De forma semelhante a que propõe Gay y Blasco (1997, 1999) para os Gitanos de Madri<sup>9</sup>, os calons veem o desejo sexual como algo que faz parte da pessoa, seja ela homem ou mulher e como algo difícil de se frear. O que os diferencia do não cigano é justamente uma moralidade que

<sup>6</sup> “Chibi” ou “linguagem cigana” é o repertório lexical utilizado pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (FERRARI, 2010: 194).

<sup>7</sup> O termo *lei cigana*, usado pelos próprios ciganos, aparece em outras etnografias como em Shimura (2017) entre calons do Paraná e Gay y Blasco (1999) (*leye gitana*) entre ciganos da Espanha.

<sup>8</sup> Um homem também pode “perder a vergonha” por beber demais, por agredir fisicamente uma mulher, por não ter dinheiro para oferecer uma festa de casamento para a filha ou para comprar novos vestidos para a esposa e filhas, por exemplo. Ou seja, as condutas masculinas passíveis de fazê-los perder esse valor estão em sua maioria relacionadas à excessos no comportamento (muita bebida, violência) ou à falta de dinheiro. A formulação, nesses casos, também costuma ser: “é vergonha pra ele beber demais”.

<sup>9</sup> “Central para a percepção dos gitanos deles mesmos como um grupo frente aos payos [não ciganos] é a ideia de que, enquanto a maioria dos gitanos busca dominar seus impulsos sexuais pelo menos a um grau mínimo, os payos – e particularmente as mulheres payas – falham em massa. Por consequência, a obrigação de uma moral sexual mais pesada é colocada sob as mulheres: elas recebem a maior parte da responsabilidade de demonstrar a decência sexual dos gitanos como um todo” (GAY Y BLASCO, 1999: 68, tradução minha).

ênfatisa o controle destes desejos por parte de suas mulheres. Diferentes das gajins, portanto, as calins são aquelas que se portam de maneira a controlar seus desejos. Controlá-los, no entanto, não significa que as mulheres não podem realizá-los. Eles serão sanados através dos atos sexuais dentro de uma união com um calon, seja ela um casamento ou “juntamento”<sup>10</sup>. Casar virgem, não trair o marido e não fazer sexo estando solteira são as três principais premissas para uma calin manter sua vergonha<sup>11</sup>, além da necessidade de manter um comportamento que não dê margens para provocações sexuais masculinas: distanciar-se dos homens de outras turmas e vestir-se tampando toda a parte inferior do corpo, da cintura para baixo<sup>12</sup>.

## Honra

Pitt-Rivers (1988) ao tratar do tema da honra e da vergonha em Andaluzia, argumentou que quando vergonha se refere a uma reputação, ela pode ser entendida como sinônimo de honra (“eu tenho vergonha” seria o mesmo de “eu tenho honra”). Entre os calons mineiros, podemos pensar que essa homologia também está implícita, apesar de “honra” não ser recorrentemente usada neste sentido, sendo “vergonha” o termo mais comum. Mas Pitt-Rivers também sugere que, quando usado em outros sentidos, o binômio pode ter significados opostos, um sendo a contraparte do outro. Segundo ele, sempre que honra e vergonha estão em relação de oposição, suas diferenças são colocadas pelo gênero, sendo a honra ligada ao polo masculino e a vergonha ao feminino. Entre os calons, no entanto, as diferenciações entre “honra” e “vergonha” postas pelo gênero existem de um modo muito singular, não sendo assim tão facilmente classificadas. Em todas as acepções de ambos os termos, os gêneros parecem se cruzar, tendo as mulheres um papel muito ativo na manutenção e na perda destes valores. Como já mencionei, os atos despudorados de uma mulher são os maiores responsáveis pela perda não só de sua “vergonha”, mas da “vergonha” dos homens de sua família. Relação similar aparecerá na noção de “honra” quando ela adquire um sentido corpóreo. A “honra”, como um fluido do corpo da mulher, combina uma dimensão moral e outra tangível, referindo-se primeiramente à calin, e, como consequência, impactando os homens vinculados a ela, conforme mostrarei.

Os calons mineiros utilizam o termo “catira” ou “breganha” para designar sua economia de trocas, que põe em negociação e circulação uma série variada de coisas e pessoas. A negociação de casamento faz parte da lógica da catira, onde as famílias “breganham” seus filhos. A aliança é o idioma central da socialidade cigana e é através dos casamentos, das separações e das negociações que os envolvem que a maioria de suas relações são construídas ou desfeitas. Nas “breganhas de casamento”, ainda que protagonizada pelos pais, os filhos não deixam de possuir agência: pode partir dos noivos a tentativa de negociar um casamento ou,

<sup>10</sup> Nome dado às uniões conjugais posteriores a uma separação.

<sup>11</sup> Manter a vergonha, não implica, contudo, a obrigação de uma calin em permanecer em um casamento mal sucedido. Os calons mineiros se separam com muita frequência e tanto mulheres quanto homens podem empreender-se sucessivamente em novas uniões matrimoniais. O importante, contudo, é que a mulher necessariamente se junte a um cigano (nunca com um gajon) e mantenha relações sexuais com o marido. A noção não cigana de namoro é alheia aos calons. Os homens, por sua vez, chegam a ter relações sexuais descompromissadas com gajins e podem se juntar a uma delas, desde que a leve para viver junto à sua família. Essa gajin deverá aprender com sua sogra como “se tornar” uma cigana, sobretudo vestindo-se e comportando-se de maneira adequada.

<sup>12</sup> Uma discussão sobre o status da mulher na socialidade cigana à luz das teorias feministas contra-hegemônicas e descoloniais está sendo feita na tese de doutorado, a ser defendida em breve. Assumirei ali uma posição de que construir um conhecimento simétrico com minhas interlocutoras calins presume um não julgamento de sua visão de mundo a partir dos meus próprios construtos, o que, aliás, costuma ser feito por críticas feministas brancas ao mundo cigano. Na tese dedico um capítulo para mostrar como críticas partindo de mulheres não ciganas ao modo de vida das ciganas reverberam um discurso salvacionista com ranços colonialistas.

quando parte de seus pais, os filhos podem se recusar, caso não lhes agrade o/a pretendente. Ao mesmo tempo, um casamento não se dá só pela vontade destes, os pais devem dar a palavra final. Os calons se casam preferencialmente dentro deste circuito de acampamentos interligados. Seguindo uma tendência virilocal, quando um pai casa uma filha, ele a entrega a outra turma, da qual ela passa a fazer parte, por isso essa escolha pressupõe confiança, implica atualizar boas relações já existentes anteriormente<sup>13</sup>.

Durante uma negociação de casamento envolvendo duas famílias, cada parte tenta provar o “valor” de seu filho ou filha. No caso do noivo, seu valor está associado sobretudo ao “nome” de seu pai, ou seja, ao conjunto de atributos que confere prestígio a um homem calon, ligados à sua capacidade de fazer circular seu dinheiro e influência (cf. FOTTA, 2018). O “nome” do sogro interessa ao pai da calin, pois lhe dá segurança de que ele está entregando a filha para uma turma que irá dar a ela uma boa vida. Já o valor da noiva está associado à sua “vergonha”, que no caso do primeiro casamento de uma jovem é intimamente ligado à sua virgindade. Casar uma filha virgem é provar que não somente ela, mas toda sua turma de origem possui vergonha. A festa de casamento é erigida, assim, como uma prova e celebração da virgindade da calin. Casamento e virgindade andam juntos, por isso mesmo o nome dado às uniões posteriores de uma calin muda, passa a ser “juntamento”<sup>14</sup>. Após o primeiro casamento, é possível e muito recorrente acontecerem separações<sup>15</sup>, mesmo assim, a mulher pode manter sua vergonha, desde que não tenha traído o marido e que trate logo de arranjar outro pretendente e só poderá voltar a ter relações sexuais quando se casar novamente. A atualização da “vergonha” é um processo constante durante toda a vida de uma calin ou de um calon, mas o casamento, ligado a virgindade, constitui um momento auge, ele é crucial para determinar a “boa fama” de uma mulher.

Um ciclo ritual de casamento entre os calons mineiros é composto por um conjunto de celebrações: se inicia com um grande festejo no interior de um acampamento, que pode durar vários dias e noites; no penúltimo dia acontece o casamento na igreja católica e é encerrado no dia seguinte com a cerimônia de “entrega da noiva”. Esta última consiste em um rito no qual os parentes mais próximos dos noivos dão conselhos ao casal, no interior da nova barraca onde irão morar. Somente a partir desta noite o casal estará liberado para ter relações sexuais. Depois que a calin foi “entregue” ao marido, ela deve mostrar seu valor, provar que possui “vergonha” através da comprovação de sua virgindade. Após o primeiro ato sexual do casal, a esposa mostra (ou mostrava) aos parentes do marido o lençol ou o tecido interno do vestido, manchado com a “honra” da calin<sup>16</sup>. O

<sup>13</sup> Essa política de trocas que inclui a negociação dos noivos e a circulação principalmente de mulheres, não deve ser encarada no sentido de objetificar as pessoas, na medida em que não se pressupõe, nesse contexto, uma ideia de troca como aquisição de propriedade, na esteira do que já mostrou Strathern (1992, 2006) para os Hagen. Para os calons, dar uma filha equivale a doar parte de si mesmo, pressuposto ligado tanto à noção de pessoa calon – entendida como um composto de relações entre parentes, não existindo fora dessas relações (STRATHERN, 2006; LEENHARDT, 1997; FERRARI, 2010) – quanto à construção do parentesco como “mutualidade do ser” (SAHLINS, 2011), ou seja, como uma continuidade existencial entre o eu e aqueles que compõe sua família.

<sup>14</sup> A mesma expressão aparece em Gay y Blasco, entre os Gitanos de Madrid: “*se há juntado con*” (GAY Y BLASCO, 1999: 77) e a autora observa a mesma relação entre a mudança do termo e a inseparabilidade das noções de casamento e virgindade.

<sup>15</sup> Os calons contam que nos tempos mais antigos, quando andavam em tropas, a separação era quase impossível, vista como um escândalo moral dentro das famílias. Essa mudança atual é nítida nos acampamentos. Enquanto os casais acima de 40 anos estão juntos há décadas, a maioria dos casais mais jovens já passaram por dois, três, quatro ou mais juntamentos.

<sup>16</sup> Algumas calins afirmam que a prática de se provar a honra ficou no passado e hoje não se mostra mais. Outras dizem que o que mudou nos últimos tempos foi a obrigatoriedade de mostrar o lençol para uma ampla gama de parentes. Os homens não querem vê-lo, “têm vergonha”, ou as mulheres “acham vergonha” ter que mostrar aos homens, sendo objeto de conferência apenas da sogra ou de mulheres mais próximas, que, depois, transmitem aos homens a sua confirmação. E ainda há outras que me descreveram a prática como extremamente atual, contando orgulhosas que inclusive guardavam o lençol com a sua “honra”.

termo aparece assim para designar o fluido decorrente do defloramento da mulher. Todas as descrições que obtive do que elas denominam “honra” nesse sentido foram muito próximas: “é uma mancha de cor amarelada”; outra me disse “possui três cores diferentes, que vai do amarelo ao marrom”; ou ainda “é uma mancha de uma cor meio amarela, meio bege, meio escura, parece café com leite”. Minhas interlocutoras também destacaram o fato de a “honra” ganhar um formato de flor no lençol em que ela foi derramada. Diferentemente do que se pode aferir em outros contextos, em que o defloramento está relacionado ao rompimento do hímen e o fluido corporal relacionado a este processo é o sangue, as próprias calins me advertiram de que não é disso que se trata, quando as questionei. A “honra” não é o sangue. O sangue pode vir após a “honra”, mas esta última é distinta, é outro fluido, tem outro aspecto, outra coloração e só é derramada pela mulher uma única vez.

Os gitanos de Jarana, na Espanha, costumam dizer que “a mulher leva a honra dentro de seu corpo” (GAY Y BLASCO, 1999: 93). Paloma Gay y Blasco descreve em seu trabalho sobre os ciganos madrilenos uma concepção de “honra” muito semelhante à dos calons mineiros:

Os Gitanos de Jarana acreditam que dentro do corpo de uma mulher virgem há uma *uva*, uma espécie de grão duro branco ou acinzentado, do tamanho de um pequeno grão-de-bico, que contém sua *honra*. Essa seria um fluido amarelo que é derramado, e, portanto, perdido, quando uma mulher é penetrada por um homem pela primeira vez ou quando ela é deflorada por uma mulher profissional (a *ajuntadora*) durante a cerimônia de casamento. (GAY Y BLASCO, 1999:91, tradução minha)

O defloramento no contexto descrito pela autora não é realizado pelo marido durante o ato sexual, mas sim por uma cigana mais velha, com experiência, denominada “defloradora”, que, primeiro examina a coloração e a estreiteza da genitália e depois envolve um lenço branco no dedo indicador, penetrando-o na mulher até romper a “uva” que guarda dentro dela a “honra”. A explicação das calins mineiras, que relacionam a mancha da “honra” a um formato de flor, também possui uma versão muito parecida em Gay y Blasco: “A *ajuntadora* repete o procedimento (...) até obter as manchas amarelas que são chamadas ‘rosas’ ou ‘flores’: ela faz um nó no lenço e, depois que ele está seco e o nó desfeito, elas de fato se assemelham a flores” (GAY Y BLASCO, 1997: 527, tradução minha).

A autora, intrigada com a explicação que vincula um aspecto crucial da construção cigana do corpo feminino a um fluido corporal desconhecido por ela, conta que foi buscar com vários médicos informações sobre a “explicação biológica” (GAY Y BLASCO, 1999: 97) deste líquido amarelado. Depois de muitas negativas sobre a existência deste fluido, quando já estava quase convencida de que não iria “solucionar esse mistério” (idem: 99), um anatomista revelou-lhe que o correspondente científico ocidental à “honra” seria uma glândula que fica localizada dentro da genitália feminina, conhecida na literatura médica como glândulas bartholin (idem: 99). A experiência de conseguir localizar na medicina ocidental tal explicação para a “honra” cigana serviu, segundo a autora, para corroborar sua conclusão, seguindo a linha argumentativa de Butler (2017), de que o dado na diferenciação dos corpos de homens e mulheres é também uma construção: “nem a honra nem as glândulas de bartholin correspondem ao que vem sendo descrito por antropólogos como ‘o fato óbvio da diferença biológica do sexo’” (GAY Y BLASCO, 1997: 99). E completa:

No discurso popular inglês, assim como entre os não ciganos na Espanha, uma mulher é mulher porque possui uma vagina, seios e certas quantidades de hormônio, não porque possui glândulas Bartholin. Entre os Gitanos, uma mulher é mulher porque possui

– ou possuiu – a honra dentro de seu corpo. Assim como a vagina ou o pênis antropológico, a *honra* é uma ‘construção constitutiva’. (GAY Y BLASCO, 1997: 531, tradução minha).

Gay y Blasco faz assim uma valiosa observação sobre a centralidade da “honra” na construção do corpo feminino entre os gitanos, demonstrando como os significados sobre o que constitui o corpo e a produção das diferenças sexuais são sensíveis aos distintos contextos em que são produzidos. Chama a atenção, no entanto, sua insistência em encontrar um correspondente científico para uma noção corporal cigana, o que, do meu ponto de vista, não faz diferença para a força de seu argumento e acaba contribuindo para reforçar a ideia de “ciência com C maiúsculo” (STENGERS, 2017: 4; LATOUR 2001: 16), que se distancia das práticas tidas como menores, já que “não comprovadas”. Dito de outro modo, a busca de Gay y Blasco pela confirmação da “honra” através da ciência ocidental parece resultar de uma insistência em se estabelecer o “real” significado das coisas. Paraphraseando Isabelle Stengers, o problema de se colocar questões do tipo “o que está e o que não está autorizado a ‘realmente’ existir” é justo o “realmente” contido na frase:

Os cientistas estão contaminados, é claro, assim como quem admite que eles têm autoridade para decidir o que existe objetivamente. Mas quem alega ser animista, quem afirma que as rochas “realmente” têm almas ou intenções, como os seres humanos, também pode estar contaminado. É o “realmente” que importa aqui, uma ênfase que marca o poder polêmico associado à verdade. (STENGERS, 2017: 7)

Nos relatos das calins mineiras, a “honra” também aparece como um elemento corporal feminino, uma das singularidades que constitui a mulher cigana. A “honra” é claramente descrita pelas calins como um atributo do corpo da mulher virgem, como uma propriedade física. A relação aqui é de correspondência direta e literal: a “honra” é o nome dado ao líquido amarelado derramado pela menina virgem. Assim que a calin ou o marido mostra para seus parentes o tecido manchado com a “honra”, a família dos noivos trata de espalhar que a menina e sua família “possuem vergonha”. Ao mesmo tempo, o nome escolhido para o líquido advindo do defloramento vem de uma relação metonímica com a honra em seu sentido moral. A palavra “honra” aparece, portanto, sempre com um duplo sentido embutido, primeiro indicando literalmente este líquido do corpo da mulher, cuja presença no lençol comprova sua decência – e aqui está o segundo sentido da honra, semelhante à vergonha. A “honra” para os calons, portanto, ao contrário da conclusão de Pitt-Rivers para o caso de Andaluzia, não está mais intimamente ligada ao polo masculino. Em seu sentido corporificado, a honra está diretamente ligada à calin. Já em seu sentido moral, que aparece como consequência do primeiro sentido, a honra está ligada à ambos os gêneros – a mulher é honrada por ter mantido a virgindade até o casamento, ao mesmo tempo que sua honra se estende a seu pai e a todas as pessoas que compõem sua turma. A “honra” é, portanto, em seu conjunto de significados, um desdobramento fundamental da noção de “vergonha”.

## Sangue

Custaram-me alguns anos de convivência entre as calins para que eu escutasse tal descrição corpórea da “honra”. Até então, eu acreditava que a prova da virgindade de uma cigana se dava através do sangue. Florência Ferrari, em sua tese sobre calons que vivem em São Paulo, descreve um fenômeno semelhante, também nominado pelas calins como “prova da honra”:

(...) em contraste com a menstruação, o sangue de uma moça virgem durante a noite de núpcias é sinal de “pureza”. Dias após o casamento, a noiva deve “apresentar a honra”, a “prova”, um pano que deve ser mostrado manchado, e que depois é “guardado a vida toda” (FERRARI, 2010: 142).

Ferrari afirma que o que as calins chamam de “honra” é o sangue advindo do rompimento do hímen. Entretanto, não está claro no material etnográfico apresentado por ela se essa correspondência é feita pelas calins ou se é fruto de uma dedução aparentemente óbvia da própria autora. Ao estabelecer uma equivalência entre a “honra” e o sangue, Ferrari conclui que: “a virgindade’, a ‘honra’ são referidas por outros calons nesse contexto em termos de ‘pureza’, vergonha, laje. Esses substantivos equivalentes descrevem um estado interior preservado da contaminação pelo exterior” (idem: 142).

Em sua leitura, a “honra” a que se referem os calons na “prova da honra” é uma metonímia para o sangue e uma metáfora para a virgindade. Para essa autora, portanto, a “honra” não possui um sentido literalmente corporificado, seria apenas uma palavra que pode substituir o termo “vergonha” em alguns dos seus sentidos, funcionando como termo sinônimo, como ela reforça em outra passagem:

Entre os calons não existe uma disjunção entre o conceito de honra e o conceito de vergonha; honra e vergonha estão, por assim dizer, do mesmo lado da moeda (...) honra e vergonha se aplicam igualmente a homens e mulheres, embora possamos dizer que o termo mais corrente é “vergonha” (idem: 82).

Outra conclusão que pode ser depreendida da equivalência feita por Ferrari entre “honra” e sangue, seria que o sangue possui duas dimensões, uma relacionada à pureza – quando se trata do sangue do defloramento – e outra impura, no caso do sangue menstrual. O que se apresenta entre os calons mineiros, em contraponto, é que existem diferenças significativas entre os termos “honra” e “vergonha”. Tanto a “honra” como o sangue menstrual são fluidos que colocam o corpo da mulher no centro do seu sistema moral, atuando como importantes mediadores entre o interior e o exterior do corpo, entre corpo inferior e superior, entre as relações homem/mulher. Seus efeitos, no entanto, são bem distintos, estando cada um destes fluidos localizados pelos calons em lados opostos das noções de impureza/sujeira implicadas na lógica da vergonha. A “honra” é vista como um fluido puro, já que ligado à prova da virgindade da calin, de sua decência, materialidade de sua vergonha. O sangue como fluido feminino, por sua vez, ao contrário do que conclui Ferrari, não parece possuir dimensão pura, é sempre sujeira e impureza.

Uma divisão fundamental entre parte superior e inferior atravessa a concepção de corpo entre ciganos de várias partes do mundo, invariavelmente ligada a noções de honra e/ou vergonha, mas cujos significados dados a essas noções possuem transformações, formando uma espécie de sistema com distintas versões. Para Gay y Blasco (1999), entre os gitanos madrilenos, cobrir o baixo ventre<sup>17</sup> das mulheres se relaciona à necessidade de tirá-los da vista dos homens, garantindo que seus corpos não despertem desejos masculinos. Esta parte do corpo está, portanto, ligada à excessiva sexualidade e a mulher ao cobri-la, demonstra sua honra, pois não provoca os homens. Em grande parte da bibliografia cigana na Europa e

<sup>17</sup> Usarei aqui os termos “alto ventre” e “baixo ventre”, em continuidade com a literatura especializada, para designar as partes superiores e inferiores, tendo a cintura como marco da divisão.

nos Estados Unidos<sup>18</sup>, contudo, as noções de honra e/ou vergonha se associam a ideias acerca do potencial poluidor/contaminador da parte inferior do corpo feminino, dando sustentação para a obrigatoriedade do cobrimento do baixo ventre (OKELY, 1983; GROOPER, 1975; SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; ENGEBRIGSTEN, 2007). Variações em torno do termo “marime” na língua romani (na maioria das vezes traduzido como “poluição”) aparecem em várias delas.

Um dos primeiros trabalhos a tratar do tema foi a dissertação de Carol Miller (1968) sobre os Rom Machwaya americanos. Miller argumentou que entre os rom, “marime” é usado em dois sentidos: primeiro, como a condição de impureza/contaminação [*defilement*] da parte inferior do corpo, sobretudo das áreas genitais e anais femininas; e também como uma condição de mácula pública da pessoa, de sua rejeição social, quando desrespeitam as regras morais, os rituais de limpeza rom e a separação entre alto e baixo ventre<sup>19</sup>. “Marime” é ao mesmo tempo uma impureza corpórea e moral. Na obra de Anne Sutherland (1986) sobre um povo rom em Barvale (Califórnia), também aparece o termo nativo “marime”, explicado por ela seguindo a mesma linha de Miller. Segundo a autora, a mulher em relação ao homem, estaria no polo potencialmente poluidor, evitando-se o contato ou a visão de suas partes baixas. O termo *lashav*, traduzido por ela como vergonha [*shame*], aparece articulado com o idioma da poluição (SUTHERLAND 1986: 258)<sup>20</sup>. Entre os rom húngaros etnografados por Michael Stewart, os valores morais que separam rom e *gázos* (não rom) são organizados a partir de ideias sobre sujeira/limpeza e impureza/pureza: “eles se consideram ‘puros’, ‘respeitáveis, contrapondo-se aos *gázos* ‘sujos’” (STEWART, 1997: 204), ainda que “seu discurso foque mais a noção de vergonha do que a de impureza” (idem: 210, tradução minha). Segundo o autor, os não ciganos são sujos justamente por desconhecerem as regras de separação entre a parte superior (pura) e inferior (poluidora) do corpo. Estas regras incluem principalmente práticas de lavagem (nunca misturar a água usada para lavar utensílios de cozinha – que são ligados à boca, parte mais pura do corpo – com a água usada para lavar roupa, contaminada pelo baixo ventre) e também a maneira de se vestir: é considerado vergonhoso para mulheres usar casacos longos ou vestidos de peça única, que desconsideram a divisão dual do corpo. Elas tampouco usam calças (idem: 208). Já Cătălina Tesăr, ao escrever sobre os rom cortorari da Romênia, argumenta sobre uma fusão de significações dadas por eles para a divisão do corpo: por um lado, segundo ela, a necessidade de se tampar o baixo ventre está baseada no controle dos desejos masculinos, seguindo a trilha de Gay y Blasco; por outro, mostra que os cortorari “consideram a parte inferior do corpo feminino mais suja [*unclean*] e potencialmente poluidora [*defiling*]” (TESĂR, 2012: 135, tradução minha), realizando também rituais de separação de objetos limpos dos contaminados pelo corpo da mulher<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Enquanto no Brasil o termo “cigano” é usado para englobar diversos povos e famílias que assim se identificam (posuindo também seus etnônimos próprios, como calon, rom, sinti, entre outros), na Europa e Estados Unidos, convencionou-se a partir dos próprios movimentos roma, o uso do termo “roma” ou “rom” para aglutinar essas multiplicidades, sob o argumento principal de que o termo “gypsy” é historicamente carregado de discriminação.

<sup>19</sup> Miller esclarece que essa divisão do “marime” em dois sentidos é puramente analítica, não se apresentando assim para os rom, que os concebem de maneira imbricada.

<sup>20</sup> Nos trabalhos de Miller e Sutherland, assim em grande parte dos que vieram em seguida tratando do tema, há uma grande dívida à teoria de Mary Douglas (2014) sobre a função dos rituais de limpeza como ordenadores e sistematizadores da desordem da experiência, responsáveis por criar, assim, as separações entre interior e exterior, e, no fim das contas, definindo a unidade do grupo. No meu caso, me afasto destas explicações de tipo funcionalista, admitindo apenas a coincidência entre os termos calon “impureza”, “sujeria” também usados por Douglas.

<sup>21</sup> Esses rituais no caso cortorari pressupõem o não contato da parte inferior do corpo feminino e de suas roupas com utensílios domésticos, roupas masculinas e recipientes e objetos ligados aos animais, que também são passíveis de poluição (por exemplo, não lavar roupas femininas no recipiente dos cavalos, não sentar menstruada na caixa onde se guarda

O tema no Brasil, em suas primeiras aparições em escritos acadêmicos, conforme já chamou atenção Ferrari (2010), é tratado de maneira solta e subestimada, como no livro de Moacir A. Locatelli (1981) sobre ciganos do Rio Grande do Sul, resultado de sua dissertação de mestrado. Ele enumera práticas rebaixadas por ele a “crenças” e “superstições”, dentre elas: “uma mulher é considerada impura da cintura para baixo, e, no caso de um cigano tocar a saia da mulher depois de comer, sem antes lavar as mãos, ele se torna marimay (impuro)”. Ou ainda: “se um cigano lavar as mãos numa pia destinada à lavagem de roupa ou panela, é marimay” (LOCATELLI, 1981: 82). Na etnografia de Maria Lourdes Sant’Ana (1983) sobre ciganos rom de Campinas (sobretudo entre os Kalderash), ela afirma: “a criança e a mãe deixam de ser impuras no momento do batismo cigano. O pai não pode tocá-las, senão se tornará um ‘marimé’ (impuro) e isto lhe dará azar na vida (...)” (SANT’ANA, 1983: 97). Segundo esta autora, ainda: “a impureza está intimamente relacionada com o sangue” (idem: 97). Já a tese de Flôrenci Ferrari (2010) sobre calons de São Paulo é o primeiro trabalho brasileiro preocupado com uma análise antropológica refinada sobre a centralidade da separação entre a parte inferior e superior do corpo e das concepções de poluição/sujeira/impureza que acometem o baixo ventre da mulher, bem como o primeiro esforço de uma comparação com outros contextos etnográficos: “embora o termo *marime* esteja ausente do vocabulário calon, a noção de *poluição*, como uma dimensão do sagrado, parece em pleno funcionamento” (FERRARI, 2010: 83).

Entre os calons mineiros se observa, em continuação a essa série de outros exemplos ciganos, um modo de pensar a construção do corpo como dividido em alto e baixo ventre. Os vestidos das calins acompanham essa divisão: da cintura para cima podem ter grandes decotes e fendas nas costas, na barriga, nos seios. Da cintura para baixo, nada pode ser mostrado e a saia é sempre longa e rodada, para nem mesmo marcar as curvas da mulher. Na explicação dos calons e calins, a zona que incita o apetite sexual está localizada na parte inferior do corpo, nas curvas arredondadas dos glúteos, no formato das pernas, enquanto a parte superior do corpo feminino não é vista como fonte libidinal. Os seios, por exemplo, para os calons é uma parte do corpo que não desperta volúpia, estando estritamente ligada ao ato de amamentar. Por isso, uma calin não se constrange em sacar a parte de cima do vestido que cobre os mamilos e amamentar uma criança na frente de qualquer um. Enquanto a parte superior pode ser mostrada, tapar o baixo ventre é uma atitude crucial para a manutenção da vergonha feminina, já que contribui para o controle dos desejos masculinos. É comum escutar que “as calins tem vergonha, pois se vestem com pudor, enquanto as gajins são sem vergonha, andam de shortinho, com as pernas à mostra”.

Em uma primeira camada da análise, os calons separam o alto e baixo ventre da mulher partindo de um discurso que opõe uma parte do corpo inocente, imaculada – que pode ser vista – a outra que estimula o erotismo e a libido e que por isso deve ser tapada, similar ao que propõe Gay y Blasco (1999) para os ciganos de Madri. Mas há ainda no baixo ventre um sentido negativo que se soma ao desejo, ligado a ideia de sujeira e de contaminação, tendo o sangue um papel importante. Neste caso, não é a visão o principal sentido a ser reprimido pelo vestido, mas sim o contato. O sangue menstrual é considerado sujo, uma impureza que

sai do corpo da mulher. Conforme me explicou a calin Luzia<sup>22</sup>: “quando a gente está menstruada, está em um momento impuro, daquela sujeira saindo do corpo”. E completou: “em nosso corpo circulam muitas coisas. Tudo que é bom fica, tudo que sai é impureza. Se o sangue fosse puro, ficava no corpo”. Essa foi uma das poucas vezes em que recebi uma explicação mais detalhada sobre o caráter impuro do sangue menstrual. Das outras tentativas de perguntar diretamente sobre esse assunto para as calins, elas sempre se esquivavam, de modo que, o restante das informações que obtive sobre este tema foi a partir de conversas espontâneas, motivadas por algum acontecimento. As calins e os calons não gostam de falar sobre menstruação, pois consideram um assunto repugnante e motivo de vergonha. Quando uma calin está próxima da menarca, a mãe lhe chamará para uma breve conversa, explicando apenas aspectos práticos de como usar absorventes. Nada mais profundo que isso deve ser falado. Alguns relatos sobre os motivos de tirarem as meninas da escola ainda com pouca idade giram em torno do fato de algumas disciplinas ensinarem detalhes sobre o funcionamento do corpo, dos órgãos sexuais e dos fluidos relacionados a eles, o que, do ponto de vista calon, “é vergonha”.

Na relação entre os gêneros, o sangue menstrual é um tema proibido. Uma mulher nunca deve falar sobre menstruação com seu marido, uma filha não menciona o assunto perto do pai e um casal não cogita ter relações sexuais enquanto a calin estiver em seu período menstrual. Nas situações em que fiz a pergunta a diferentes amigas sobre o porquê não se pode fazer sexo estando menstruada, elas me responderam ruborizadas e um tanto chocadas pelo fato de minha questão considerar essa possibilidade: “que nojo!”, “não pode, faz mal!”, “isso é vergonha!”. É preciso manter os homens e seus objetos pessoais longe da sujeira propiciada pelo sangue. Em uma conversa, algumas calins comentavam sobre outra que tinha dificuldades de arrumar um bom marido, pois tinha “fama de porca”: “ela deixa calcinha suja de menstruação misturada com as roupas e os homens veem. Cigano não aceita ver essas coisas”, disse uma delas. Quando nasce uma criança na família, uma cigana mais experiente é designada para curar seu umbigo; esta, entretanto, não poderá fazê-lo se estiver menstruada. Alguns ritos religiosos preconizados por igrejas pentecostais frequentadas por algumas calins, também não são feitos por elas caso estejam no período menstrual.

Os exemplos ilustram a concepção calon do sangue menstrual como um fluido “sujo”, “impuro”, que traz malefícios àqueles com os quais ele entra em contato, e, portanto, deve ser mantido longe das partes superiores dos corpos, afastado dos bebês, dos homens, das práticas religiosas<sup>23</sup>. Tais preceitos geram rituais de separação entre os calons semelhantes aos mostrados em outras etnografias ciganas ao redor do mundo (SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; TESÁR, 2012; LOCATELLI, 1981; FERRARI, 2010), que consistem em evitar a contaminação pelo fluido menstrual de qualquer coisa ou pessoa, principalmente aquelas

<sup>22</sup> Optei por mudar o nome de todas as interlocutoras no presente artigo para preservá-las, já que trato de assuntos bastante íntimos.

<sup>23</sup> Luisa Elvira Belaunde mostra a recorrência de concepções sobre o potencial perigoso e muitas vezes poluidor do sangue em contextos indígenas. Entre os Bororo, segundo ela, todo o sangue que sai do corpo, incluindo o menstrual “é considerado sujo e perigoso para todos que não sejam seu dono. (...) também é necessário se proteger da contaminação do sangue e dos fluidos expulsos dos corpos dos outros. As mulheres menstruadas e parturientes se mantêm em reclusão, evitam comer carne de animais que possuem muito sangue, para não afetar o equilíbrio do fluxo de sangue dos demais e para controlar o próprio fluxo de sangue” (BELAUNDE, 2005: 65, tradução nossa). Em outro momento da mesma obra ela afirma: “a ideia de que o contato com o sangue menstrual malogra os artefatos é comum na Amazônia. As cerâmicas recém-feitas se quebram ao serem queimadas por uma mulher menstruada. As armadilhas de caça e de pesca dos homens perdem sua eficácia (...) (idem: 134). Marina Vanzolini, em seu trabalho entre os Aweti no Xingu, comenta sobre os perigos do sangue e suas gradações de acordo com gênero e papel social: “o sangue menstrual é perigoso sobretudo para os xamãs, é mesmo letal para eles; os meninos da casa, se consumirem uma comida feita por mulher menstruada, terão no máximo dor no peito (*pozy`a aty*), e as mulheres não são normalmente contamináveis” (VANZOLINI, 2010: 138).

que envolvem o corpo masculino. Assim, os vestidos são em geral lavados separadamente das roupas masculinas; quando uma mulher está menstruada, ela deve fazer almoço antes de tomar banho para evitar que toque em suas partes íntimas e logo depois encoste as mãos contaminadas na comida que o marido irá consumir; não misturam bacia usada para lavar roupa com vasilhas de alimentos. Ou ainda, se por acaso um utensílio de cozinha cair no chão da barraca e a calin passar com a barra de seu vestido por cima, o primeiro deve ser imediatamente descartado, pois “fica sujo” e o homem não poderá usá-lo para comer. A permanência da sujeira causada pelo contato de superfícies com as partes contaminadas pelo sangue feminino parece ter relação com uma ideia calon de continuidade substancial entre coisas e pessoas, e possui consequências ligadas ao azar, traz infortúnios, principalmente relacionados a destruições amorosas. As explicações sobre o que aconteceria a um calon que entra em contato com estes objetos contaminados são dadas nos seguintes termos: “traz má sorte”, “a vida dele não vai pra frente”, “o casal separa”, “traz infelicidade pra vida dele”, “o homem pode ficar impotente” e variações em torno disso.

Um dos riscos que envolvem o contato com o sangue menstrual parece estar intimamente relacionado à noção calon de “feitiçaria”. Diferente de outros contextos, como o afro-brasileiro no qual a feitiçaria aparece como interna à religião, como “seu outro lado”, sendo indissociável a ela, como sugere Barbosa Neto (2012: 315), entre os ciganos o “feitiço” ocupa um lugar difuso e descodificado, que atravessa as diversas escolhas religiosas que compõem os acampamentos mineiros. Observa-se tanto nas famílias que se consideram católicas quanto nas que frequentam alguma igreja pentecostal nas suas diversas variáveis, um compartilhamento das noções sobre o modo de funcionamento, a eficácia e as consequências do sistema de feitiçaria, intimamente ligado à noção de “vergonha”. A palavra “feitiço” é comum no vocabulário dos calons, que às vezes também a substituem por “trabalho” ou “amarração”.

Em certa ocasião, acompanhei a calin Leda e sua filha Camila em uma visita à barraca de sua irmã, Tânia, que vivia em outro acampamento. Esses encontros costumam acompanhar carinhosas trocas de dádivas entre as parentes e, neste dia, enquanto a anfitriã mexia em seus baús para presentear a irmã e a sobrinha com pequenos badulaques, tirou de um deles um grande saco de vestidos usados. Ao verem aquilo, Leda e Camila ficaram alucinadas para ver os vestidos, com esperanças de que Tânia lhes presenteasse com ao menos uma peça. No entanto, ela prontamente se recusou, dizendo que eram da filha, que se casou com um cigano abastado e por isso, acumulava vestidos. Mesmo que a jovem não os usasse mais, Tânia não poderia passá-los para frente: “depois vocês cortam um pedaço dele e deixam pelo chão, alguém passa, vê e leva o pano pra fazer feitiço. Todas as ciganas têm inveja da Letícia porque casou com homem rico”. Tal hipótese parecia muito verossímil à Tânia porque provavelmente para que as parentes usassem um vestido da filha, ele teria que passar por ajustes, o que poderia ocasionar algum corte e sobra do tecido. Diante da explicação, Leda e Camila contra-argumentaram, dizendo que iriam tomar o máximo de cuidado, que toda vez que há uma sobra de tecido ou mesmo um vestido que elas não usam mais, elas queimam toda a peça até que ela se dissolva completamente. Além disso, não iriam contar para ninguém que os vestidos eram de Letícia: “é vergonha pra gente vestir roupa dos outros”, diziam. Depois de muito insistirem, Tânia finalmente cedeu e mostrou-lhes os vestidos da filha, deixando que levassem uma peça para cada, desde que cumprissem o combinado: o segredo sobre a procedência dos vestidos e a imediata queima de qualquer tecido descartado.

As suspeitas de que alguém foi “enfeitiçado” ou “amarrado” (ou foi vítima de uma tentativa) são recorrentes. Nas conversas que presenciei sobre o assunto, as calins especulavam quem seriam as possíveis feitiçadeiras e as desconfianças sempre recaíam em ciganas de outras barracas, mas, por outro lado, era alguém com certo grau de proximidade, podendo ser inclusive da mesma turma. O feitiço calon é – conforme sugeriu Vanzolini (2010) sobre o feitiço Aweti – uma forma de influência sobre a vida de outras pessoas, nesse sentido, se aproxima do parentesco, já que ambos são feitos “através da circulação e manipulação de coisas que operam como partes destacáveis das pessoas” (VANZOLINI, 2010: 8). É importante destacar também que o feitiço calon, até onde tive conhecimento, é quase exclusivamente direcionado ao domínio amoroso. Aqui difere do que mostra Vanzolini sobre o sistema de feitiçaria xinguana, que tem o feitiço como a principal causa de morte entre os indígenas daquela região. No caso calon, o feitiço não costuma matar, mas é orientado a fazer e desfazer casais, trazer reverses ligados à vida amorosa e à capacidade sexual da pessoa. Conseqüentemente, ele vem de perto, parte de pessoas da rede de convivência da vítima, e, segundo os calons, é motivado por ciúmes, inveja ou paixões não correspondidas. A vida dos acampamentos é movida por um fluxo constante de rompimentos, separações e novos juntamentos, e, nestes movimentos de cortes e rearranjos, atravessados por desavenças, intrigas, fofocas e disputas, as pessoas estão constantemente desconfiando da feitiçaria como um dos agentes responsáveis pelas brigas e separações.

O feitiço calon se dá a partir de técnicas variadas, envolvendo objetos distintos. No entanto, os que mais escutei falar envolviam os tecidos pessoais (principalmente o vestido das calins ou qualquer peça que teve contato com a parte inferior dos corpos masculinos e femininos) e a fotografia. Ambos os casos têm como princípio comum de funcionamento – cada um à sua maneira – a ideia de uma continuidade entre parte e todo, entre coisas e pessoas, entre os objetos e seus donos. A feitiçaria calon em todas suas variações é também aquela que dispensa um mediador sobrenatural, sua eficácia é resultado de um fluxo direto que atravessa estes agentes, humanos e não humanos. Sua lógica, como já mencionei, parece funcionar por analogia a que envolve a construção parentesco – no qual os parentes são extensões um dos outros, são constituídos a partir de uma continuidade entre eles (SAHLINS, 2011; VANZOLINI, 2010) – e também da pessoa, pensada como uma multiplicidade de agentes dentro de si (STRATHERN, 2006; LEENHARDT, 1997). O feitiço assim, também se utiliza deste princípio de continuidade em que qualquer parte destacável da pessoa continua sendo a pessoa e, como consequência, pode ser usada para prejudicá-la.

A modalidade de feitiço que nos interessa aqui é aquela realizada a partir do tecido, por suas conexões com o sangue<sup>24</sup>. Como explicam as calins, este tipo de feitiço é feito a partir da captura de um pedaço retirado do vestido ou de uma calcinha, cueca ou calça da vítima, ou seja, sempre roupas que cobrem a parte inferior dos corpos. Nunca me foram contados ou demonstrados os detalhes da feitura do “trabalho” que se seguem à captura dessas partes do vestuário, porque, obviamente, ninguém admite conhecê-los, sob o risco de ser acusado de feitiçeiro. Mas o objetivo da ação é claramente manipular os objetos da pessoa (ou das pessoas), consideradas continuidades dela, com intuito de afetá-la diretamente<sup>25</sup>. Segundo os relatos das calins, o feitiço com o tecido pode ser feito para separar um casal constituído, juntar duas pessoas em um casal ou ainda para se vingar de

<sup>24</sup> Para mais detalhes sobre o feitiço ligado às fotografias, consultar futuramente minha tese, em andamento.

<sup>25</sup> Princípios similares de magia por contigüidade atravessam a história da antropologia, desde Frazer (1982), depois Mauss (2003), retomados por Gell (2018), Vanzolini (2010) e muitos outros.

uma pessoa que trouxe a outra alguma desilusão amorosa. Neste último caso, o efeito do feitiço é ocasionar à vítima algum problema sexual, como a impotência masculina. O uso exclusivo nos feitiços dos tecidos ligados à parte inferior dos corpos reforça separação entre alto e baixo ventre e os perigos deste último: as calins afirmam que o pedaço do vestido sujeito ao roubo é sempre a saia ou a barra do vestido, nunca o corpinho. As roupas inferiores de um homem também são objeto de extremo cuidado: nunca são compartilhadas; um calon jamais empresta, doa ou “breganha” suas calças, enquanto as camisas podem circular livremente de um homem para outro. Calças e cuecas, quando descartadas, devem ser queimadas, assim como os vestidos das calins.

Segundo as calins, mais grave e eficaz do que fazer feitiço com a barra da saia, é fazê-lo com as roupas íntimas da pessoa, por isso, ter acesso a elas é extremamente difícil. Calons e calins tem verdadeiro pavor de que alguém roube suas peças íntimas. É comum na paisagem de um acampamento, ver os vestidos coloridos ou calças masculinas secando em um varal disposto ao ar livre ao lado das barracas, mas as calcinhas e cuecas nunca estarão à vista: são sempre colocadas na parte menos acessível do interior das barracas, bem ao fundo. O aumento do temor dos calons em relação ao uso de suas roupas íntimas como veículo para a feitiçaria traz indícios de que ela se relaciona às regiões genitais e bem provavelmente, ao sangue menstrual. Como já mostrei, os calons têm uma grande aversão ao tema do sangue e o consideram sujo, uma impureza que sai do corpo da mulher. Já mencionei relatos sobre a inutilização de vasilhas e panelas (objetos ligados ao ato de comer, relacionados à parte superior do corpo) quando elas acidentalmente encostam na barra do vestido de uma calin, ligada à parte inferior do corpo, aquela onde se localiza a sujeira e a impureza do sangue. O feitiço com o tecido para funcionar a partir dessa lógica: no caso, as roupas de baixo das calins, aquelas que têm contato com o sangue e que deveriam se manter separadas das roupas de cima e afastadas das roupas dos homens, são propositalmente manipuladas, postas em relação. E essa ação de continuidade, de fluxo, de não promover o corte necessário com sangue menstrual, é o que parece responsável por gerar consequências na vida das pessoas, por trazer, sobretudo, infortúnios amorosos.

## Palavras finais

O significado do sangue para os calons não se resume ao sangue menstrual. O termo é também frequentemente usado para designar um dos sentidos do parentesco: os “parentes de sangue” são aqueles cujos vínculos passam pelo compartilhamento dessa substância. Ao mesmo tempo, o sangue não basta para ser parente, é preciso atualizar outros vínculos, como os de convivialidade, e, muitas vezes, compartilhar outras substâncias – o leite materno, por exemplo. O ato empreendido por uma mulher ao amamentar uma criança que é “filha de sangue” de outra calin produz um elo de parentesco da criança com a primeira, de modo que ela passa a ser considerada sua “filha de leite”. Esta criança será, por consequência, “irmã de leite” dos filhos de sangue da mulher que a amamentou. Irmãos de leite criam um forte vínculo de consanguinidade, sendo vetada a possibilidade de casamento entre eles, considerado um evento incestuoso.

Sem a pretensão de desenvolver esta discussão, o objetivo de mencioná-la aqui é apenas o de pontuar a relevância de outros fluidos na cosmologia calon, também agentes na produção do parentesco e da pessoa. Mas estes outros, inclu-

indo o sangue como fluido que faz parentesco, encontram-se em um plano distinto da dupla “honra” e sangue menstrual, focos deste artigo. Tentei demonstrar que ambos se conectam, por um lado, por serem fluidos genderizados, mediadores de relações a partir de seus efeitos ao saírem do corpo feminino. Tendo isso em comum, por outro lado, sangue e “honra” tomam direções opostas como agenciadores da noção de “vergonha”: a “honra”, como o fluido que prova a pureza da mulher, sua decência (ligada à sua virgindade) é liberada apenas uma vez. Após isso, seu baixo-ventre só libera impureza, sujeira, o sangue menstrual. Este último mobiliza todas as práticas de separação e distanciamento que devem ser constantemente empreendidas pelos calons: entre homem e mulher, entre alto e baixo ventre, entre ciganos e não ciganos; estes últimos considerados “sujos” e “sem-vergonha” por não se preocuparem com tais separações.

Recebido em 30 de janeiro de 2020.

Aceito em 21 de julho de 2020.

## Referências

- BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado, Antropologia, Museu Nacional/UFRJ, 2012.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. O sentimento da Honra na Sociedade Cabília. In: Peristiany, J.G. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 157-196.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ENGBRIGTSEN, Ada. *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Oxford: Berghahn Books, 2007.
- FERRARI, Florência. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2010.
- FRAZER, James G. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- FOTTA, Martin. *From Itinerant Trade to Moneylending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

- GAY Y BLASCO, Paloma. A “Different Body”? Desire and Virginty Among Gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (3): 517-535, 1997.
- GAY Y BLASCO, Paloma. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publisher, 1999.
- GROOPER, Rena C. *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*. Princeton: Darvin Press, 1975.
- GELL, Alfred. *Arte e Agência*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- GUILLO Arakistain, Miren. La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos reproductivos. *Revista Nómadas*, (39): 233-245, 2013.
- HOUPPERT, Karen. *La menstruación: Desmontando el último tabú femenino*. Barcelona: Ed. Juventud, 2000.
- LEENHARDT, Maurice. *Do kamo: La persona y el mito em el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- LOCATELLI, Moacyr A. *O ocaso de uma cultura (Uma análise antropológica dos ciganos)*. Santa Rosa: Barcellos Livreiro e Editor, 1981.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. pp. 47-182.
- MILLER, Carol. *Macwaya gypsy marime*. PhD dissertation, University of Washington, 1968.
- OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PERISTIANY, J. G. Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota de Montanha. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 139-156.
- PITT-RIVERS, J. “Honra e Posição Social”. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 11-61.
- SAHLINS, Marshall. What Kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1): 2-19, 2011.
- SANT’ANA, Maria Luiza. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 1983.
- SANTIBÁÑEZ, M. B. Vázquez; GUTIERREZ, A. M. Carrasco. Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del norte de Chile. Un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual. *Revista de Antropología Chilena*, 49 (1): 99-108, 2017.
- SARDENBERG, Cecilia M. B. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva socioantropológica. *Estudos Feministas*, 2 (2): 314-344, 1994.

SHIMURA, Igor. *Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante*. Maringá: Amazon, 2017.

STEWART, Michael. *The Time of The Gypsies*. Oxford: Westview Press, 1997.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. *Caderno de Leituras*, 62, 2017.

STRATHERN, Marilyn. "Qualified value: The perspective of gift exchange". In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (orgs.). *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 169-191.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SUTHERLAND, Anne. *Gypsies: The Hidden Americans*. Illinois: Waveland Press, 1986.

TESĂR, Cătălina. Becoming *Rom* (male), becoming *Romni* (female) among Romanian Cortorari Roma: on body and gender. *Romani Studies*, 22 (2): 113-140, 2012.

THIÉBAUT, Élise. *Mi Sangre: pequeña historia de las reglas, de aquellas que las tienen y de aquellos que las hacen*. Buenos Aires, Hekht Libros, 2017.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Antropologia, Museu Nacional /UFRJ, 2010.

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

ACENO, 7 (14): 137-156, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587  
**Dossiê Temático: O que carrega o sangue?**

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

**QUALIS A3**

# Entre sangue e a afinidade: dilemas de parentesco em casos de abuso sexual intrafamiliar no Amazonas, Brasil<sup>1</sup>

*Natã Souza Lima*<sup>2</sup>

*Raquel Wiggers*<sup>3</sup>

Universidade Federal do Amazonas

**Resumo:** A partir de casos emblemáticos ocorridos no Amazonas, em famílias com trânsito entre o rural e o urbano, percebemos uma tensão recorrente entre consanguinidade e afinidade, a partir de atos sexuais entre adultos e crianças com vínculos de parentesco, classificados em contextos de punição como “abusos sexuais”, nos eixos de relação “avô-neto/a” e “padrasto-enteado/a. Desse contexto etnográfico, propomos analisar trocas de fluidos (sangue, sêmen) entre adultos e crianças, a partir da diferença do status de parentesco, das vítimas em relação aos agressores, refletindo sobre (1) o que aproxima e distancia parentes e (2) como tais atos produzem um novo status nos vínculos de parentesco.

**Palavras-chave:** parentesco; violência sexual; incesto; fluidos corporais.

<sup>1</sup> Uma prévia deste artigo foi apresentada no Grupo de Trabalho “O que carrega o sangue? Elaborações em torno do sangue e seus potenciais produtivos”, em 2019, durante a XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, em Porto Alegre, RS. Agradecemos os debates provocados pela leitura de Juliana Caruso, Flávio Tarnovski, Carolina Portela e Marisol Marini.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Pesquisador do Azulilás – Núcleo de Estudos em Gênero, Famílias, Conflitos e Sexualidades (PPGAS/DAN/UFAM)

<sup>3</sup> Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Coordenadora do Azulilás – Núcleo de Estudos em Gênero, Famílias, Conflitos e Sexualidades (PPGAS/DAN/UFAM)

## **Between blood and affinity: kinship dilemmas in cases of intrafamily sexual abuse in Amazonas, Brazil**

**Abstract:** From emblematic cases that occurred in Amazonas, in families with flow rural and the urban, understand a recurring tension between consanguinity and affinity, from sexual acts between adults and children with kinship ties, classified in contexts of punishment as “sexual abuse”, in the “grandfather-grandson” and “step-father-stepson” relationship axes. From this ethnographic context, we propose to analyze fluid exchanges (blood, semen) between adults and children, based on the difference of kinship, of the victims in relation to the aggressors, reflecting on (1) what approximates and distances parents and (2) how such acts produce a new status in kinship.

**Keywords:** kinship; sexual violence; incest; body fluids.

## **Entre sangre y afinidad: dilemas de parentesco en casos de abuso sexual intrafamiliar en Amazonas, Brasil**

**Resumen:** A partir de casos emblemáticos que ocurrieron en Amazonas, en familias con relación entre lo rural y lo urbano, notamos una tensión recurrente entre la consanguinidad y la afinidad, de los actos sexuales entre adultos y niños con vínculos de parentesco, clasificados en contextos de justicia como “abuso sexual”, en los ejes de relación “abuelo-nieto” y “padraastro-hijastro”. Desde este contexto etnográfico, proponemos analizar los intercambios de fluidos (sangre, semen) entre adultos y niños, en función de la diferencia de estado de parentesco, de las víctimas en relación con los agresores, reflexionando sobre (1) qué aproxima y distancia a los familiares y (2) cómo tales actos producen un nuevo estatus en los lazos de parentesco.

**Palabras clave:** parentesco; violencia sexual; incesto fluidos corporales.

**A** violência sexual é uma categoria elaborada historicamente como problema social, que inclui diferentes tipos de violação, atravessadas por gênero, geração, raça e classe social. O abuso sexual é a violência sexual contra crianças e adolescentes, tendo, geralmente um adulto como agressor. Essa categoria é subdividida entre “abuso sexual extrafamiliar”, quando a violação não envolve parentes ou pessoas com relação de moradia, e “abuso sexual intrafamiliar”, quando a violação ocorre entre parentes.

O “abuso sexual intrafamiliar” é o tipo de violência sexual mais recorrente no Brasil, segundo dados do Ministério da Saúde (2018) e Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (2020), representando 80% das denúncias de casos totais, e tendo como agressores, primordialmente, padrastos, pais e avôs. Dados do Serviço de Atendimento às Vítimas de Violência Sexual do Amazonas (SAVVIS), dos últimos seis anos, apontam a recorrência de 90% dos casos de violência sexual, cometidos entre parentes. Contudo, as violências sexuais em família, têm baixa resolução judicial o que significaria a punição dos agressores, propiciando o afastamento das relações familiares e de moradia.

Além dos muitos problemas na ação estatal, ponderamos que a ineficiência da ação do Estado em prevenir, punir e combater aquilo que define como “violência sexual”, é atravessada pelo modo de como se estruturam as relações de parentesco. Nesse sentido, nossa hipótese é de que, em relação às violências sexuais intrafamiliares, o Estado e seus agentes operam não apenas com normas legais, mas compartilham com as famílias que protegem seus parentes agressores, noções sobre a manutenção da família, principalmente, dos vínculos de consanguinidade.

O distanciamento das relações familiares, seja por meio da punição na justiça ou afastamento do parente agressor, parece ser o caminho mais óbvio após um abuso sexual intrafamiliar. Porém esse é um crime difícil de ser investigado e punido. Quando há vínculo de parentesco entre agressor e vítima, essas dificuldades são maiores, pois há uma tendência de aglutinamento dos parentes em torno da proteção do sujeito agressor. Proteção, nesse caso, significa gerir coações em família para a retirada dos processos, faltar audiências, driblar laudos, entre outras estratégias que dificultam a elaboração de provas materiais que comprovem as violências.

Lopes Leitão (2016) é categórica ao afirmar que “a pena legal para quem pratica abuso sexual ou participa da exploração sexual contra crianças e adolescentes, no Brasil, é a reclusão. Isso [o risco da reclusão] traz um impacto nos comportamentos dos integrantes da família”.

No Amazonas, desde 2012, o Azulilás – Núcleo de Estudos em Gênero, Famílias, Conflitos e Sexualidades (PPGAS/DAN/UFAM) tem se dedicado a pesquisas sobre padrões de conflito e resolução familiar em casos de violência sexual, buscando compreender, por diferentes perspectivas as cenas de “abuso sexual” no Amazonas, através de documentos e casos empíricos obtidos em órgãos de Justiça e Assistência Social. Com pesquisadores em diferentes níveis de formação, concentrados em etnografar distintos pontos de vista – a partir da exploração sexual, da violência intrafamiliar, de mães de vítimas, de profissionais encarregados do atendimento às vítimas e dos autores da violência – temos buscado pensar

sobre motivações, conflitos, poderes, desejos, e modelos de organização que são mobilizados em torno da violência sexual.

Os dados de referência para a discussão proposta neste texto, estão situados nesse contexto de pesquisa, e foram obtidos entre 2012 e 2016 através da pesquisa de Lima (2018), que compôs o “Observatório da Violência Sexual no Amazonas”<sup>4</sup>. Os relatos foram obtidos a partir das reuniões do “Grupo de Autores”, um serviço de atendimento psicossocial para homens acusados de abuso sexual contra crianças e adolescentes. Esse grupo não tinha vínculo direto com a justiça (como pena alternativa), mas era realizado voluntariamente no Centro de Referência Especializado em Assistência Social de Manaus (CREAS). Todos os interlocutores eram voluntários no serviço, que funcionava no formato de um grupo de apoio mútuo, com participação de uma psicóloga voluntária.

A pesquisa envolveu acordos com os interlocutores sobre manter a identidade e características pessoais em sigilo. Os dados aqui narrados partem do consentimento dos participantes, mesmo que algumas falas sejam explicitamente violentas. As genealogias foram elaboradas a partir de rascunhos feitos junto com os participantes do “Grupo de Autores”, e a partir de fichas preenchidas num momento de “triagem”<sup>5</sup>. Algumas adaptações foram feitas para fins da análise antropológica aqui proposta, mas sem uso de programas específicos, uma vez que era necessário manter ao máximo a integridade da elaboração conjunta e evidenciar os eixos onde ocorreram abusos sexuais intrafamiliares. Em todas as genealogias o ego será sempre o agressor.

Todos os homens ouvidos no âmbito do “Grupo de Autores”, tiveram seus processos arquivados, principalmente porque os familiares que lhes acusavam, deixaram de comparecer às audiências.

Desses casos, classificados como “abusos sexuais intrafamiliares” no Amazonas, notamos que existe uma tensão, permeada de ambiguidades, entre relações de parentesco por consanguinidade e por afinidade, e a consideramos basilar para a recorrência de atos sexuais entre adultos e crianças com vínculos de parentesco.

A diferença do status das vítimas, como afins ou consanguíneos em relação aos agressores nos permitiu apontar as diferenças nos vínculos de parentesco, e partir disso, pensar como o abuso sexual intrafamiliar atua para (1) aproximar e distanciar parentes; e (2) como produz novos status na família, para vítimas e agressores. A diferença a qual nos referimos, não é apenas entre vítima e agressor, mas ao lugar de ambos na família, antes e após o abuso. Nesse sentido, a análise dos casos de “abuso sexual intrafamiliar”, nos parece um caminho possível para compreender padrões de organização familiar no Amazonas<sup>6</sup>.

Os dois casos aqui relatados foram construídos como paradigmáticos de abuso sexual intrafamiliar, e a partir de sujeitos em trânsito do norte ao centro

<sup>4</sup> Projeto aprovado no Comitê de Ética em Pesquisa, *Limites e Possibilidades: Uma aproximação da realidade de crianças e adolescentes em situação de violência sexual*, CAAE 02463212.8.0000.5020.

<sup>5</sup> A triagem era a primeira abordagem do serviço de atendimento feito pelo “Grupo de Autores”, com levantamento da genealogia do agressor, dados sobre a violência, sobre o processo, entre outros.

<sup>6</sup> Várias discussões sobre poder e a posição dos homens, como sujeitos que têm acesso primordial à violência, poderiam ser discutidas aqui. A violência sexual, em suas múltiplas formas, é um crime que cruza diferentes matrizes explicativas. A desigualdade de poder nas relações de gênero é um fator preponderante para as taxas altas de violência sexual no Brasil, mas não é autoexplicativo. Essa desigualdade nas relações de força e poder (WIGGERS, 2000) é sustentada por modelos de organização familiar com especificidades regionais do Brasil, por lógicas de Estado e de seus agentes (LIMA, 2018), e uma série de problemas na efetivação de políticas públicas, como a escassez de abrigos para vítimas, falta de atendimento especializado em delegacias para escuta de mulheres e crianças vítimas de violência sexual, e os horários de funcionamento dos organismos de justiça e assistência social. Aqui, fazemos um esforço de traçar moralidades em torno de padrões familiares nos contextos de violência sexual no Amazonas, como uma perspectiva importante sobre esse tema.

do Amazonas<sup>7</sup>, em Manaus, estamos destacando dois eixos: “padraastro-enteada” e “avô-neto/a”.

## O caso *Chefe*

Um homem cuja idade variava entre 50 e 60 anos, o tipo caboclo do Amazonas, pele morena, queimada pela vida de trabalho exposto ao Sol, cabelos negros lisos, estrutura muscular forte. Sempre usava calça de algodão, as vezes um jeans, com sapatos de couro e camisa de botão em cores neutras, variava no máximo entre verde ou azul escuro. Cordial, mas nada expansivo, um homem reconhecido socialmente como “sério”.

*Chefe* era casado e tinha cinco filhos, e todos moravam em sua casa. Três filhas adultas, um filho adulto, uma filha adolescente.

Ele descrevia sua casa como seu local de moradia, com sua esposa e filhos. Sua casa agregava tanto suas filhas e filho, quanto cônjuges e netos. Era sem dúvida uma casa grande, da qual ele se orgulhava de ter construído. Duas de suas filhas adultas eram casadas e tinham filhos pequenos. Seu filho também era casado, policial militar, e não tinha filhos. *Chefe* tinha uma filha solteira com uma filha, que em alguns momentos ele nomeava como “filha de criação” e “neta de criação”. Entre as ocupações profissionais da casa, mencionava apenas a do filho, policial militar.

Quando casou com sua esposa, ela já tinha uma filha, e ambos acordaram que a menina seria criada como filha de *Chefe*. Depois foram nascendo os outros quatro filhos de *Chefe*. Ele não falava muito das filhas adultas, mencionava com mais recorrência a filha adolescente, para quem pagava cursos, sobre quem relatava ter conflitos decorrentes de sua “rebeldia” e das preocupações com o vestibular.

Na medida que os filhos iam casando, *Chefe* aumentava a casa. Chegou a comprar dois terrenos vizinhos para dar conta da expansão. Algumas vezes ele explicou-nos a estrutura física da casa: haviam dois cômodos grandes e de uso comum, a cozinha, com uma mesa central grande onde havia cadeira para cada um dos moradores, duas geladeiras que abrigavam a comida e os sucos que causavam brigas com as filhas, porque alguns consumiam todo o suco da família. Essa era uma fala recorrente de *Chefe*, os conflitos pelo consumo do suco.

A sala era o outro cômodo comum, onde havia uma escada que dava para a parte superior onde ficavam os quartos de todos os filhos e netos. O quarto do *Chefe* e sua esposa era na parte superior da casa. No andar de baixo, ainda havia os quartos menos “nobres”. Um deles era ocupado pela “filha de criação”, junto com sua filha (“neta de criação” de *Chefe*).

O filho policial militar, era descrito com orgulho, como herdeiro da responsabilidade pela continuação da família. Homem, organizado nas contas, com emprego público que lhe dava estabilidade, esse filho era a continuidade perfeita da função aglutinadora (WIGGERS, 2006) exercida por *Chefe* e a garantia de manutenção do espírito da casa. A casa do *Chefe* é representativa de um padrão de organização de parentesco encontrada na região de Manaus, seja nos municípios da grande Manaus, seja em comunidades rurais dessa região, em que um homem aglutina em uma única habitação todos seus filhos casados com filhos pequenos<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Ocorre um fluxo de parentes entre Manaus e as cidades do interior do Amazonas, que inclui o compartilhamento de moradias entre membros da mesma família – consanguíneos. Esse fluxo geralmente se dá por motivos de saúde, quando algum familiar precisa de cuidados na capital do estado, ou por problemas de “comportamento”, quando algum parente se envolve em “problemas” na sua cidade de origem.

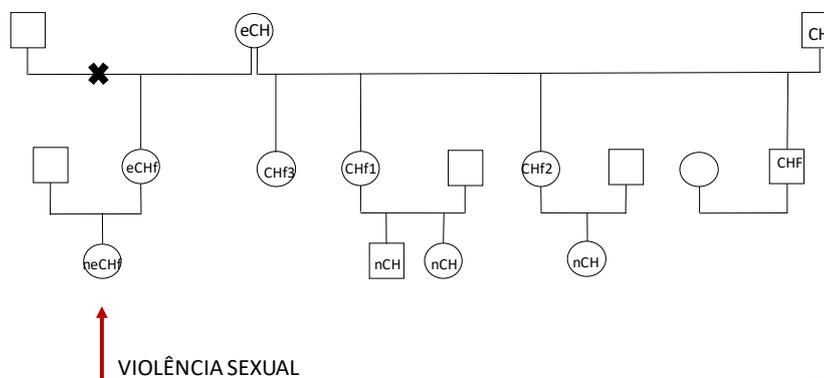
<sup>8</sup> Não podemos afirmar ainda que há um recorte de classe específico para esse padrão, uma vez que tem sido notado, a por meio de outras pesquisas do Azulilás, em famílias de classe média/ alta de Manaus e entorno.

Contudo, uma das filhas casadas de *Chefe* estava com objetivo de sair da casa e se organizava para ir viver em outra residência com sua família nuclear. Quando os outros filhos casados souberam disso, começaram a tentar fazer o mesmo. O ideal de *Chefe* da casa grande abrigando-o a esposa, todos os filhos, filhas, netos, genros e noras começou a ser posto em risco. Nesse contexto, *Chefe* começou a praticar abusos sexuais contra a “neta de criação” filha da filha da esposa anterior ao casamento com *Chefe*, e que foi acordado que seria criada como sendo filha dele. Segundo ele, eram masturbações e toques, sem penetração, por um período de tempo que durou cerca de um ano.

O estopim da ameaça de desconfiguração daquela família tal como foi concebida por *Chefe* ocorreu no momento em que o filho, o policial militar, anunciou que também iria sair da casa. Sob o que considerou uma ameaça do filho, *Chefe* ao chegar em casa após o trabalho na madrugada, e depois de passar no bar, como era de costume, entrou no quarto ocupado pela filha e pela neta de criação, na época com sete anos de idade, estuprando-a com uma violência brutal. Após cometer a violência, *Chefe* dorme por um tempo impreciso, e ao acordar, liga para o filho, policial militar, avisando que havia estuprado a “neta de criação” e estava indo à delegacia para “se entregar”.

Para compreendermos o contexto da violência sexual cometida por *Chefe* e os eixos de relação de parentesco, examinemos a genealogia que segue:

Figura 1 - Genealogia de Chefe



- CH: Chefe
- eCH: Esposa de Chefe
- CHf1: Filha 1 de Chefe
- CHf2: Filha 2 de Chefe
- CHf3: Filha 3 de Chefe
- CHF: Filho de Chefe
- nCH: Neto/a de Chefe
- eCHf: Filha da esposa de Chefe
- neCHf: Neta da Filha da Esposa de Chefe
- : eixo da violência sexual
- X : ruptura no vínculo de parentesco

A partir da genealogia de *Chefe* percebemos que a violência sexual ocorreu no eixo de relação de parentesco mais “distante” entre os membros da casa. Mesmo que *Chefe* tivesse outras netas e outras filhas, não foi contra nenhuma delas, suas consanguíneas, que perpetrou a violência, mas contra a filha da filha de sua esposa, chamada por ele de “neta de criação”, mas que não tem com ela relação de consanguinidade.

O filho para impedir que o pai fosse preso acionou todas as irmãs, filhas de *Chefe* para que contivessem a revolta da mãe da criança violentada. Assim, sob pressão familiar ela demorou dias para denunciar o abuso sexual sofrido por sua filha, entre outras coisas porque ela foi trancada em casa. Porém, ninguém consegue impedir o *Chefe* de efetivar a denúncia contra si mesmo. No entanto, o que seriam as provas, o exame de corpo delito, a narrativa da criança, foram contidas por um tempo, corroborando para que a denúncia dele ficasse sem comprovação empírica; trabalho exercido principalmente pela esposa de *Chefe*, convencendo a mãe da criança a não legitimar a denúncia do marido.

Porém, dias depois a “filha de criação” conseguiu sair da casa, levou a criança para os órgãos da rede de proteção e formalizou o processo contra o autor da violência, mesmo sem o apoio da mãe e dos irmãos. Depois dessa ocorrência dramática, os filhos de *Chefe* não falaram mais em sair de casa, ao invés disso, se concentraram em torno do pai, a fim de protegê-lo, com discursos relativos à sua perda, possível prisão e “estupro na cadeia”.

Já a “filha de criação” sofre a primeira derrota no processo contra *Chefe*. Os laudos do IML e do Serviço de Atendimento às Vítimas de Violência Sexual não são equivalentes<sup>9</sup>. Assim, a violência cometida por *Chefe* é mais uma das caracterizadas como “sem materialidade” e a primeira audiência na justiça é marcada um ano após a denúncia.

O período de audiências é marcado por muita tensão familiar, com muito medo de *Chefe* seja condenado e preso. Mas a “filha de criação” de *Chefe* decide não comparecer e abandonar o processo, que acaba sendo arquivado. Pouco depois do período das audiências, filha e neta “de criação” de *Chefe*, fazem “as pazes” e voltam à casa da família<sup>10</sup>.

## O Caso Rei Salomão

A história de *Rei Salomão* é permeada de idas e vindas entre Manaus/AM, Parintins/AM e Santarém/PA. Ele nasceu em Parintins, nas terras do pai, um

<sup>9</sup> Há um embate em torno da produção dos laudos de violência sexual no Amazonas. A equipe do SAVVIS – Serviço de Atendimento à Vítima de Violência Sexual –, acusa o IML de não ter equipe técnica e material especializado para o atendimento às vítimas de violência sexual. Além disso, a justiça aceita apenas o laudo do IML como prova de materialidade da violência, sendo o SAVVIS um espaço para acolhimento e primeiros socorros em saúde às vítimas.

<sup>10</sup> Para que uma denúncia de violência sexual seja levada à justiça, ela precisa tramitar em diferentes órgãos. No caso das violências sexuais contra crianças e adolescentes, a denúncia tramita pela Rede de Proteção à criança e ao adolescente. Em algum ponto dessa tramitação, muitas vezes a denúncia para ou é retirada – e as causas são burocráticas, por impedimentos socioeconômicos de as vítimas e a familiares em ir aos órgãos, ou porque a família decidiu não continuar os processos. Nessa saga pelos órgãos de justiça, ocorrem agravamentos como, atendimento de agentes (principalmente da polícia) que não são capacitados para colher depoimentos das vítimas, promovendo revitimizações ou duvidando da palavra das vítimas durante as denúncias; problemas nos laudos que atestam a “materialidade do crime” (ver LOWENKRON, 2012) – uma coisa que se diz bastante nas redes de proteção é que “você precisa pegar o autor da violência no ato”, pois isso facilita uma denúncia com provas materiais mais consistentes e caracteriza um flagrante. Essas são dificuldades de primeira ordem, no acesso à proteção e garantia de direitos, que colaboram para que as famílias construam suas próprias alternativas de resolução, que são “mais fáceis”, do que o percurso nas instâncias do Estado (ver LOPES LEITÃO, 2016; WIGGERS e LIMA, 2014).

pouco mais afastadas do centro da cidade. Contou-nos que andou um tempo, impreciso, por Santarém, junto com a família, mas retornou à Parintins ainda durante sua infância.

Aos 14 anos de idade, quando estava trabalhando na roça do tio, passou a ser acompanhado no trabalho por uma moça da região, que na época tinha 22 anos de idade. Certo dia, após chegar em casa e contar para o tio sobre a moça, este lhe perguntou “e o que tu fez com ela? Tu não fez nada? ”, rindo do adolescente. No dia seguinte, o tio lhe entregou uma revista pornográfica e disse “mostra isso aqui pra ela quanto tu chegar lá [na roça]”.

*Rei Salomão* contou que seguiu o conselho do tio, mostrou a revista ao que a moça reagiu com um “Olha já!” animado, típico do Amazonas. Em suas palavras, foi a partir disso que num “roça daqui, roça dali” teve sua primeira relação sexual. Foi pra casa “radiante”, contou ao tio sobre o ocorrido e ambos celebraram sua “primeira vez”. Depois de sua primeira relação sexual e vendo a história do Rei Salomão da Bíblia, com muitas mulheres e filhos, o rapazinho decidiu que “queria ser que nem esse Rei Salomão ali”.

A moça com quem *Rei Salomão* teve sua primeira relação sexual engravidou dele, e diante do caso, houve “rebuliço” na comunidade<sup>11</sup>. *Rei Salomão* estava disposto a casar e assumir a criança, mas a família da moça não apoiou a união, porque ele era muito jovem. A família do rapaz acionou a justiça para resolver o impasse, mas um juiz interpretou que, por ser menor de idade *Rei Salomão* não precisaria casar. Ele pediu para casar com a moça e chegaram a ficar juntos alguns meses após o nascimento da criança, mas logo ela o deixou, mudando-se para outra cidade.

Anos mais tarde, depois de vários romances, ele se casou formalmente e continuou morando na casa do pai. Essa casa tinha o formato da casa do *Chefe*, com o pai sendo o sujeito aglutinador da família, e os irmãos e cônjuges morando junto. Com sua primeira esposa, *Rei Salomão* teve três filhos, mas após o terceiro filho, a mulher, a quem sempre chama de “a mãe dos meus filhos”, deixou a casa do sogro, e os filhos com o pai.

Após a partida da “mãe de seus filhos”, *Rei Salomão* também decide ir embora, levando consigo apenas dois dos três filhos, para cuidar de uma terra<sup>12</sup>, em alguma região imprecisa, entre Parintins e Manaus.

Ao chegar na terra, *Rei Salomão* descobriu que se tratava de uma área ilegal, permeada de conflitos entre grileiros. O dono das terras lhe deu uma casa velha, feita de madeira e com telhas de zinco, para morar com os dois filhos. Nesse período, *Rei Salomão* afirma que passou “fome e sufoco”, que “quase morreu com as duas crianças”, não recebendo os valores prometidos como pagamento por seu trabalho, e sendo, muitas vezes, ameaçado de morte. Em uma noite, após passarem o dia trancados na casa dada pelo grileiro, depois de haverem ocorrido assassinatos entre os capangas dos homens que disputavam a terra, *Rei Salomão* recebeu ajuda de um dos homens da casa do “proprietário”, para fugir com os meninos. Eles saíram soturnamente, na madrugada, e *Rei Salomão* conseguiu retornar para a casa do pai, em Parintins.

Depois desse retorno, passou a viver com o pai durante alguns anos, de vez em quando, “arrumando uma mulher, fazendo um filho aqui, outro ali”. Ele falava detalhadamente de apenas de três filhos, do seu casamento “oficial”, que fazia questão de manter perto, enquanto morava na casa de seu pai. Mas, *Rei Salomão*

<sup>11</sup> Esse “rebuliço” é comum até hoje nas comunidades quando uma menina ou moça engravidada. Pais, parentes e vizinhos opinam sobre o destino do casal e da criança.

<sup>12</sup> Um acordo informal para cuidar de uma propriedade rural. Uma atividade próxima do que faria um “caseiro”, mas diferente por conta das formas de organização dessa propriedade e da relação com a terra.

conta pelo menos 17 filhos ao todo “espalhados pelo mundo”, de relações com cerca de 22 mulheres.

Em certa altura, deixando os filhos com o pai, em Parintins, veio morar em Manaus. Chegou sem emprego, mas conseguiu um trabalho no porto, logo depois alugou uma casa e foi organizando a vida. Num dos dias de trabalho no porto de Manaus, conheceu uma mulher grávida, e lhe chamou pra morar consigo, comprometendo-se em assumir a criança que viria a nascer, como seu filho. Ela aceitou e os dois passaram a morar juntos, sob o acordo de que ela deveria “cuidar dele como homem”, e ele deveria mantê-la:

*Ela cuidava da casa, deixava tudo arrumado, fazia minha comida, mas quando chegava na hora de comparecer ela escapava. Todo dia eu chegava e era a mesma história, a comida ótima, ela botava no prato, café da manhã sempre bem feito, tudo bonitinho, mas e cuidar de mim com homem? Nada. Até que um dia eu cansei disso e falei pra ela ‘olha você tem que comparecer. Que negócio é esse de não me querer? Já faz seis mês isso! Seis mês! Eu lhe dei teto, vou assumir sua criança, mas você tem que...né, comparecer. Não tá certo isso não!’”. Aí ela disse que não queria mesmo assim. E eu disse ‘pois eu vou fazer’, e ela atrevida ainda falou ‘se você fizer eu vou embora’. Aí eu duvidei e fui pra cima dela e fiz. Quando acordei, tinha só o café da manhã na mesa. Ela foi embora mesmo. Nunca mais apareceu.*

No tempo seguinte, *Rei Salomão* contava que ficou “sem mulher”, até que encontrou, também no porto, uma mulher com quem já havia tentado namorar na juventude, moradora de Manaus, mas que estava vindo de Parintins: “Agora vai, eu vou conseguir conquistar ela”. Ela era evangélica, por isso, ele acabou entrando para a igreja também e mais tarde, com sua insistência, casaram.

Ela já tinha uma casa, e *Rei Salomão*, que antes morava de aluguel, e já havia “perdido” um terreno, num conflito em uma ocupação em Manaus, assim, foi morar com a nova esposa.

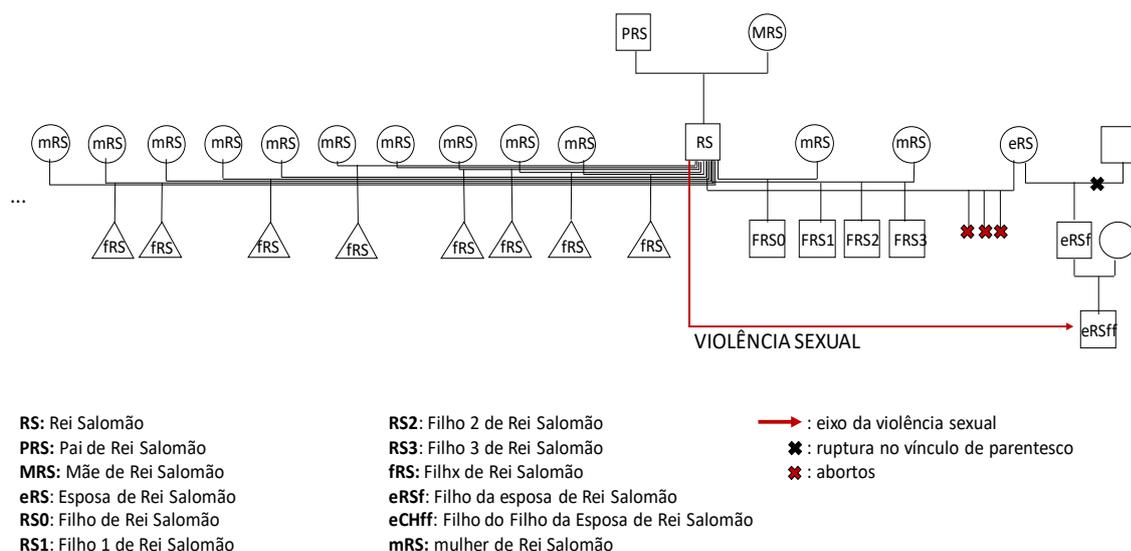
Ele continuou trabalhando no porto de Manaus até conseguir se aposentar. Ela era lavadeira e também fazia faxina. Eles tentaram ter filhos três vezes, mas em todas ela abortou. Ela já tinha um filho adulto, e assim como ele, era uma mulher de meia idade na época.

O filho da esposa de *Rei Salomão* tinha um filho, um menino de 6 anos, com quem frequentava cotidianamente a casa da mãe. *Rei Salomão* dizia não gostar do menino, pois era muito traquino. Certo dia, a criança foi deixada com a avó, esposa do *Rei Salomão*. Enquanto isso, ela recebeu um telefonema para ir fazer uma faxina, e deixou o neto sob os cuidados de *Rei Salomão*, que abusou sexualmente da criança, nessa ocasião.

A mulher de *Rei Salomão*, após a denúncia, defendeu o marido. Seu filho passou a não frequentar mais a casa da mãe.

A seguir, a genealogia de *Rei Salomão*, para compreensão dos eixos de relação envolvidos em sua trajetória até o abuso sexual:

Figura 2 – Genealogia de *Rei Salomão*



Rei Salomão nos contava que sempre acontecia alguma emergência familiar e esposa abortava. Da última vez, foi por causa de um evento, envolvendo o filho mais novo de *Rei Salomão*:

*Ele veio morar um tempo comigo em Manaus. Era um menino novo. Menino bom. Não devia ter vindo, mas ele vivia pedindo pra vir e eu deixei, porque o do meio veio antes e casou. Aí ele quis vir também. Ficou morando com a gente. Um dia ele foi numa festa, tava a fim de uma mocinha e foi atrás. Mas a menina tinha namorado e o cara era um bandidão desses que arrumou confusão com ele na festa e meu filho decidiu vir pra casa. O problema é que o cara seguiu ele e quando foi perto de casa, o bandido deu uma facada no bucho do meu filho que rasgou. Aí ele conseguiu puxar o celular pra me ligar. Quando ele falou comigo eu fui atrás com o carro do meu cunhado. Mas o menino era forte, era brabo. Foi andando pra casa. Aí quando ele chegou lá, minha mulher abriu a porta e viu as tripa dele tudo pra fora. Aí ela não aguentou e abortou. Depois disso ela não engravidou mais. E ele virou um menino mau. Ele era um menino bom, mas depois disso parece que deu alguma coisa nele. Se meteu com tudo que não prestava. Não sei nem o que é dele. Sumiu. Tavam procurando ele pra prender, mas ele sumiu. Tomara que não esteja morto por aí.*

Não sabemos ao certo até onde, de fato, *Rei Salomão* realmente desconhecia o paradeiro do filho. Geralmente as famílias de camadas populares que residem em Manaus, têm alguma rede de parentes no interior. *Rei Salomão* relata essas redes, esses intercursos por diferentes cidades entre Parintins e Manaus, circuito que é compartilhado também por seus filhos.

Dos outros dois filhos, dizia confiar mais no filho mais velho, que morava na casa de seu pai, em Parintins. Já o filho do meio, em certo momento, durante a participação de *Rei Salomão* no *Grupo de Autores*, começou a “arranjar problemas”, aparentando que estava “de caso com outra mulher”. Algum tempo depois, *Rei Salomão* nos contou que o filho foi posto pra fora de casa pela esposa, e está abrigado em sua casa. Além disso esse filho começou a ser descrito como “alcoólatra”.

*Acordei, fui na padaria pra comprar pão, tava ele lá na frente de casa, estirado no meio da calçada. Uma vergonha. Aí eu pensei ‘eu vou fotografar pra mostrar pra ele’. Entrei, peguei a câmera e tirei um monte de foto dele naquela situação. Quando ele acordou peguei a câmera e mostrei pra ele, “olha aqui tua situação rapaz! Tu acha isso bonito?! Vai criar vergonha, se arrumar com Deus!”*

Mais tarde, ainda no tempo do “Grupo de Autores”, *Rei Salomão* contou que o filho do meio já estava “melhorando do vício”, que conseguiu um emprego e estava frequentando a igreja. Nesse ínterim, o pai de *Rei Salomão* foi trazido por ele à Manaus, para realizar alguns exames. Por se negar a fazer uma depilação no púbis para realizar os exames, o pai de *Rei Salomão* perdeu todas as consultas marcadas e também passou a morar em sua casa, em Manaus, até a realização do próximo exame.

Assim, é possível notar que, após o afastamento do filho da esposa, através do abuso sexual contra o filho do filho da esposa, *Rei Salomão*, aglutina seu pai e seus filhos para morarem consigo na casa de Manaus.

### **A diferença entre Sexo e Casamento: incesto e “abuso sexual intrafamiliar”**

Fox (1986) aponta que há uma confusão comum nos estudos de parentesco sobre a diferença entre “sexo” e “casamento”, principalmente no que concerne a classificação do incesto. O autor indica que é necessário distinguir incesto e exogamia: “onde o incesto diz respeito às relações sexuais e a exogamia diz respeito às relações conjugais.” (FOX, 1986). Sexo e casamento são pensados como intrínsecos, mas não são a mesma coisa. O casamento pressupõe que hajam relações sexuais entre o casal, portanto, as relações sexuais tabu, ou incestuosas, classificam de antemão aqueles sujeitos com quem não se pode casar.

A discussão sobre abuso sexual intrafamiliar, além de versar sobre um crime sexual, tipificado no código penal brasileiro através da Lei 13.718/2018, também passa por um debate moral sobre sexo e casamento. Até meados de 2010 o termo mais utilizado para o abuso sexual cometido em família era “abuso sexual incestuoso”, tendo sido amplamente discutido nos estudos de gênero e violência (ver SAFIOTTI, 2001, 2004)

O “abuso sexual incestuoso” equivale ao “abuso sexual intrafamiliar”, e classifica violações sexuais entre parentes. Na legislação brasileira existem dois caminhos possíveis para a proibição do sexo entre parentes. Um, a já comentada lei de crimes sexuais, que tipificará no código penal, as violências sexuais contra crianças e adolescentes. Essa lei pressupõe a incapacidade de consentimento de crianças e adolescentes, menores de 14 anos, para qualquer relação sexual (LO-WENKRON, 2012). Outro percurso se dá no código civil, Lei 10.406/2002, por meio das regras de casamento e filiação. Nenhuma dessas leis fará qualquer classificação sobre “incesto”, mas indiretamente, ambas dispõem de regras que interditem relações sexuais e casamento.

Há na formação da categoria “abuso sexual intrafamiliar”, um duplo interdito, primeiro, do sexo entre um adulto e criança, sem capacidade de consentimento, segundo, do sexo entre parentes. Propomos, para efeito de análise dos casos de abuso sexual intrafamiliar aqui demonstrados, uma aproximação à categoria “incesto”, considerando que ambas, classificam interditos morais sobre sexo, casamento e família.

Na obra de Lévi-Strauss, o incesto aparece como base das regras prescritivas de casamento – por meio do casamento se faz a aliança entre dois homens, entre dois grupos. Contudo, há um equívoco em torno no incesto, apontada discretamente pelo próprio Lévi-Strauss, fora das Estruturas Elementares, que está no modo de como os sujeitos, em suas descrições, assimilam sexo a casamento.

Outro fator importante sobre o incesto, é o alarido que se faz (ou não) em torno dele. Vernier (1996), aponta que o incesto não é notado como um problema

simplesmente pela tensão entre consanguinidades, mas a partir do *sentimento de ofensa*, de uma pessoa contra uma rede de parentes. Esse *sentimento de ofensa* precisa ser reclamado publicamente, por um conjunto de parentes, que como linhagem, defendem a pessoa ofendida. Para Vernier (2008), o incesto e suas consequências são desdobramentos de atos políticos, no sentido que Bourdieu (1998) atribuiu à ação política como possibilidade de alteração estrutural. Um ato incestuoso só o será, se houver uma linhagem de parentes para reclamá-lo em nome da pessoa ofendida.

Essa interpretação em muito se aproxima das realidades aqui apresentadas como típicas dos casos de “abuso sexual intrafamiliar”, verificados no Amazonas. Há uma recorrente tensão familiar na disputa por quem deve ser o sujeito protegido (agressor ou vítima). Repetidamente, essa tensão provoca a aglutinação dos consanguíneos (do agressor) e fortalecimento do vínculo de afinidade entre o casal<sup>13</sup>.

### Afinidade, consanguinidade e cognação

O conflito familiar, nos casos de *Chefe e Rei Salomão* têm como clímax o abuso sexual intrafamiliar, mas antecedem o abuso sexual em si. O “abuso sexual intrafamiliar”, ou incestuoso, ocorre nesse contexto, renegociando os conflitos familiares onde é acionado. Logo, parece fundamental olhar os vínculos de parentesco, buscando pensar o que aproxima e distancia parentes, e como esses os eixos de parentesco produzem status diferentes nesses casos.

Primeiro, cabe retomar a discussão de Lévi-Strauss sobre o átomo de parentesco. Para Lévi-Strauss a origem da família e do estado de sociedade está colocada na produção da exogamia (necessidade de casa fora do grupo) a partir da proibição do incesto (ou prescrição de casamento).

Discordando de Radcliffe-Brown e dos autores da escola estrutural-funcionalista (Meyer Fortes, E. E. Evans-Pritchard, entre outros), Lévi-Strauss propõe que a proibição do incesto, que origina a sociedade, como regra ao mesmo tempo natural e social, se dá porque os diferentes grupos humanos precisam estabelecer vínculos entre si, evitando a guerra. Para isso, homens de classes diferentes (ver Durkheim e Mauss; Lévi-Strauss) devem trocar mulheres de seus grupos, por meio de casamento. Assim, funda-se o átomo de parentesco, baseado na relação entre cunhados, que gera a família.

A ideia central desse argumento é de que a sociedade só se forma por meio da conciliação entre dois homens através da troca de mulheres. Lévi-Strauss (1989) afirma que um fato universal nas sociedades humanas é “que para que um homem tenha uma esposa, é preciso que ela lhe seja direta ou indiretamente cedida por outro homem, que nos casos mais simples está na posição de pai ou irmão em relação a ela”.

Considerando as diversas críticas a esse modelo conceitual da “troca de mulheres”/exogamia (ver RUBIN, 1989; BUTLER, 2003), é importante frisar que esse princípio, e suas variações, vigorará no sistema de parentesco das “terras baixas da América do Sul”, subdividido em duas grandes regiões, a do Brasil Central, classificada a partir de “Estruturas Elementares do Parentesco” de Lévi-

<sup>13</sup> Há elementos morais generalizados sobre a validade da palavra da vítima, principalmente quando se trata da palavra de uma criança, ou quando os interesses nas relações familiares já estão em disputa (principalmente em casos de divórcio) - entre o homem acusado pela violência sexual e a mulher responsável pelos cuidados da criança. As cenas de violência sexual intrafamiliar, estão situadas em contextos de conflito familiar, que envolvem múltiplas agressões entre sujeitos que convivem no espaço doméstico (ver GREGORI, 1993; GROSSI, 2008; WIGGERS, 2000). Os conflitos são marcados por diferenças e disputas nas relações de poder, onde o uso da violência tende a aglutinar de um mesmo lado (em oposição ao agressor), mulheres e crianças (ver ORTNER, 1979; MARCHI, 2011; LIMA, 2018).

Strauss como de ordem “crow-omaha”, e a região da Amazônia, que tende a ser classificada como “dravidiana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Dravidianato é o termo designado por Louis Dumont para analisar o sistema de parentesco da Índia do Sul, que opõe consanguinidade e afinidade, considerando a consanguinidade pela linha paterna e a afinidade pelas relações matrilineares. Eduardo Viveiros de Castro (2002), ao refletir sobre o “problema da afinidade na Amazônia” levanta inicialmente algumas hipóteses sobre o tipo de sistema de parentesco, dentre os esquemas existentes, que mais se aproxima do caso Amazônico, levando em conta a diferenciação, entre consanguíneos e afins, mas é específico em relação ao caso indiano, por conta da fluidez dessa oposição. Considerando todas as críticas sobre a complexidade de pensar um “dravidianato amazônico”, Viveiros de Castro incorre na necessidade de enriquecer o paradigma dravidiano e tecer algumas generalidades, pensando, a partir do dravidianato, o problema amazônico.

Uma categoria importante no caso amazônico é a de “cognação”, que media a fluidez entre consanguíneos e afins. A cognação configura as relações de sangue da linha materna, fazendo com que todo cognato seja um afim classificatório, e ao mesmo tempo, um consanguíneo potencial. A consanguinidade, ou laços de sangue – que permeiam a herança –, será sempre, no caso do dravidianato, a categoria que perpassa o parentesco pela via paterna. A cognação é a categoria que designa laços de sangue pela via materna. Enquanto, afinidade é a categoria que, tomando a consanguinidade como perspectiva, designa tanto os cognatos, quanto consanguíneos muito afastados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Os parentes pela linha de um homem, são os consanguíneos, enquanto os parentes pela linha de uma mulher, são cognatos entre si, e afins potenciais.

Segundo Viveiros de Castro (2002) existem alguns problemas da afinidade na Amazônia. O primeiro seria a ausência de termos distintos para a afinidade. O segundo, a diversidade de termos que operam como um *continuum* entre afinidade e consanguinidade. O terceiro, a ambiguidade da afinidade na Amazônia. O autor afirma que existe uma diferença básica em torno da configuração de afins e consanguíneos. Os afins são parentes distantes e classificatórios (com quem se pode casar), os consanguíneos são os parentes próximos (onde se aplica a proibição do incesto). Essa classificação é chamada de “endogamia prescritiva” por Rivière entre os Piaroa das Guianas e preconiza que os afins efetivos têm que estar ligados por cognação (consanguinidade materna). Além disso, dada a distância de vínculo na rede de parentesco, um afim cognato próximo do ego pode ser classificado como uma espécie de “subconsanguíneo”. Do mesmo modo, um consanguíneo muito distante pode se tornar um afim potencial. Viveiros de Castro (2002) conclui que “afinidade e consanguinidade são duas classes que se definem por negação. De modo que um afim sempre será igual à um não consanguíneo, ou ao contrário, um consanguíneo sempre será um não-afim”.

Ainda que o contexto do dravidianato amazônico seja específico para os sistemas de parentesco no Noroeste Amazônico e Guianas, a pendulação entre afinidade e consanguinidade, por meio dos parentes por cognação, pode nos ajudar, como um esquema sociológico que possibilite refletir sobre os casos de “abuso sexual intrafamiliar”, aqui analisados. Nesses casos, há tendência de um parente por afinidade, ser incluído no grupo de consanguíneos a partir da troca de fluidos.

A partir do conjunto de nossas pesquisas com famílias de grupos populares no Amazonas, temos notado a recorrência em torno do modo de como as mulheres tecem família, importante para pensar formas de organização familiar e conflito específicos da região.

Nesses casos a primeira gravidez ocorre, geralmente, na adolescência, provocando a saída da casa dos parentes, ou a criação de um núcleo familiar com o pai da criança gestada. Isso configura um primeiro casamento, que tende a ser dissolvido pouco após o nascimento da criança. Tanto os casos de *Chefe* e *Rei Salomão*, quanto observações preliminares de outros contextos em grupos populares no Amazonas, tem nos mostrado que a mulher sai da casa de origem, ou da primeira casa, e associa-se, no segundo casamento, para a criação de uma nova casa, com o segundo (ou mais) parceiro, após o primeiro casamento.

A mulher pode ou não levar o primeiro filho para o segundo casamento. Essa variável ainda não teve uma delimitação precisa nas nossas pesquisas, mas já podemos apontar que o filho do primeiro casamento tende a circular por mais parentes, pois representa um *risco* ao novo casamento da mulher. Pode ocorrer de uma mulher circular fora da casa, mas ter um “marido de referência”, que será o pai de todos os seus filhos.

Os casos em que o primeiro filho da mulher é incluído (por ela) na nova família, têm recorrência de “abuso sexual intrafamiliar” no eixo “padrasto-entado/a”.

Um consanguíneo de outro homem representa o cerne do conflito intrafamiliar, com duas variáveis que os casos de *Chefe* e *Rei Salomão*, ilustram bem: (1) um casamento sem filhos, fragiliza o vínculo entre afins; (2) consanguíneos apenas da linha feminina, em convívio com consanguíneos do casal, arriscam a fragmentação da família.

O abuso sexual intrafamiliar, ou incestuoso, radicaliza as tensões entre afinidade e consanguinidade; os agressores atuam com propósito de homogeneizar todos os sujeitos da família sob uma mesma classificação, dissolvendo a pendulação dos “mais ou menos consanguíneos”, ou cognatos.

## A função da troca de fluidos em família

Uma conferência dada em 2003 por Françoise Heritiér, no *Musee d'el Homme*, em homenagem a Marcel Mauss, pode auxiliar na compreensão da tensão entre consanguinidade e afinidade, sobretudo, na circulação dos fluidos corporais como compositores do parentesco.

Discordando de Lévi-Strauss, para quem as regras sociais que baseavam a mudança do estado de natureza para o estado de cultura estavam ancoradas no *pensamento*, Heritiér (1996) argumenta que a âncora do social sempre será o corpo, a natureza, a diferença biológica. Para a autora, a evitação da guerra, a proibição do incesto, a exogamia e a divisão sexual das tarefas, bases da vida social, serão construídas primeiro, a partir da *valência diferencial dos sexos*.

Nesse sentido, para Heritiér (1996, 2003), uma pessoa é feita a partir de corpos e substâncias diferentes (masculino e feminino). Contudo, existem formas distintas de transmissão dos fluidos, e, portanto, de *fabricação* dos laços de parentesco. Usando o exemplo do grupo étnico Samo, do Brukina Fasso, Heritiér afirma que naquele contexto uma criança herdava esqueleto e sangue de sua mãe, enquanto de seu pai, herdava a carne. No início da vida, a criança produziria sangue a partir da medula, herdada da mãe, que continha também sangue de seu avô materno. O sangue paterno estava disponível na carne e era somado ao sangue produzido a partir das substâncias herdadas da mãe. Assim, o sangue paterno sempre representava um vínculo de primeira via, enquanto o vínculo materno era herdado de relações com maior profundidade geracional.

Heritiér tratou muito bem da importância dos vínculos de parentesco que passam pelos fluidos corporais – reforçando a presença dos fluidos como mobilizadores do parentesco na formação da pessoa. O sêmen, o leite, o sangue e a medula são os fluidos que fazem a vida, em maior ou menor profundidade de vínculos (por geração). Ao apresentar considerações sobre o caso Samoa, Heritiér (2003) argumenta que as substâncias maternas eram as de maior profundidade na segunda geração, uma vez que a medula é feita do sangue do avô, que gera o sangue de todo o corpo, após o nascimento. As substâncias paternas eram sempre as de primeira via, fazendo o sangue e a vida da nova pessoa, a través do esperma, gerador do primeiro sangue e da placenta. A autora reforça algumas das ideias de Lévi-Strauss, principalmente em torno da formação e da importância dessa nova pessoa, esse ser que aglutina fluidos de duas famílias/linhagens, como compositor efetivo do casamento.

Suspendendo o contexto do exemplo usado por Heritiér em sua elaboração teórica sobre a importância dos fluidos como compósitos da pessoa e do parentesco, podemos seguir seus rastros, para refletir sobre as mobilizações em torno das relações de parentesco, nos casos de abuso sexual intrafamiliar, ou incestuoso, apresentados anteriormente.

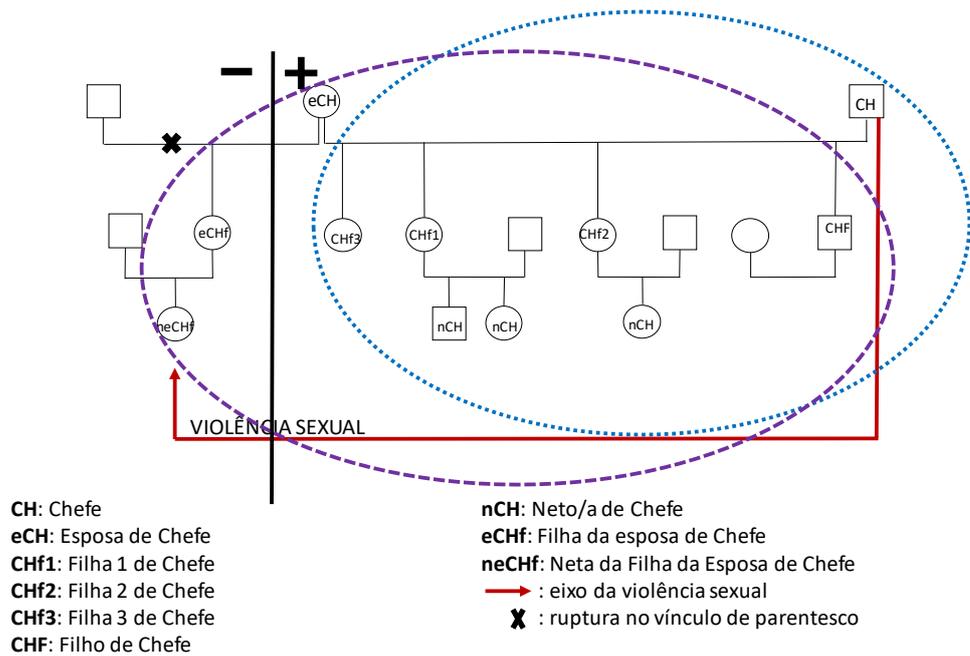
No caso de *Rei Salomão*, vimos que ocorrem tensões em meio a diversas tentativas frustradas de ele ter filhos com sua última esposa. Além disso, percebemos a ênfase que ele elaborava em seus relatos sobre a importância de ter filhos para classificar casamentos. Mais do que “ter muitas mulheres”, era importante para ter filhos com essas mulheres. Coisa que não ocorreu com sua esposa. Nesse sentido, voltamos à lógica sobre quais são os vínculos fortes/fracos nessas relações familiares. O abuso sexual intrafamiliar cometido por *Rei Salomão* contra o neto de sua esposa, num primeiro momento, promove o afastamento entre a esposa e seus consanguíneos. Mas, em segundo plano, constrói por meio dos fluidos que circulam nesse abuso sexual incestuoso, uma pessoa virtual que efetiva seu próprio casamento. Esse sexo, além de afetar diretamente o neto da esposa de *Rei Salomão*, concilia, indiretamente, a consanguinidade necessária para afirmar o valor de seu casamento.

No caso de *Chefe* a tensão estava posta na ameaça de fragmentação da família, com a saída dos seus filhos de sua casa. *Chefe* comete abuso sexual intrafamiliar, ou incestuoso, com sua “neta de criação”. Essa forma de nomear o grau de parentesco com a vítima, é continuamente reelaborada por *Chefe* em sua narrativa. Apenas quando ele tem o caso arquivado na justiça, porque a representação legal da vítima (mãe da criança) decide não ir às audiências, *Chefe* exprime com alívio que houve perdão entre os membros da família, que suas, agora “neta” e “filha”, retornaram ao convívio da casa. Ao mesmo tempo, *Chefe* passa a mencionar atos familiares de reconciliação e aglutinamento em torno de si, tanto por meio de uma vigilância dos filhos para com a relação entre *Chefe* e as crianças da casa, quanto pela ausência de novas tentativas de fragmentação da família: ninguém mais fala em sair de casa. Nesse caso, os fluidos atuaram elaborando uma equivalência de *status* entre todos os membros da casa, fazendo-os efetivamente filhos e netos de *Chefe*.

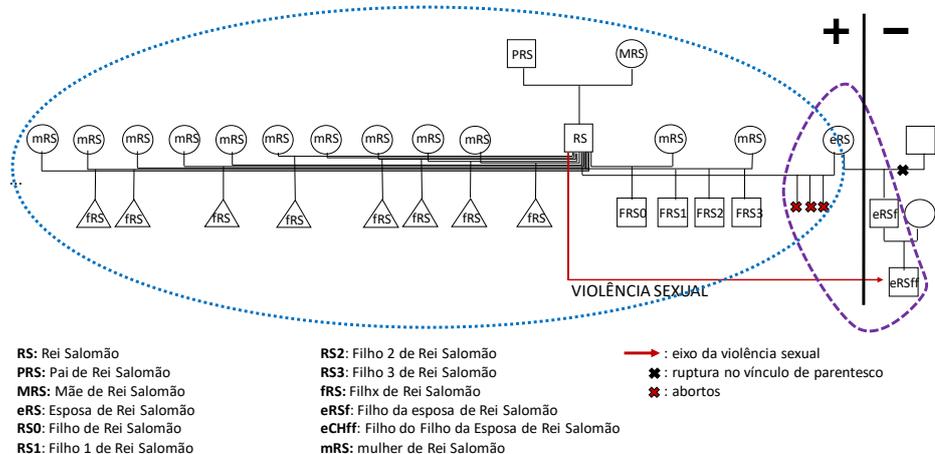
A discussão de Lévi-Strauss (1989) sobre a oposição entre laços de parentesco *positivos* e laços de parentesco *negativos* ajuda a visualizar as reconfigurações provocadas pelo abuso sexual intrafamiliar, ou incestuoso. Refletindo sobre o átomo de parentesco, Lévi-Strauss argumenta que a proposta feita nas “Estruturas Elementares do Parentesco” não visava pensar as regras de prescrição do ca-

samento como rígidas, mas considerando os afetos construídos nos eixos de oposição à prescrição. Por exemplo, se a regra prescreve o casamento entre primos cruzados e matrifocalidade, o irmão da mãe estabelece com o *ego* uma relação de prescrição, que pode ser permeada ou não de afeto. O vínculo paterno, pode também disputar o valor dessa relação por meio de outras trocas, outros afetos, mesmo sem o peso da regra de moradia e casamento. Há, portanto dois eixos, opostos, em disputa, um *negativo* e outro *positivo*, que podemos verificar nas duas genealogias a seguir:

**Figura 3 – Genealogia de Chefe**



**Figura 4 – Genealogia de Rei Salomão**

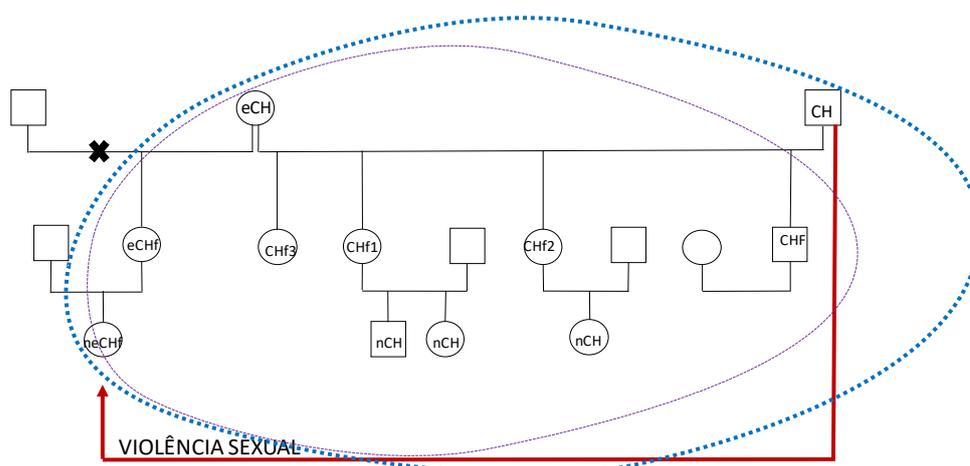


Ao polarizarmos as relações das genealogias, vemos os eixos de tensão, e como cada *lado* se posiciona em prol de seus interesses. A seta que aponta o eixo de violência sexual, passa a atravessar polos opostos, indicando a intervenção (a violência sexual) de um lado sobre outro.

Essa intervenção, pode modificar o ponto da polarização. No caso de *Rei Salomão*, a polarização permanece estática após a violência contra o filho do filho da esposa, pois gera a ruptura nos vínculos de consanguinidade da esposa e fortalece o vínculo oposto, entre afins.

No caso de *Chefe*, após a violência nota-se a tensão dos consanguíneos em relação aos afins, inclusive no processo de constrangimento das filhas de Chefe sobre a filha da esposa do *ego*, para que ela não consiga realizar a denúncia a tempo<sup>14</sup>. Contudo, no caso de *Chefe*, após o esgotamento do conflito familiar, e retorno das afins à casa, há um deslocamento no eixo de polarização, e englobamento das afins à consanguinidade, como vemos na genealogia a seguir:

Figura 5 - Genealogia de *Chefe*



CH: Chefe  
 eCH: Esposa de Chefe  
 CHf1: Filha 1 de Chefe  
 CHf2: Filha 2 de Chefe  
 CHf3: Filha 3 de Chefe  
 CHF: Filho de Chefe  
 nCH: Neto/a de Chefe

eCHf: Filha da esposa de Chefe  
 neCHf: Neta da Filha da Esposa de Chefe  
 → : eixo da violência sexual  
 X : ruptura no vínculo de parentesco  
 ..... : eixos de consanguinidade  
 - - - - : eixos de cogação

## Considerações Finais

Os atos de violência sexual intrafamiliar, por se tratar principalmente de agressões contra crianças e adolescentes, tendem a ser objeto de repulsa e mobilizam nosso desejo por justiça e punição dos agressores. Contudo, não é isso que ocorre na maioria das relações familiares em contexto de abuso sexual.

Pode-se imaginar, como talvez creia a maioria das pessoas, que agressores sexuais de crianças e adolescentes, são todos sujeitos com patologias psiquiátricas – pedófilos – imagem abjeta que elaboramos acerca desses crimes. Mas, como

<sup>14</sup> Algo semelhante ocorre num exemplo apontado por Lévi-Strauss (1989) sobre as irmãs terem tendência a uma relação negativa, enquanto a relação entre marido e mulher, tende a ser positiva.

apontam os dados do Ministério da Saúde e Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, são pais, avôs, tios, homens comuns, com diferentes status sociais, e sem qualquer indício de parafilia, os autores desses crimes. Como já mencionamos anteriormente, os casos de “abuso sexual intrafamiliar”, mesmo com densa subnotificação, correspondem a 80% dos casos totais de violência sexual no Brasil e no Amazonas.

Apesar de os estudos clássicos de parentesco não terem uma preocupação com a violência sexual, é de interesse dos estudos de parentesco a compreensão de sentidos e padrões de organização familiar. Como argumenta Adam Kuper (2018), ao refletir sobre “o que ainda pode ser dito na Antropologia sobre o parentesco”, o parentesco não é uma coisa em si:

Não se trata apenas do formalismo teórico, mas de refletir o que deve ser levado em consideração para explicar um contexto: “Bourdieu invocou as escolhas estratégicas e laços emocionais que precisavam ser levados em consideração, para explicar o casamento com primos paternos entre os Kabyle, bem como os casamentos móveis ascendentes que foram incentivados em sua própria aldeia familiar no Béarn. (KUPER, 2018, tradução nossa)

Fizemos aqui o esforço de aproximar “abuso sexual intrafamiliar” e “incesto” como categorias sociologicamente equivalentes, no intuito de apontar que, mesmo repulsivos, os atos de violência sexual em família, ressaltam e configuram padrões de organização familiar no Amazonas.

Recebido em 31 de janeiro de 2020.  
Aprovado em 8 de agosto de 2020.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1998.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21 (1), 2003.
- FOX, Robin. *Parentesco e Casamento – uma perspectiva antropológica*. Ed. Vega, 1986.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1993.
- GROSSI, Miriam P. “Violência, Gênero e sofrimento”. In: RIFIOTTIS, Teophilos; HYRA, Tiago (org.). *Educação em Direitos Humanos: discursos críticos e temas contemporâneos*. Florianópolis: EdUFSC, 2008.
- HERITIER, Françoise. Une anthropologie symbolique du corps. *Journal des Africanistes*, 2003: 73-2.

HERITIER, Françoise. *Masculino, Feminino – o pensamento da diferença*. Ed. Piaget, 1996

KUPER, Adam. We need to talk about kinship. *Anthropology of this Century*, 23, 2018.

LIMA, Natã Souza. “Masculinidades e Cuidado: um relato antropológico sobre o Grupo de Autores em Manaus”. In: WIGGERS Raquel; LIMA, Natã Souza (orgs.). *Abuso e exploração sexual: notas para um debate multidisciplinar*. Manaus: Valer, 2015.

LIMA, Natã Souza. *Entre mundos de sentido: Violência Sexual, Família E Parentesco a partir do Grupo de Autores em Manaus/AM*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS-UFAM, 2018.

LEITÃO, Consuelena Lopes. *Limites e Possibilidades: uma tentativa de aproximação antropológica com a realidade de adolescentes em situação de exploração sexual na Cidade de Manaus*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-UFAM, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: CosacNaify, 2004.

LOWENKRON, Laura. *O Monstro Contemporâneo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-Museu Nacional, 2012.

MARCHI, Rita de Cássia. Gênero, infância e relações de poder: interrogações epistemológicas. *Cadernos Pagu*, 37 (1): 387-406, 2011.

MINISTÉRIO DA FAMÍLIA, MULHER E DIREITOS HUMANOS (Brasil). *Disque Direitos Humanos – Relatório*. Brasília: Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos, 2020.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (Brasil). Análise epidemiológica da violência sexual contra crianças e adolescentes no Brasil, 2011 a 2017. *Boletim Epidemiológico*, 49 (27), 2018.

ORTNER, Sherry B. “Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?”. In: ROSALDO, Michelle Z. LAMPHERE, Louise (orgs.). *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. pp. 95-120.

OVERING, Joanna. Estruturas elementares de reciprocidade: o pensamento político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste amazônico. *Cadernos de Campo*, 10 (10), 2002.

RIVIÉRE, Peter. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, 7 (1), 2001.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: S.O.S. Corpo, 1993.

SAFIOTTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, 16 (1), 2001.

VERNIER, Bernard. Théorie de l'inceste et construction d'objet: Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51 (1), 1996.

VERNIER, Bernard. Les Suppliantes d'Eschyle et l'incest. *L'homme*, 2008

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha – Revista de Antropologia*, 2 (1): 5-46, 2000.

WIGGERS, Raquel. *Família em conflito: violência, espaço doméstico e categorias de parentesco em grupos populares de Florianópolis*. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2000.

WIGGERS, Raquel. “Sou daqui da Caieira da Barra do Sul”: parentesco, família, casa e pertença em uma localidade no sul do Brasil. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2006.

# Exercitando o olhar, apurando o ouvir: notas etnográficas sobre relações de gênero em uma escola pública de Petrópolis (RJ)

*Girlaine Weber*<sup>1</sup>

*Débora Breder*<sup>2</sup>

Universidade Católica de Petrópolis

**Resumo:** Este artigo apresenta resultados parciais de pesquisa realizada em uma escola pública da Rede Municipal de Petrópolis, estado do Rio de Janeiro, sobre relações de gênero. A partir de um olhar etnográfico – ou seja, teoricamente informado e que compreende a etnografia como uma ‘descrição densa’ de relações sociais e simbólicas –, buscamos analisar os mecanismos invisíveis da construção hierárquica da diferença masculino/feminino, visando entender de que forma a escola (re) produz socialmente, em sua organização espaço/temporal e em suas práticas pedagógicas, os construtos de gênero.

**Palavras-chave:** escola; relações de gênero; práticas pedagógicas; etnografia.

<sup>1</sup> Mestre em Educação pela Universidade Católica de Petrópolis e pesquisadora do Grupo de Estudos em Educação, Cultura e Contemporaneidade (GRECCA/UCP).

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense com estágio doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica de Petrópolis e pesquisadora do Grupo de Estudos em Educação, Cultura e Contemporaneidade (GRECCA/UCP), do Grupo de Reconhecimento de Universos Audiovisuais (UFRJ) e do Grupo de Análises de Políticas e Poéticas Audiovisuais (GRAPPA/UERJ).

## **Exercising the look, clearing the hear: ethnographic notes on gender relations in a public school in Petrópolis (RJ)**

**Abstract:** This article presents partial results of a research carried out in a municipal public school of Petrópolis, state of Rio de Janeiro, on gender relations. From an ethnographic view, that is, theoretically informed and which understands ethnography as a 'dense description' of social and symbolic relations, we seek to analyze the invisible mechanisms of the hierarchical construction of male/female difference, in order to understand how the school socially (re)produces, in its space/temporal organization and in its pedagogical practices, the constructs of gender.

**Keywords:** School. Gender Relations. Pedagogical Practices. Ethnography.

## **Ejercitando la mirada y el oír: notas etnográficas sobre las relaciones de género en una escuela pública de Petrópolis (RJ)**

**Resumen:** Este artículo presenta resultados parciales de la investigación llevada a cabo en una escuela pública en la red municipal de Petrópolis, estado de Río de Janeiro, sobre las relaciones de género. Desde una perspectiva etnográfica - es decir, teóricamente informada y que comprende la etnografía como una "descripción densa" de las relaciones sociales y simbólicas - buscamos analizar los mecanismos invisibles de la construcción jerárquica de la diferencia masculino/feminino, con el objetivo de entender cómo la escuela (re) produce socialmente, en su organización espacio/temporal y en sus prácticas pedagógicas, las construcciones de género.

**Palabras clave:** Escuela. Relaciones de Género; Prácticas Pedagógicas. Etnografía

*(...) je pense qu'aujourd'hui beaucoup de divisions qui, chez les Kabyles, étaient reproduites par l'ordre masculin, la division de l'espace, etc., sont reproduites par l'intermédiaire du système scolaire qui est un des lieux de reproduction des catégories de construction de la différence entre les sexes (...).*

Pierre Bourdieu (2002)

**E**m sua belíssima descrição da casa *kabyle*, Pierre Bourdieu (1999) nos mostra o quanto a simbólica sexual é estruturante na constituição tanto de seus espaços internos e externos, quanto de seus usos sociais. A construção hierárquica da diferença masculino/feminino que, na cosmologia das sociedades mediterrâneas, opera a partir de uma série de oposições homólogas, como cultura/natureza, quente/frio, seco/úmido, duro/mole, fora/dentro, claro/escuro, alto/baixo, manifesta-se desde a parte alta da casa – luminosa, lugar dos humanos, do fogo, do tear, de todas as atividades propriamente culturais; espaço por excelência do masculino – até a parte baixa – escura, úmida, lugar dos animais e das atividades naturais, como o sexo, o parto e a morte; espaço eminentemente feminino.

Mas isso não é tudo: estruturando a divisão do espaço da casa e de seus usos sociais, a simbólica sexual estrutura também a divisão das atividades entre homens e mulheres, do que é permitido e proscrito a eles e elas segundo uma lógica simbólica cuja evidência proviria da estreita correspondência entre as estruturas objetivas e as estruturas mentais. Como nota o autor, quando apreendemos o mundo estruturado de determinado modo, estando as estruturas subjetivas em consonância com as estruturas objetivas, nós o percebemos como algo evidente, absolutamente “natural” (BOURDIEU, 2002).

O que o autor chama de a “dominação masculina” constituiria, justamente, parte dessa ordem assentada na construção simbólica da diferença masculino/feminino, que não obstante o caráter singular que apresenta nas mais diversas culturas, como a dos berberes da Cabília, por exemplo, manifestar-se-ia, invariavelmente, segundo uma lógica binária e hierarquizada que transforma a diferença sexual – arbitrário natural – em valor – arbitrário cultural. Deste modo, a percepção da materialidade do corpo e da diferença sexual transforma-se em discurso implícito que justifica a dominação masculina:

A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada. (BOURDIEU, 2003: 33)

Em sua perspectiva, a dominação masculina constituiria uma das formas mais extremas da violência simbólica, justamente por ser aquela que mais inevitavelmente passa pelo corpo – por seu constrangimento, ameaça, coerção (BOURDIEU, 2002).

Constrangimento, ameaça, coerção que, nas sociedades ocidentais modernas, encontraria no sistema escolar um locus privilegiado para o seu exercício. Com efeito, para Bourdieu (2002; 2003), uma das instâncias reprodutoras das relações de gênero baseadas na visão androcêntrica de mundo seria a escola, legiti-

mando-a, explícita e implicitamente, em ações políticas e práticas cotidianas. Práticas sociais que, não raro, nos passam completamente despercebidas de tão incorporadas em nossas práticas pedagógicas e esquemas de pensamento.

Considerando, pois, que a etnografia possibilita o estranhamento diante do que escapa a nossa percepção no dia a dia – ou como diz Bourdieu (2002), do que está no mais profundo e mais profundamente inconsciente da nossa experiência ordinária –, propusemo-nos realizar uma pesquisa etnográfica nesse universo que nos parece tão familiar: a escola.

Por etnografia compreendemos a “descrição densa” de relações sociais e simbólicas que se manifestam em práticas e discursos, conforme defende Clifford Geertz (2015). Não se trata de um “método”, como ressalta o autor, mas de uma forma de conhecimento que demanda um esforço intelectual que envolve inextricavelmente a subjetividade do pesquisador, imerso nas relações que constituem seu próprio objeto de pesquisa.

Mas como não se perder nesse processo, como “objetivar-se indefinidamente”, de “projetar no exterior frações sempre decrescentes de si”, como tão bem expressou Claude Lévi-Strauss (1974: 26) na introdução à obra de Marcel Mauss?

Objetivar a própria subjetividade constitui um processo árduo e sempre inconcluso: requer um exercício constante de autorreflexividade, de problematização de nossa própria posição no campo e de nossa relação com o objeto de pesquisa em questão. Ou seja, requer uma autorreflexividade constante sobre as condições de produção dos nossos próprios dados de pesquisa (BOURDIEU, 2005).

Esse exercício, para nós, configurou-se como um processo penoso, aciditado e por vezes desolador, no decorrer do qual tropeçamos muitas vezes. Durante a pesquisa de campo, a escola que nos parecia tão próxima e familiar foi se tornando – à medida que íamos observando e tentando compreender as relações sociais e simbólicas que a constituíam (e nela nos posicionavam) –, de certa forma, um universo cada vez mais distante e estranho. Parecia que não mais reconhecíamos a escola nem nos reconhecíamos nela. Se como pesquisadoras o processo de estranhamento do que é familiar constitui um passo fundamental para a descrição densa do que não percebemos em nossa experiência cotidiana, como professoras com larga experiência no Ensino Fundamental não deixou de ser incômodo perceber, em nossas práticas pedagógicas e discursos, esses esquemas de pensamento que constroem a “evidência” do mundo.

*Olhar e ouvir...* Atos cognitivos que parecem tão simples, mas que constituem etapas fundamentais na pesquisa etnográfica (OLIVEIRA, 2000). Se foi com um *olhar* “teoricamente informado” que iniciamos nossa imersão no campo, observando as relações sociais e simbólicas que constituem a escola – como os usos sociais do espaço e a divisão sexual do trabalho –, foi com um *ouvir* “todo especial”, procurando exercer a “escuta ativa” (BOURDIEU, 2012: 693-701), que aos poucos fomos apreendendo os sentidos atribuídos pelos nossos interlocutores a suas práticas sociais. Foi um trabalho paciente e contínuo, de vários meses, permanecendo por semanas a fio em cada espaço da escola: salas de aula, refeitório, cozinha, sala dos professores, pátio. Foi justamente essa repetição que nos permitiu perceber os mecanismos invisíveis de construção da diferença masculino/feminino na escola.

Como pondera Rose Mary Gerber (2013), é na repetição da observação e do convívio com nossos interlocutores que vamos apreendendo o sentido das ações mais corriqueiras – e o inesperado acontece:

Considero que a etnografia se dá pela repetição. É repetir a observação, repetir a convivência, repetir momentos como se nada fosse acontecer e, de repente, tudo acontece. Fazer etnografia é estar presente de forma intensiva e repetitiva. É a repetição que permite viver a experiência densa que inclui o inesperado. (GERBER, 2013: 55)

Seguem, abaixo, algumas notas etnográficas fruto da pesquisa que desenvolvemos entre fevereiro de 2017 e junho de 2018 em uma escola pública situada na zona rural de Petrópolis, região serrana do estado do Rio de Janeiro. Pertencente à rede municipal, a escola oferece o primeiro e o segundo segmento do Ensino Fundamental para 380 alunos.

A localidade onde está situada a escola fica a pouco mais de quarenta quilômetros do centro histórico da cidade e caracteriza-se, economicamente, pela produção de hortifrutigranjeiros, um pequeno comércio, artesanato e a fabricação de doces. Sua população é de pouco mais de 10 mil habitantes. O clima ameno e a paisagem típica da Serra dos Órgãos atraem veranistas em busca de caminhadas ecológicas, banhos de cachoeira e cavalgadas. A principal via de acesso é pavimentada e as secundárias ainda se mantêm em terra batida, o que ocasiona dificuldade de tráfego nos períodos de chuva, dificultando a locomoção dos alunos (WEBER, 2018).

## **Exercitando o olhar: a escola, seus espaços e ritos**

Sete horas da manhã. Crianças e jovens, a maioria uniformizados, descem dos ônibus escolares parados na calçada da escola<sup>3</sup>. Alguns chegam caminhando sozinhos ou acompanhados por parentes, de carro, moto ou bicicleta.

O acesso ao prédio escolar não é o mesmo para todos: os alunos entram pelo portão lateral da escola, passam por um corredor, concentrando-se no pátio. Já os professores entram pela porta central – estilo neoclássico, almofadada, bandeira envidraçada com pequena grade de proteção e coloração azul – e os funcionários de apoio pela entrada de serviço.

Se o acesso à escola não é o mesmo para todos, tampouco seus espaços internos: na entrada de serviço, local onde fica armazenado o lixo da escola, há um espaço revitalizado – o solário, ambiente claro e decorado com cores alegres – para os funcionários almoçarem, realizarem pequenos lanches e descansarem no horário do almoço. Mas apenas os funcionários de apoio o utilizam: cozinheiras, auxiliares de serviços gerais, zeladores, inspetores e garis. Os docentes não frequentam esse espaço: ficam na área interna, na sala dos professores que, diferentemente do solário, é um espaço pequeno, pouco iluminado, com paredes encardidas pelo tempo e o assoalho gasto. A sala também é frequentada pelos inspetores de disciplina e zeladoras em desvio de função – funcionários cujas tarefas estão diretamente relacionadas à disciplinarização dos alunos. O fato, contudo, incomoda visivelmente os docentes, que não raro alegam falta de liberdade para tratar determinados assuntos devido ao compartilhamento da sala, que lhes é destinada, com outros funcionários. Questão abordada, inclusive, em um conselho de classe.

Da entrada de serviço à sala de professores, o espaço escolar revela hierarquias sociais. Mesmo que não haja placas informando “proibido a entrada ou a circulação de pessoas”, esses espaços possuem, simbolicamente, um acesso restrito segundo as diferentes posições dos sujeitos, evidenciando relações de poder

<sup>3</sup> Por meio da LDB nº 9394/96, em seu artigo 208, VII, foi garantido aos alunos residentes em área rural o transporte escolar gratuito, regulamentado pela Lei nº 10.880/04.

geralmente pouco percebidas na escola. Dentre as quais, as relações de gênero.

Ao tocar a sirene, os alunos começam a formar as filas que vão separando-os por segmento, ano de escolaridade e sexo: meninos para um lado, meninas para o outro. O objetivo da divisão é a “organização da escola”, segundo a diretora.

Por determinação legal, as escolas da rede pública são obrigadas a tocar o hino nacional<sup>4</sup>. Quando, por esquecimento, não se toca o hino, os alunos logo percebem, interrogando: “e o hino?!” Alguns se recusam a ficar na fila e cantar, iniciando os primeiros conflitos do dia entre a disciplina escolar e os corpos indóceis das crianças e jovens – que resistem, pulsam, insistem em existir segundo seu próprio ritmo. Depois de cantar o hino, são encaminhados por uma funcionária para as salas de aula.

As salas de aulas, amplas, com pé direito alto, assoalho em estado precário, têm enormes janelas que, entretanto, não são abertas porque “abrir demais as janelas dispersa os alunos e não se consegue manter a disciplina”, explica uma professora. As carteiras são enfileiradas e organizadas em dupla e cada aluno tem seu lugar marcado na sala. “Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo”, como diria Michel Foucault (2014: 140) referindo-se ao quadriculamento do espaço nas instituições disciplinares. Não há recursos tecnológicos ou jogos; apenas livros didáticos e alguns de literatura infanto-juvenil. Em quase todas as salas há cartazes cujo objetivo é controlar o comportamento dos alunos por meio de vários recursos, como o uso das cores verde/vermelho em uma espécie de “semáforo do comportamento” (verde: “muito bom”; vermelho: “preciso melhorar”) e “estrelinhas” (indicando a pontuação das crianças), hierarquizando-os em uma escala disciplinar. Os meninos lideram o ranking dos alunos classificados como aqueles que possuem “mau comportamento” – um dado também observado em outras pesquisas, como nota Carvalho (2004: 13), referindo-se a estudos realizadas tanto no Brasil quanto no exterior.

A equipe gestora, formada pela diretora geral, diretora adjunta e orientadora escolar, supervisiona o encaminhamento dos alunos para as salas de aula. A diretora geral passa o dia envolvida nos afazeres administrativos, mas é constantemente interrompida para resolver conflitos entre professores e alunos. Os professores encaminham os alunos considerados indisciplinados, dentre os quais muitos com defasagem idade/ano escolar – e em sua maior parte, meninos –, para a sala da direção alegando que os mesmos se recusam a fazer as atividades, implicam com outros colegas, não largam o celular e os agridem verbalmente. Esses alunos se defendem dizendo que o professor fica na sala “com o celular também” e “só passa dever chato”.

Dentre esses alunos destaca-se um grupo de jovens, entre 13 e 17 anos – onze meninos e apenas uma menina – que se recusam a frequentar a sala de aula. Eles têm muito em comum: estão na escola há anos; são reprovados sob alegação de “mau comportamento”; e provêm de famílias com baixo capital cultural e econômico. Esses alunos, que não possuem o capital linguístico que a escola exige e ainda não conseguem ler fluentemente. Circulam pelo ambiente escolar durante as aulas: sobem nos galhos mais altos das árvores, entram no porão, escalam o forro, pulam o portão da escola e logo depois retornam por conta própria. O lugar menos frequentado por esses jovens, que perambulam por toda a escola explorando seus espaços, é a sala de aula.

Quem são eles? No decorrer da pesquisa convivemos mais intensamente com

<sup>4</sup> Lei Federal n. 12.031, de 2009, que determina que as escolas públicas e privadas incluirão obrigatoriamente em sua rotina, pelo menos uma vez por semana, a execução do Hino Nacional.

o grupo do turno da manhã. Manoel, 17 anos, não consegue expressar-se oralmente com desenvoltura e recebe de outros alunos o apelido de “cheiroso”, o que gera diversos conflitos entre ele e os que assim o chamam<sup>5</sup>. João, 17 anos, quase não conversa com os professores e funcionários da escola; quando questionado permanece de cabeça baixa e é monossilábico em suas respostas – sua mãe, quando chamada na escola age do mesmo modo. Saul, 16 anos, também se expressa de forma monossilábica – assim como o pai, quando fala com a equipe gestora. Rodrigo, 16 anos, quando precisa falar, diminui o tom de voz e abaixa a cabeça. E Rafael, 16 anos, só interage com este grupo. No turno da tarde, Julia, 16 anos, é vista como “histórica” pelos funcionários por se descontrolar com facilidade durante os conflitos com os meninos. Em uma heteroatribuição de cor/raça, segundo os critérios de IBGE, a maioria desses “excluídos do interior”, para usar uma expressão de Bourdieu (2015: 243), seria composta por negros e pardos.

O capital linguístico é privilegiado na escola: expressar-se com desenvoltura e riqueza de vocabulário é considerado quase como um “dom natural”. Aquele que não o possui, que utiliza dialetos locais que traem sua origem de classe ou, como a fonoaudióloga que atende Manoel descreveu em seu laudo, tem “dislalia ambiental”, é excluído do sistema escolar. Exclusão esta que prescinde da expulsão *tout court*, materializando-se por meio da violência simbólica – violência tanto mais eficaz quanto mais invisível se mostra. “Ele não sabe falar, como vai aprender?”, pergunta repetidamente uma professora, sem dar-se conta que é justamente a reiteração da frase que a torna uma sentença praticamente fatídica.

Como nota Bourdieu (2002), referindo-se à dificuldade de expressão em situações de tensão social, comumente experimentada por indivíduos com certo *habitus* de classe:

(...) os dominantes culturalmente exercem também uma forma de dominação simbólica. Penso, por exemplo, na timidez. Todos os sócio-linguistas que, como Labov, estudaram a linguagem das classes populares em situação de tensão oficial, “formal”, como dizem os anglo-saxões, observaram que essa linguagem se quebra de certa forma. Não se deve concluir que eles não sabem falar, mas que há situações nas quais eles “perdem seus meios”, seu capital linguístico. (BOURDIEU, 2002: 232)

Mas se a voz não sai, os corpos falam: quando esses alunos são abordados pelos funcionários da escola e questionados, em voz alta, de forma autoritária – “aonde vão?!” , “porque estão fora de sala?!” , “Vieram fazer o que na escola?!” – , abaixam a cabeça e resmungam uma resposta qualquer, de forma quase inaudível.

O momento mágico, de alvoroço, surge quando soa a sineta: recreio, almoço ou hora de ir embora... O som da sineta anuncia uma ruptura, ainda que momentânea, num contínuo. Mas anuncia, também, o controle do tempo e a sanção normalizadora que se abate, de forma mais sentida, sobre o recreio, momento (supostamente) de maior liberdade dos corpos: os que se comportam segundo as normas recebem seu quinhão de recreio; já os que as infringem ficam em sala de aula. Por serem considerados mais indisciplinados, os meninos são geralmente os mais penalizados.

*Recreio*: os alunos saem da sala em fila dupla, uma para meninos e outra para meninas, e seguem para o pátio conduzidos pelas professoras. O pátio é descoberto, enorme, semelhante a um sítio, com árvores e grama necessitando de poda; como não há lixeiras, no fim do dia fica coberto com pacotes de biscoitos vazios. Eles correm e brincam, uns mais livremente, outros acompanhados e orientados

<sup>5</sup> Todos os nomes foram alterados para resguardar a identidade de nossos interlocutores, alunos/as, professores/as e demais funcionários/as.

pelas professoras.

Na área externa há uma quadra de esportes em condições precárias, sem uma das tabelas de basquete, traves sem redes e a tela de proteção danificada. Esse é o local em que os meninos passam a maior parte do tempo durante as aulas vagas e o recreio. Há momentos em que disputam o uso da quadra e a posse da bola. As meninas utilizam pouco a quadra, apenas em algumas aulas de Educação Física, ouvindo a orientação do professor com relação às regras do jogo. No entanto, quando o jogo de futebol, vôlei ou basquete tem início elas saem da quadra e ficam na arquibancada improvisada assistindo, conversando ou em silêncio, alheias, com fone de ouvido. A quadra constitui um espaço predominantemente masculino: nos momentos de lazer ela é ocupada pelos meninos que expõem suas habilidades para a plateia predominantemente feminina.

*Almoço:* o horário do almoço é sempre um momento tenso. Os alunos têm que permanecer em fila; porém, nem todos os corpos enfileirados permanecem dóceis – uns ficam empurrando, outros querendo cortar a fila. O inspetor de disciplina fica atento a qualquer movimento que os alunos façam, pois as regras são claras: não podem desperdiçar a comida colocada no prato, nem sair com a sobremesa do refeitório, o que gera inúmeros conflitos entre alunos e inspetores.

O refeitório é amplo, bem iluminado e colorido. Tem um bebedouro, o único da escola, no qual ficam algumas canecas utilizadas por todos. Alguns alunos, contudo, se recusam a compartilhá-las e, ao solicitarem canecas limpas para a cozinha, ouvem em alto e bom som: “*enjoado!*” Embora a refeição servida seja igual para todos, alunos, funcionários de apoio e corpo docente não comem juntos no mesmo horário e local. O quadro de apoio realiza suas refeições no solário e o corpo docente no refeitório, mas em horários distintos aos dos alunos. Há um buffet aquecido para utilização dos alunos, em *self-service*, mas ao contrário de sua finalidade, estes são servidos pelas cozinheiras com o objetivo de controlar o consumo, principalmente o de carne. Os meninos, meio acanhados, pedem mais carne e a cozinheira responde “tem pouco e todo mundo tem que comer”.

Durante as filas ou sentados para as refeições, observamos meninos e meninas, dificilmente juntos, discutindo pelos mais diversos motivos – “*você não tem educação, cortou fila*” –, colocando apelidos, gritando e solicitando a presença dos professores e/ou do inspetor para resolverem a situação. O interessante é que se, à primeira vista, essas discussões, que também ocorrem no recreio, parecem constituir um conflito prestes a se transformar em briga entre meninos e meninas, ao observarmos mais detidamente percebemos que o imbróglio geralmente não passa de uma brincadeira com o objetivo de chamar a atenção do outro, de se aproximar. Os alunos querem ficar juntos, conversar, brincar e interagir; mas desde o momento em que entram na escola eles são separados por sexo nas filas, nas salas de aula, no pátio.

Assim, os conflitos que surgem entre meninos e meninas constituem, não raro, uma forma de aproximação com aspectos lúdicos: são os “jogos de gênero”, na feliz expressão de Tânia Mara Cruz e Marília Pinto de Carvalho (2006: 142):

A prática de aproximação baseada em relações conflituosas provinha de uma necessidade de as crianças reequacionarem as relações de gênero no interior daquela cultura escolar. A aproximação parecia ser possível principalmente por meio do conflito ou dissimulada como conflito, devido ao pressuposto de uma oposição entre os sexos e à bipolaridade entre os significados de gênero, tão marcantes em nossa sociedade. Azeite e vinagre, às vezes, queriam misturar-se, brincar juntos, fazer coisas que pareciam adequadas apenas para o outro, mas essas possibilidades deviam ser ativamente construídas e vinham carregadas de problemas, ambiguidades e desafios.

crachá para ir ao banheiro...

Os banheiros da escola possuem pictogramas na porta que sinalizam, na divisão masculino/feminino, os construtos de gênero: mictório para os meninos e compartimentos fechados com portas e trincos para as meninas. Essa arquitetura dos banheiros – na qual homens urinam em pé, publicamente, ao lado de outros homens, e a mulher sentada, em um espaço fechado e privado – funciona como uma “tecnologia de gênero”, segundo Paul B. Preciado (2002), reafirmando socialmente modelos hegemônicos de masculinidade e feminilidade:

Os mictórios não são enclausurados em cabines fechadas, mas em espaços abertos ao olhar coletivo, uma vez que urinar em pé é uma atividade cultural que gera laços de sociabilidade compartilhados por todos aqueles que, ao fazê-lo publicamente, são reconhecidos como homens. (PRECIADO, 2002: 16, tradução nossa)<sup>6</sup>

Geralmente são os meninos que ultrapassam a fronteira simbólica delimitando esses espaços e vão até a porta do banheiro feminino conversar com as meninas. Quando descobertos, são advertidos por escrito pela escola.

As meninas passam boa parte do recreio nesse espaço, frente ao espelho, penteando-se e maquiando-se. Se para os homens o mictório participa dessa “arquitetura de gênero”, demarcando formas de sociabilidade masculina heterossexual, para a mulheres é o espelho que participa da performance constitutiva da feminilidade: “Ao sair da cabine reservada para a excreção, o espelho, reverberação do olho público, convida o retoque da imagem feminina sob olhar controlador de outras mulheres” (PRECIADO, 2002: 17, tradução nossa)<sup>7</sup>.

O uso desses espaços tão estritamente demarcados traz um julgamento baseado nos construtos de gênero: marcas de pés no tampo do vaso sanitário do banheiro feminino são severamente repreendidas: “*Isto não é coisa de menina! Depois, falam dos meninos*”. Já quando se trata de um vaso sanitário entupido no banheiro masculino porque resolveram atirar-lhe uma fruta, os meninos não são repreendidos.

É nesse espaço, também, que comumente se manifestam questões relativas à sexualidade, tão silenciadas na escola. Um fato causou espanto entre os professores: um preservativo no banheiro das meninas. “*De quem será?!*”, “*Como veio parar aqui?!*”, “*Como vamos resolver?!*” A equipe gestora optou por manter sigilo sobre o ocorrido, revelando a dificuldade em abordar questões referentes a corpo e sexualidade na escola.

Outro fato: um aluno de seis anos segue a coleguinha, da mesma idade, para o banheiro das meninas e, ao ser surpreendido, sai correndo. A família da aluna, ao tomar conhecimento do ocorrido por meio da menina, vai até a escola e exige que a direção tome providências porque a conduta do aluno foi “perigosa” – além de tê-la “constrangido”, poderia ter “abusado” da mesma. A escola aciona o Conselho Tutelar e o aluno é encaminhado a um psicólogo para acompanhamento.

<sup>6</sup> No original: “*Por ello, los urinarios no están enclaustrados en cabinas opacas, sino en espacios abiertos a la mirada colectiva, puesto que mear-de-pie-entre-tíos es una actividad cultural que genera vínculos de sociabilidad compartidos por todos aquellos, que al hacerlo públicamente, son reconocidos como hombres*”.

<sup>7</sup> No original: “*Al salir de la cabina reservada a la excreción, el espejo, reverberación del ojo público, invita al retoque de la imagen femenina bajo la mirada reguladora de otras mujeres*”.

## Os usos sociais do espaço e a divisão sexual do trabalho

A Equipe de Apoio, composta por profissionais de diferentes áreas – zeladores, faxineiros, inspetores e cozinheiras –, possuem funções regulamentadas pelo Regimento Interno da Secretaria de Educação.

As três zeladoras têm como atribuições cuidar da manutenção do patrimônio material, não permitindo que danifiquem, sujem ou se deteriorem as instalações da escola. Entretanto, por não realizarem as atividades do cargo – tais como trocar lâmpadas, carrapetas, maçanetas, entre outras –, as zeladoras são desviadas de função pela diretora com a anuência da Secretaria de Educação para exercer a função de inspetoras de disciplina.

Esse desvio de função se deve à própria divisão sexual do trabalho, pois essas atividades são entendidas por elas mesmas como típicas do sexo masculino: como explicou uma zeladora, “(...) não tive capacitação para tal função. Porque homens já nascem com esse instinto de capacidade”. Com esse mesmo argumento, de que há atividades específicas para homens e mulheres, o auxiliar de serviços gerais – encarregado de varrer o pátio interno e externo, limpar as carteiras e o banheiro reservado para os meninos – nos explicou durante a conversa: “(...) que não leva jeito para limpeza, mas que é pau pra toda obra”, demonstrando certo constrangimento com relação à sua função. E a auxiliar diz que fica encarregada “da limpeza fina, como retirar a poeira das mesas, encerar e limpar o banheiro das meninas, porque vasculhar o teto e varrer pátio é serviço pesado, tem que ser homem”.

Ao considerarmos a divisão sexual do trabalho baseada nesses construtos de gênero, não deixa de ser significativa a reflexão feita pela zeladora em desvio de função. Tempos depois da primeira conversa – na qual questionamos as funções de seu cargo e as funções que ela de fato exercia – ela nos abordou com a seguinte questão: “não é que eu fui pra casa e fiquei pensando que dou um duro danado olhando as crianças enquanto poderia estar lá, tranquila, dando umas marteladas com o prego na parede?!” , fazendo o gesto de martelar o ar. Na sequência, disse que iria retornar para as funções do cargo.

Os inspetores de disciplina – dois homens e duas mulheres, responsáveis pela entrada e saída dos alunos, do cumprimento dos horários e das normas disciplinares da escola, assim como do trânsito de alunos fora da sala de aula – são divididos pela diretora da seguinte forma: um do sexo masculino e um do sexo feminino para cada segmento, com a função de atender as salas e acompanhar os alunos no pátio. No entanto, as atividades realizadas por eles diariamente revelam que estas também são definidas pelas relações de gênero: por exemplo, nos eventos de entretenimento esportivo da escola, é sempre o inspetor que acompanha os alunos e alunas; já nos passeios culturais a preferência é pela inspetora. Também na resolução de conflitos, os inspetores é que são chamados pelos professores; já na acolhida aos alunos no período de adaptação, as inspetoras é que são as encarregadas.

Como na sociedade kabyle, descrita em suas relações sociais e simbólicas por Bourdieu (1999), em que a construção simbólica da diferença masculino/feminino é baseada em uma série de oposições homólogas, como alto/baixo, quente/frio, seco/úmido; na divisão do trabalho dos inspetores da escola é possível observar a construção da diferença em outras oposições, como pesado/leve, confronto/acolhimento, bruto/sensível, esporte/cultura. Essa divisão, mesmo que

implícita, é incorporada pelos alunos e evidenciada no momento em que eles querem resolver algum problema. Por exemplo, quando se trata de passeio esportivo ou cultural, ou, ainda, em situações de conflitos, sem qualquer informação expressa fornecida pela escola sobre qual inspetor procurar para tais situações, eles se dirigem aos “respectivos” inspetores para resolver a questão. Assim, quando uma criança se machuca, ela “naturalmente” procura a inspetora Jane em vez de procurar o inspetor Beto.

A cozinha, tradicionalmente um espaço predominantemente feminino, conta com quatro cozinheiras. Os homens circulam pouco ali, somente quando solicitados. Ao entrarem, mesmo que seja para fazer pequenos reparos, como trocar uma carrapeta, eles agem com extrema cerimônia, desajeitados no andar e, ao terminar, se retiram rapidamente. Apesar do acesso à cozinha ser restrito, podendo entrar somente pessoas autorizadas, esse fato não explica o comportamento dos funcionários do sexo masculino, que demonstram falta de intimidade com esse espaço, onde parecem não se sentir à vontade. Como também observou Bourdieu (1999: 101) em relação à casa kabyle, notamos na escola a divisão simbólica do espaço a partir da oposição masculino/feminino: a cozinha é o local onde as mulheres permanecem até durante as suas refeições, enquanto os homens passam a maior parte do tempo no solário, local onde realizam suas refeições.

As quatro cozinheiras, encarregadas de preparar a alimentação e responsáveis também pela organização do refeitório e da despensa, passam a maior parte do tempo na cozinha. Quando recebem uma visita inesperada, dizem, um tanto constrangidas, que estão “*daquele jeito*”: vestidas com roupas brancas e largas, unhas sem pintura, rosto sem maquiagem e cabelos cobertos por touca. “*Daquele jeito*”, ou seja, bem diferente do momento em que chegam na escola – arrumadas, maquiadas, cabelos soltos... Para começar a trabalhar elas precisam investir tempo mudando a vestimenta, prendendo os cabelos e tirando as bijuterias, como se tivessem que se descaracterizar, perdendo os costumeiros sinais diacríticos que constituem socialmente a feminilidade.

Como nota Michelle Perrot (2005), referindo-se à preocupação com a aparência, que objetifica a mulher,

A mulher é, antes de tudo, uma imagem. Um rosto, um corpo, vestido ou nu. A mulher é feita de aparências. E isso se acentua mais porque, na cultura judaico-cristã, ela é constrangida ao silêncio em público. Ela deve ora se ocultar, ora se mostrar. Códigos bastante precisos regem suas aparições assim como as de tal ou qual parte de seu corpo. Os cabelos, por exemplo, condensam sua sedução. (PERROT, 2005: 49)

Geralmente, quando chamadas para fotos, a primeira coisa que as cozinheiras fazem é tirar a touca dos cabelos, como se o cabelo fosse a moldura do rosto; mais: como se fosse uma forma de resgatar um pouco da feminilidade perdida sob o uniforme exigido nos afazeres da cozinha. Historicamente, em nossa tradição cultural, os cabelos têm uma importância simbólica nos construtos de gênero: “Os cabelos são a mulher, a carne, a feminilidade, a tentação, a sedução, o pecado”, nos lembra Perrot referindo-se às mais diversas práticas – do uso do véu, como sinal de dependência; passando pelo corte rente, como ato de emancipação; até a prática da tosquia, em público, como forma de punição (PERROT, 2005: 49-62).

A divisão sexual do trabalho que estrutura simbolicamente as funções e relações entre os funcionários da escola também estrutura simbolicamente as funções e relações entre o corpo docente: até junho de 2017, o primeiro segmento do Ensino Fundamental (1º ao 5º ano) era composto única e exclusivamente por mulheres. No entanto, a chegada de um professor para assumir uma turma nos primeiros anos do Ensino Fundamental, universo social eminentemente feminino,

causou certo estranhamento.

Um professor fora de lugar... um incômodo tão evidente que não necessitou nem mesmo ser expresso verbalmente.

As relações de gênero marcam a interação entre os docentes, fato especialmente perceptível durante as conversas informais na sala dos professores. Assim, observamos em diversas ocasiões que, quando as professoras (do 1º ao 9º ano) conversavam sobre determinadas questões – o comportamento dos alunos e as dificuldades de aprendizagem, por exemplo – os professores (do 6º ao 9º ano) demonstravam um desinteresse mais ou menos velado, não raro retirando-se discretamente da sala ou abstando-se de qualquer comentário. Apenas as professoras seguiam dialogando e, como se não percebessem o desinteresse, insistiam para que opinassem sobre as questões<sup>8</sup>.

Um fato que de tão corriqueiro não deixa de ser significativo: ao requerer a opinião dos professores como forma de legitimar suas falas, parece que as professoras não percebem sua posição nessa relação de dominação. Evidencia-se, assim, a violência simbólica, definida por Bourdieu (2003: 7-8) como aquela violência exercida mediante o consentimento tácito de suas vítimas, mesmo que inconsciente:

(...) violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância do sentimento.

Em suma, pode-se dizer que a percepção de mundo das crianças com relação a divisão sexual do trabalho tem início na infância, durante o processo de socialização, e a escola reproduz essa divisão. Na escola, as relações de gênero geralmente são determinantes para que alunos e alunas, funcionários e funcionárias, realizem algumas atividades e utilizem determinados espaços. Mesmo que construída de forma invisível, a partir de relações simbólicas, a escola possui atribuições específicas para homens e mulheres, como, por exemplo, o preparo da alimentação, destinado às mulheres, e os de zeladoria, destinado aos homens.

Como nota Guacira Lopes Louro (1997: 58), pela sua arquitetura, regulamentos, organização, avaliações, vigilância e ritos o “prédio escolar informa a todos/as sua razão de existir. Suas marcas, seus símbolos e arranjos arquitetônicos “fazem sentido”, instituem múltiplos sentidos, constituem distintos sujeitos”. Tudo contribui para a produção e a hierarquização das diferenças entre os indivíduos.

Como ficam as crianças e os profissionais que não se reconhecem, não se identificam ou não se encaixam nesse espaço?

### **Apurando o ouvir: “O caderno está muito caprichado”, “Ainda dá tempo de corrigir”**

Como vimos, se a (re)produção das relações de gênero, na escola, tem início nos ritos escolares, nos usos sociais do espaço e na divisão sexual do trabalho, esse processo incessante de construção da diferença masculino/feminino continua mediante as práticas pedagógicas em sala de aula.

Um episódio revelador dos meandros desse processo ocorreu logo no início da pesquisa, durante a visita de uma professora da equipe gestora na sala de aula

<sup>8</sup> Quando realizamos a pesquisa o corpo docente era composto por 15 professores: 9 mulheres e 6 homens. A maioria oriunda de outras localidades do município ou mesmo de outras cidades.

de uma turma do primeiro segmento do Ensino Fundamental. Ao olhar o material escolar dos alunos, a professora em questão elogiou o caderno de um menino fazendo o seguinte comentário: “O caderno está muito caprichado”, e a professora da turma, que estava em sua mesa, retrucou ironicamente: “Ainda dá tempo de corrigir”.

Reencontramos aqui a ideia de que cadernos caprichados, com letra legível, uso de canetas coloridas, encapado, sem amassos ou rabiscos são cadernos de “menina”.

Segundo Carvalho (2012: 410), os cadernos têm sido um dos elementos fundamentais na avaliação dos alunos, implicando um juízo de valor baseado nos construtos de gênero que atribuem ao feminino características como “limpeza, organização, cores, capricho, decalques e enfeites, letra bonita” e, ao masculino, características como “desleixo, letras esgarçadas, desorganização e sujeira”. Como observou a autora, os professores frequentemente avaliam os cadernos privilegiando aspectos estéticos e não propriamente a aprendizagem, o que acarreta uma contradição: a escola exige um caderno esteticamente bonito e concomitantemente entende que estas características são inerentes ao feminino. Consequentemente, meninos não podem ter cadernos caprichados. Não por acaso, no episódio acima descrito, a professora, ao se deparar com o caderno de um menino com as características geralmente atribuídas ao feminino, apto para uma boa avaliação em termos estéticos, de forma implícita colocou em questão a masculinidade do aluno.

Assim, se o bom desempenho escolar está implicitamente relacionado às características consideradas “femininas”, os meninos deparam-se com uma situação paradoxal, na qual o atendimento às exigências escolares os coloca em contradição com os modelos hegemônicos de masculinidade, que exigem demonstrar força, coragem, rebeldia. O comportamento esperado para meninos e meninas é divergente no sentido de que os primeiros devem, ainda que implicitamente, apresentar falta de capricho, mal comportamento, domínio entre os grupos, como afirmação social de sua masculinidade; e, as meninas, a delicadeza e o capricho como afirmação social de sua feminilidade.

Um episódio semelhante, que ilustra a importância conferida à aparência das atividades realizadas pelos alunos, ocorreu em uma reunião pedagógica – momento no qual os professores se reúnem com os orientadores para o planejamento e avaliação de suas práticas pedagógicas. Durante a reunião foram discutidos os critérios avaliativos para a correção dos trabalhos escolares realizados em casa. Segundo a professora Beth, as meninas apresentavam o trabalho com “capricho e organização”, enquanto os trabalhos de alguns meninos apresentavam “conteúdo OK, mas parecia estar amassado, assim eu não poderia dar a mesma nota”. Ou seja: o conteúdo atendia aos objetivos estabelecidos pela professora, mas como sua apresentação não atendia aos aspectos estéticos exigidos implicitamente pela escola – aspectos estes considerados socialmente atributos femininos – o trabalho “parecia estar amassado”.

Ao falar sobre como avaliava os trabalhos dos alunos em sala de aula, a mesma professora afirmou:

*Em sala de aula, os trabalhos em grupo também são divididos entre meninos e meninas, mas os meninos, na maioria das vezes, têm mais dificuldades, apresentam trabalhos sem capricho, com folhas arrancadas de cadernos, ainda com as pontas, as meninas são mais atentas e empenhadas.*

Deparamo-nos com essa visão – de que os meninos seriam desorganizados e

sem capricho, enquanto as meninas seriam mais empenhadas – na fala de inúmeros docentes, como a da professora Suzi:

*Tento dar maior visibilidade ao conteúdo, mas não é justo com as meninas avaliar da mesma forma. Eles sempre tiram notas menores por falta de capricho. É minha função ensinar desde cedo que a aparência é fundamental, seja na escola ou futuramente em um emprego.*

É nesse sentido que os “trabalhos amassados” devem ser compreendidos: durante a pesquisa percebemos que ao se verem obrigados a se comportar de acordo com os modelos hegemônicos de masculinidade, os meninos acabam evitando entregar trabalhos e cadernos caprichados como forma de reafirmar socialmente sua masculinidade diante de seus pares e professores.

Como ressalta Carvalho,

Sem dúvida, há aqui uma questão complexa a ser investigada na sociabilidade entre os próprios meninos, a fim de avaliar em que medida as pressões entre pares, a partir de certos referenciais de masculinidade e de heterossexualidade, interferem em seu comportamento diante da escola, da professora, do desempenho escolar e, por consequência, também na forma de seus cadernos. (CARVALHO, 2012: 409)

Além do conteúdo e da relevância do caráter estético dos trabalhos apresentados, o comportamento é outro fator preponderante no processo avaliativo. No caso dos meninos, estes aspectos influem negativamente na atribuição de notas, uma vez que são considerados menos comportados e menos organizados do que as meninas. Assim, comportamentos considerados “normais” para meninos são reprovados em meninas: uma briga causada ou um palavrão proferido por uma aluna estão sujeitos a sanções mais severa do que se causada e proferido por um aluno.

Observamos duas situações análogas que provocaram reações absolutamente distintas por parte da mesma professora: na primeira, dois meninos que se agrediram fisicamente foram encaminhados pela professora Clara para a direção e ambos receberam apenas uma advertência sem maiores comentários; na segunda, duas meninas discutiram no pátio da escola fazendo uso de palavrões e a mesma professora as repreendeu, mostrando-se desapontada com tal atitude, e convocou os pais para conversarem sobre o mau comportamento apresentado pelas alunas. Ou seja, a agressão física entre os meninos – alvo apenas de uma advertência – não suscitou a mesma punição que os palavrões proferidos pelas meninas, que foram punidas com mais severidade, chamando-se a família.

Conforme nota Louro (1994: 37-38), os comportamentos que se esperam baseados no sexo biológico dos indivíduos estão tão “naturalizados” socialmente, que causa estranheza quando ocorre um “desvio”: “(...) há comportamentos, falas, gestos, posturas físicas, além de atividades e funções, que são socialmente entendidas como adequadas, “naturais”, apropriadas, para as mulheres ou para os homens”.

De fato, espera-se comportamentos diferentes de alunos e alunas, como demonstra a fala da professora Suzi:

*As meninas aprendem muito mais rápido, porque elas prestam atenção, os meninos não têm sossego. Eles são até mais espertos, mas são preguiçosos, se recusam a fazer os deveres que chamam de “chatos”, que as meninas fazem.*

Nota-se frequentemente que uma avaliação positiva está associada ao comportamento e não a aprendizagem em si. A professora Clara, que tratou de formas distintas os conflitos entre meninos e meninas, ao falar sobre o rendimento dos alunos afirma:

*Sem dúvida, a maioria das meninas são mais comportadas, caprichosas, interessadas e estudiosas, os meninos têm mais dificuldades, em geral com a aparência dos trabalhos, e até mesmo em comportar-se em sala de aula para aprender o conteúdo. Toda regra tem exceções, já tive alunas muito agitadas que parecem meninos e alunos muito interessados que parecem meninas, mas são raros.*

Evidentemente não se trata, aqui, de responsabilizar os docentes pela (re) produção dos estereótipos de gênero (ou raça, classe e outros marcadores sociais da diferença) em suas práticas pedagógicas, mas tão somente de perceber o quanto a naturalização dessas diferenças socialmente construídas possibilitam trajetórias de maior ou menor sucesso escolar para meninos e meninas.

Assim, ao explicar como avaliava os alunos, a professora prossegue: “*Eu avalio o comportamento em sala de aula e os cadernos todos os dias, diariamente*”. A redundância – “todo dia, diariamente” – não deixa de ser significativa, sugerindo o quanto os critérios de avaliação parecem levar mais em conta aspectos disciplinares do que do que propriamente o processo de aprendizagem em si.

É recorrente, entre os professores, a ideia de que os meninos são indisciplinados “*por natureza*” e por isso “*não aprendem*”. Em conversa com a professora Lena no refeitório, percebemos sua preocupação em relação ao aumento do quantitativo de meninos na escola: “*Você já reparou que nesta escola tem mais meninos do que meninas? As meninas são aprovadas e saem da escola e os meninos vão ficando. Daqui a pouco será uma escola de meninos. Será um caos*”.

Ideia que reencontramos na fala da professora Suzi:

*As meninas, elas são bem mais centradas que os meninos. Na hora da explicação, geralmente elas estão sempre olhando atentas, os meninos às vezes se distraem, alguns, apesar da turma ser bem participativa, atenta, entendeu? Raramente tem esses casos, na maioria são os meninos que se distraem no momento da explicação. Na hora que estão realizando a atividade ou avaliação, eu percebo que as meninas já estudaram em casa e se prepararam, entendeu? Tem as exceções, mas a maioria que vem despreparada para a avaliação é geralmente de meninos.*

Notamos ao longo da pesquisa que os critérios para avaliar o desempenho dos alunos são bastante subjetivos e baseiam-se, com frequência, na simbólica sexual. A escola espera que as meninas apresentem letra e cadernos caprichados e conteúdo mais detalhado em seus trabalhos, atributos que elevam suas notas. Considerados femininos, esses atributos, segundo as professoras, de modo geral não são observados entre os meninos, que para corresponderem ao modelo hegemônico de masculinidade – exigido e ao mesmo tempo penalizado na escola – elaboram suas produções de forma mais sucinta e menos cuidada, sem muito capricho.

Para Bourdieu (2003: 16), a simbólica sexual é tematizada através de um conjunto de oposições homólogas que são simultaneamente concordes – “para se sustentarem mutuamente, no jogo e pelo jogo inesgotável de transferências práticas e metáforas” – e divergentes – “para conferir, a cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida da sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondências”. Assim, a consonância entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivas faz com que a construção simbólica da diferença masculino/feminino aparente ser algo natural: “parece estar na ordem das coisas” (*idem*: 17).

Na escola, esses esquemas de pensamento parecem assentados em uma série de outras oposições que vão construindo a diferença masculino/feminino: desorganização (masculino)/organização (feminino); feio (masculino)/bonito (feminino); sujo (masculino)/limpo (feminino); amassado (masculino)/desamassado

(feminino); bagunçado (masculino)/caprichado (feminino). E quando um aluno ou aluna fogem a essa percepção – a esses “vastos esquemas de pensamentos impensados”, segundo expressão do autor (*ibidem*) – questiona-se implicitamente sua masculinidade e/ou feminilidade.

Em suma, a (re) produção das relações de gênero na escola incide nas trajetórias escolares de meninos e meninas, acarretando, para os primeiros – que necessitam corresponder ao modelo hegemônico de masculinidade – um elevado número de reprovação por indisciplina; e para as segundas – cobradas para corresponder ao modelo hegemônico de feminilidade –, um comportamento mais dócil e submisso. Conforme observa Carvalho (2012), se os construtos de gênero levam um maior número de meninos ao fracasso escolar, as meninas, em virtude do capricho, organização e bom comportamento são aprovadas em maior número, ainda que apresentem dificuldades de aprendizagem. Como ilustra a fala da professora Lena, “*só dou ponto para quem merece*”.

Assim, “*trabalhos amassados*” e “*cadernos caprichados*” revelam percepções diferenciadas e classificatórias de gênero: e, caso haja “desvios” comportamentais, “*ainda dá tempo de corrigir*”.

## Focos de resistência

Se a (re) produção das relações de gênero na escola constitui um processo constante que transcorre mediante os ritos escolares, os usos sociais do espaço, a divisão sexual do trabalho e as práticas pedagógicas, entre outras práticas sociais, os focos de resistência a essas relações de poder também se manifestam, pois, como dizia Foucault (1988: 106), é inerente às relações de poder a possibilidade de resistência:

As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo das relações de poder; inscrevem-se nessas relações como o interlocutor irreduzível.

Procuramos, na escola, por esses focos de resistência que animam os corpos indóceis das crianças e jovens. Corpos que resistem, pulsam, insistem...

Como o de Miriam. Um dia a jovem passa a utilizar o sobrenome de um terrorista norte-americano ao assinar suas provas, trabalhos e outras atividades. Apologia ao terrorismo? Ameaças nas entrelinhas? Do nosso ponto de vista essa atitude constitui uma forma de resistência ao julgamento efetuado pelos professores acerca do seu modo de vestir, incômodo evidenciado no comentário de uma professora em um Conselho de Classe ao se referir à aluna: “*ela não sabe o que é, cada dia vem de um jeito, psicopata!*” O incômodo: o fato de a aluna alternar seu modo de vestir-se, indo à escola um dia com trajes considerados masculinos – cabelos presos por debaixo do boné, calça jeans larga e sem bijuterias; e, noutros, indo com trajes considerados femininos – cabelos soltos, saia e batom. Os alunos resistem... e a forma que Miriam encontrou foi justamente condensar simbolicamente, ao assinar suas atividades, a identidade que lhe havia sido conferida pela escola: “*psicopata*”.

Outro caso: nos corredores da escola, a professora Beth se depara com Joyce e diz em voz alta: “*Olha ela! Hoje resolveu ser outra coisa!*” Ao observar a aluna, percebemos que ela também estava vestida com trajes considerados masculinos – calça jeans, boné, chuteira e cabelo preso. Na reunião pedagógica, Joyce foi descrita pela professora como uma menina que não era “*caprichosa*” com seu material escolar. Uma chuteira faz toda a diferença...

Na escola, os trajes reafirmam modelos hegemônicos de masculinidade e feminilidade, como indica a fala da professora, que classifica as meninas segundo suas roupas como “patricinhas”, “meninas normais” e “meninas que se vestem como meninos”:

*As patricinhas têm brilho diferente, usam acessórios, brincos, colares, unhas pintadas, roupas sempre limpas e sapatos que combinam com a roupa, as meninas normais usam o uniforme sem acessórios ou com poucos, tem algumas que se vestem como menino.*

E na intenção de compreender o que seria, para a professora, as meninas “que se vestem como meninos”, obtivemos a seguinte resposta: “Sei lá, usa bermuda larga, camisa amarrotada e boné, às vezes vão de chinelo para a escola, acho que ainda não se definiram”.

Nessa escola é permitido o uso de bonés, calças e bermudas para meninas, mas, ao que parece, as professoras esperam que esses acessórios e vestimentas venham com os sinais diacríticos de feminilidade segundo a lógica construída em nossa sociedade: que sejam cor de rosa, ou tenham rendas, bordados, lantejoulas etc. Os alunos e alunas que não se encaixam nos modelos hegemônicos de masculinidade e feminilidade criam estratégias para subverter as normas. Ao mudarem de estilo todos os dias – um dia vestindo-se com trajes considerados masculinos; noutros, com trajes considerados femininos – Miriam e Joyce demonstram uma fluidez que tensiona os estereótipos de gênero. Focos de resistência: um modo de não se afirmar nada; ou de mostrar que há várias formas de ser homem e de ser mulher; ou, ainda, várias formas não binárias de existência.

Focos de resistência também entre os docentes, como a professora Sônia, que não se eximiu de abordar, em tempos de projetos conservadores como o “escola sem partido” e discursos sobre “ideologia de gênero”, questões sobre gênero e sexualidade quando questionada em sala de aula:

*O trabalho surgiu a partir de algumas perguntas que os alunos fizeram sobre sapatão, gay, lésbica. Só que, só as meninas fizeram a pesquisa e alguns meninos participaram do debate. Os meninos do grupinho de trás não se interessaram nem no momento da discussão, ainda fizeram piadas e ironizaram questões trazidas pelos colegas, como na fala de um deles - “eu não gosto dessas conversas não”.*

Conforme explicaria, a pesquisa versava sobre a “sexualidade na espécie humana” e os alunos deveriam pesquisar os seguintes tópicos: “as diferenças sexuais; as diferentes opções sexuais; e os problemas e questões relativas às diferenças de gênero, papel social, respeito às diferenças, desigualdades e liberdade de expressão”.

Não nos interessa, aqui, discutir a adequação ou inadequação dos termos empregados – como “opção” sexual, por exemplo – mas sim discutir os desdobramentos da ação entre a comunidade escolar. Entre os alunos, como nos relataria Sônia, houve atitudes preconceituosas por parte de um grupo, que se manteve à margem da discussão: “fizeram piadas e ironizaram questões trazidas pelos colegas”. Poder-se-ia questionar em que medida a promoção do debate apenas com os alunos interessados constituiria uma ação eficiente no combate ao preconceito na escola; ou se sinalizaria, ainda que involuntariamente, ser este um tema de pouca relevância. Contudo, esse também não é o nosso objetivo nesse artigo.

A pesquisa culminaria com apenas um cartaz confeccionado por um grupo de alunas.

Ainda que não tenha tido o alcance desejado pela professora, que não conseguiu mobilizar a turma para a discussão do tema, a iniciativa despertou reações contrárias por parte de alguns pais e outros membros da comunidade escolar, que

questionaram as temáticas abordadas em sala de aula. E logo acionou-se o Conselho Escolar, que é um órgão integrado por professores, pais de alunos, alunos e funcionários com o objetivo de promover a democratização na tomada de decisões relativas a escola. O Conselho é composto por pessoas de diferentes classes e gerações, predominando, neste, pessoas oriundas das classes populares, de religião evangélica e com faixa etária acima de 50 anos.

Durante a reunião, depois das considerações de alguns de seus membros, foi proposto que os professores só abordassem temáticas como reprodução, gravidez indesejada, contágio por infecções sexualmente transmissíveis e afins – questões cuja finalidade, justamente, é a de regular e controlar a vida da população (FOUCAULT, 1988). Desse modo poder disciplinar e biopolítica entrelaçam-se na escola, o primeiro mediante a vigilância e o controle constantes; e o segundo mediante a configuração do próprio currículo (VEIGA-NETO: 2013).

Mas a proposta do Conselho foi além da censura às questões sobre relações de gênero, identidade de gênero e orientação sexual; foi solicitado, também, que a abordagem sobre reprodução, gravidez indesejada e doenças sexualmente transmissíveis ocorresse com a separação dos alunos por sexo, alegando-se que seria constrangedor, para as meninas, ficarem juntas com os meninos nessas aulas. É escusado dizer que essa proposta vai de encontro ao papel da educação, que seria ampliar e não restringir horizontes, constituindo um imenso retrocesso.

Precisávamos ouvir Sônia sobre as propostas do Conselho: qual seu ponto de vista sobre essa decisão? Por meio de uma “escuta ativa”, observando as emoções que acompanharam sua fala, procuramos restituir, na íntegra, o que nos foi dito:

*Eu debati bastante com o Conselho, porque não concordo com essa decisão de que devo me manter só na temática reprodução, abordar somente assuntos relacionados a doenças e contágios, pelo simples fato de que o mundo hoje não é só isso. As crianças têm um contato por meio da TV, da realidade, de novelas, como a diversidade de gênero e eu acredito que é trabalhando, trazendo esse tema para sala de aula com uma forma de pesquisa, buscando conhecer e entender, é que vamos criar cidadãos que se respeitem, buscando não se ter aquela mentalidade homofóbica, pois o mundo hoje em dia traz para as crianças esse assunto, mesmo que a escola não forneça esse tipo de realidade para ela. Mas elas têm acesso pelas ruas, pela TV, novelas, onde assistem essas questões. Então, às vezes, eu posso ter um aluno com indecisões de gênero ali dentro da sala e, a partir do momento em que eu só fale homem e mulher, eu bato na tecla que só há essa possibilidade, que a sociedade só vai aceitar se você for homem se casar com uma mulher, se você for mulher se casar com um homem. Que tipo de cidadão eu vou estar formando? O dever da escola é informar ao aluno e formar esse cidadão para um futuro. Por isso, eu não concordei.*

Sônia nos explicaria que a preocupação com essas questões teria surgido a partir da realização de um curso sobre diversidade sexual e gênero na escola: “É baseada nessa formação que eu procuro trazer para os meus alunos essas questões de gênero”. Ao indagarmos se o episódio com o Conselho a faria desistir de abordar essas questões com seus alunos, ela foi enfática:

*A princípio não pretendo mudar minha prática pedagógica. Pretendo sim, aperfeiçoar a maneira como eu posso me dirigir aos alunos, os termos, uma forma mais correta de abordar esses temas. Acho que fiquei um pouco frustrada pelo fato de ter sido repreendida por uma coisa que as crianças vivenciam na realidade (...). Eu não estou induzindo meus alunos à homossexualidade, mas sim buscando que eles conheçam e entendam, para se respeitarem. Por isso não penso em mudar e pretendo defender essa ideia, essa prática minha, levando, se for necessário, ao Conselho Escolar para conseguir uma forma de propagar a informação e o conhecimento aos meus alunos.*

Focos de resistência: percebemos que Sônia continuará acolhendo as inquietações de seus alunos, abordando em sala de aula temas que os interessam, sem

eximir-se de discutir questões relacionadas a corpo, gênero e sexualidade.

Como defende Marlucy Paraíso (2016), o currículo deve ser um território para hospedar as diferenças, afirmar a vida e multiplicar os encontros:

*Lutamos para que as relações de gênero e as diferentes formas de viver a sexualidade saiam do lugar do silêncio acomodado, dos ensinamentos velados, das omissões covardes ou propositais, dos “turismos” inconsequentes nas escolas, para o centro das desnaturalizações e problematizações do masculino e do feminino, do heterossexual e homossexual nos mais diferentes currículos. (PARAÍSO, 2016: 25)*

De certa forma foi o que Sônia fez: ao não concordar com a decisão do Conselho, debatendo com seus membros, Sônia demonstra que é preciso resistir contra o que nos oprime. Como afirma:

*É importante hoje em dia tratar dessa diversidade de gênero na escola, não só abordar como a gente vinha fazendo, porque o mundo desses pais, dos professores, desses membros do Conselho, na idade deles, era um outro mundo diferente, uma realidade diferente da que nossos alunos vivem hoje. Então, eu acredito que a prática pedagógica deve se adequar a realidade dos dias de hoje para ser levada aos nossos alunos.*

## Considerações finais

Em sua descrição da casa kabyle, Bourdieu (1999) desvelou os mecanismos invisíveis da construção hierárquica da diferença masculino/feminino na constituição de seus espaços e nos seus usos sociais.

No entanto, como alerta o autor, dizer que há “construção” – construção simbólica, social, cultural e histórica de corpos, gêneros e sexualidades – não basta para compreender e, principalmente, combater os mecanismos invisíveis da dominação. É preciso analisar as condições sociais da construção hierárquica da diferença; em suas palavras, “as condições da construção das categorias de construção” (BOURDIEU, 2002: 231). Mas por outro lado e não menos importante, como ele mesmo enfatiza, dizer que há construção significa dizer, também, que haverá sempre lutas cognitivas a respeito do sentido das coisas e da “ordem” do mundo.

Defendemos nesse artigo a necessidade de descrever e analisar esses mecanismos de construção da diferença masculino/feminino na escola – nos usos sociais que fazemos de seus espaços, na divisão do trabalho e no modo como atribuímos as tarefas, em nossos discursos e em nossas práticas pedagógicas – posto que essas diferenças são traduzidas, socialmente, em desigualdades. Se o gênero é a forma por excelência de significar as relações de poder, como defende Scott (1995: 21), precisamos problematizar o modo como (re) produzimos explícita e, sobretudo, implicitamente, essas relações na escola.

As notas etnográficas que apresentamos aqui constituem uma tentativa de trazer à tona alguns aspectos do que está no mais “profundo e mais profundamente inconsciente da nossa experiência ordinária” como docentes; uma tentativa de pensar alguns desses “vastos esquemas de pensamentos impensados” que teimam em conformar nossos discursos e práticas sociais (BOURDIEU, 2002; 2003).

Para Geertz (2001: 65), que definiu a etnografia como uma “descrição densa” de relações sociais, o papel do etnógrafo seria inquietar: “Tranquilizar é tarefa dos outros; a nossa é inquietar”. (Ou perturbar os que aderem satisfeitos à doxa, supomos que diria Bourdieu...).

Não sabemos se logramos tal intento, mas certamente saímos, nós mesmas, mais inquietas dessa pesquisa do que quando a iniciamos, ao perceber, em nossas práticas pedagógicas e discursos, esses esquemas de pensamento que constroem

a “ordem” do mundo – e que é preciso saber subverter, cotidianamente, com nossas alunas e alunos.

*Recebido em 4 de junho de 2020.*

*Aceito em 30 de agosto de 2020.*

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. Nouvelles réflexions sur la domination masculine. *Cahiers du Genre*, 33 (2): 225-233, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. A Casa Kabyle ou o Mundo às Avessas. *Cadernos de Campo*, 8 (8): 147-159, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de autoanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. “Os excluídos do interior”. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de Educação*. 16<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2015. pp. 243-255.
- CARVALHO, Marília Pinto. O conceito de gênero no dia a dia da sala de aula. *Educação Pública*, 21 (46): 401-412, 2012.
- CARVALHO, Marília Pinto. Quem são os meninos que fracassam na escola? *Cadernos de Pesquisa*, 34 (121): 11-40, 2004.
- CARVALHO, Marília Pinto. Sucesso e fracasso escolar: uma questão de gênero. *Educação e Pesquisa*, 29 (1): 185-193, 2003.
- CRUZ, Tânia Mara; CARVALHO, Marília. Jogos de gênero: o recreio numa escola de ensino fundamental. *Cadernos Pagu*, 26: 113-143, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015. pp. 3-24.
- GERBER, Rose Mary. *Mulheres e o mar: uma etnografia sobre pescadoras embarcadas na pesca artesanal no litoral de Santa Catarina, Brasil*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à Obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. *Projeto História*, 11: 31-46, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Rio de Janeiro: UNESP, 2000.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2005.

PRECIADO, Beatriz. Basura/Gênero. Mear/Cagar. Masculino/Feminino. In: *Parole de Queer blogspot*, 2002. Arquivo digital. Disponível em <https://paroledequeer.blogspot.com/2013/09/beatrizpreciado.html>. Acesso em 29/09/2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 20 (2): 71-99, 1995.

VEIGA-NETO, Alfredo. Biopolítica, normalización y educación. *Pedagogía y Saberes*, 38: 83-91, 2013.

WEBER, Girlaine. “*Este caderno tá muito caprichado, ainda dá tempo de corrigir*”: uma reflexão sobre a (re)produção das relações de gênero na escola. Dissertação (Mestrado em Educação). Petrópolis, Universidade Católica de Petrópolis, 2018.

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**QUALIS A3**

# Nem tão longe, nem tão perto!

## Notas de um antropólogo brasileiro sobre igualdade e hierarquia em Portugal

*Edilson Márcio Almeida Silva*<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** Este paper tem por objetivo discutir as representações que acompanham determinados cursos de ação observados pelo autor durante a realização de um estágio pós-doutoral em Portugal. Com base no relato de experiências pessoais e no diálogo com trabalhos que se ocupam etnograficamente do binômio igualdade/hierarquia, o artigo se propõe a analisar situações que, no plano das ideias e valores, ora aproximam, ora distanciam portugueses e brasileiros.

**Palavras-chave:** igualdade; hierarquia; Portugal; Brasil.

<sup>1</sup> Professor Associado I do Departamento de Antropologia e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF. Mestre e doutor em Antropologia (2000 e 2007), também pela UFF, com pós-doutorado em Sociologia pela Universidade Nova de Lisboa.

## Neither so far nor so close! Notes from a Brazilian anthropologist on equality and hierarchy in Portugal

**Abstract:** This paper aims to discuss the representations that follow determined action courses as seen by the author during a period of postdoctorate in Portugal. Based on personal experience reports and in dialogue with works that explore ethnographically the pair equality/hierarchy, this paper also aims to analyse situations that, in terms of ideas and values, sometimes brings Brazilians and Portuguese closer and sometimes distances them.

**Keywords:** equality; hierarchy; Portugal; Brazil.

## !Ni tan lejos ni tan cerca! Notas de un antropólogo brasileiro sobre igualdad y jerarquía en Portugal

**Resumen:** Este *paper* tiene por objetivo discutir las representaciones que acompañan determinados cursos de acción observados por el autor durante la realización de una pasantía posdoctoral en Portugal. Con base en el relato de experiencias personales y en el diálogo con trabajos que se ocupan etnográficamente del binomio igualdad/jerarquía, el artículo se propone analizar situaciones que, en términos de las ideas y los valores, ora aproximan, ora distancian a portugueses y a brasileiros.

**Palabras clave:** igualdad; jerarquía; Portugal; Brasil.

Entre os anos de 2011 e 2012, realizei um estágio pós-doutoral em Portugal, no âmbito de um convênio firmado entre a Universidade Federal Fluminense (UFF) e a Universidade Nova de Lisboa (UNL)<sup>2</sup>. Àquela altura, pretendia compreender como a mídia portuguesa, mais especificamente a grande imprensa de Lisboa, participava do processo de construção social da(s) ‘violência(s)’, a fim de estabelecer uma perspectiva comparativa com o que, a esse respeito, se observava no Rio de Janeiro. Partindo do pressuposto de que os jornalistas não são meros informantes do que se passa no mundo, mas também seus intérpretes (que, como tais, têm interesses, ocupam posições, fazem escolhas, definem prioridades e produzem enquadramentos do real), busquei entender como a temática da(s) ‘violência(s)’ vinha sendo abordada no noticiário português e como era selecionado, em seu interior, o que se considerava mais relevante e, portanto, digno de visibilidade social. Nesse sentido, me interessava, em primeiro lugar, mapear os fenômenos classificados pelos jornalistas sob a denominação de ‘violência’ ou ‘violento(s)’. De forma complementar, buscava identificar que agentes ou atores sociais eram apontados como responsáveis por sua objetivação.

Para dar conta dessas questões, durante pouco mais de três meses, acompanhei o noticiário de dois conhecidos diários portugueses<sup>3</sup>. Além disso, ao longo de todo o estágio pós-doutoral, realizei entrevistas com jornalistas de diferentes órgãos de comunicação, além de pesquisadores, profissionais das agências de segurança pública e representantes de Organizações Não-Governamentais dedicadas à defesa dos direitos de mulheres, imigrantes, estudantes, professores, idosos, membros da comunidade LGBT, entre outros. Para desenvolver a pesquisa, tive que estabelecer alguns contatos estratégicos e me familiarizar com variados aspectos da cultura local, o que, evidentemente, não se deu de imediato. É, pois, sobre situações envolvendo esse período inicial de adaptação ao modo de vida lusitano que pretendo me ocupar aqui. Com base no relato de experiências pessoais anteriores à realização da pesquisa propriamente dita, assim como no diálogo com trabalhos que se ocupam etnograficamente do binômio igualdade/hierarquia, procuro analisar as representações que acompanham determinados cursos de ação que, no plano das ideias e valores, ora denotam similitudes, ora diferenciam portugueses e brasileiros. Para isso, na primeira parte do artigo, descrevo algumas situações que me impactaram positiva ou negativamente tão logo cheguei a Portugal. Em seguida, apoiado na teoria da hierarquia, de Louis Dumont, contrasto analiticamente certos aspectos da ideologia local com práticas e representações que, em circunstâncias equivalentes, costumam ser acionadas no Brasil.

<sup>2</sup> O convênio CAPES/FCT CGCI 0010/2009 foi coordenado pelos professores Roberto Kant de Lima (UFF) e José Manuel Resende (UNL), a quem sou grato pela valorosa experiência. Agradeço, também, ao estímulo do professor Fábio Reis Mota (UFF), um dos responsáveis diretos pela consecução do convênio.

<sup>3</sup> Os jornais escolhidos como base empírica para a pesquisa foram o *Diário de Notícias* e o *Correio da Manhã*, dois dos mais importantes generalistas de Portugal. Os periódicos adotam políticas editoriais notadamente distintas, haja vista que estão voltados para segmentos de classe e públicos-alvo diferentes.

## Em Portugal com os portugueses

Conforme o previsto, por volta das 23h30 do dia 25 de novembro de 2011, desembarquei no Aeroporto de Lisboa<sup>4</sup>. A bordo de um taxi, de lá me dirigi para o local em que viria a residir durante os próximos seis meses, tempo que duraria o meu estágio pós-doutoral. Pouco depois da meia-noite já me encontrava na aprazível Rua da Bica de Duarte Belo, popularmente conhecida como Rua da Bica<sup>5</sup>. Da sacada do apartamento avistava praticamente toda a sua extensão ao passo que, durante alguns minutos, me entretinha com a música e o alarido das centenas de pessoas que, em clima de intensa sociabilidade, ali se reuniam. Embora o cenário se mostrasse convidativo, após dez extenuantes horas de viagem, optei por me recolher, tomar um banho e assistir um pouco de TV. Chegava a Portugal um dia depois de uma greve geral deflagrada em protesto contra o conjunto de medidas de austeridade recentemente anunciadas pelo governo<sup>6</sup>. A exemplo de outros países europeus, como Grécia, Espanha e Irlanda, Portugal atravessava uma grave crise econômica e esse era um dos temas mais frequentes na programação televisiva.

Ao ligar a TV me defrontei com um acalorado debate que tinha, de um lado, membros da Igreja Católica e, de outro, representantes da sociedade civil organizada, tais como a Associação Cívica República e Laicidade. Eles discutiam quais, dentre os 14 feriados nacionais, deveriam ser cancelados em prol do combate à crise<sup>7</sup>. Zapeando em busca de outras atrações uma curiosidade reteve, por alguns instantes, a minha atenção: o horário de exibição dos programas. Ao percorrer a grade de horários da emissora que assistia, me dei conta de que um de seus telejornais estava programado para começar às 18h03, uma telenovela, às 19h17, um talk show, às 20h41 e assim por diante. Raras eram as atrações que tinham início em horários “cheios”, isto é, às 8h, 9h, 10h etc. E isso, conforme pude averiguar, não ocorria apenas com aquela emissora. Pelo contrário, a programação dos concorrentes seguia o mesmo padrão, organizando-se, também, com base em horários “quebrados”. Mas, o que realmente chamou a minha atenção foi o fato de que tais horários costumavam ser rigorosamente respeitados. Assim, caso um programa estivesse previsto para começar às 19h17, o seu início ocorreria, impreterivelmente, às 19h17, algo bastante diferente do que ocorre no Brasil, sobretudo nos canais da chamada TV aberta.

Se os horários quebrados e o seu estrito cumprimento já haviam chamado a minha atenção, ainda mais impactado fiquei ao me dar conta de que tal característica não dizia respeito unicamente à programação da TV. Conforme pude atestar, essa forma peculiar de lidar com o tempo perpassava diferentes domínios da vida social portuguesa, fazendo-se notar, inclusive, na dinâmica de funcionamento dos transportes públicos. Durante o tempo que permaneci em Lisboa, observei que, em alguns bairros (como o de Belém, por exemplo), os pontos de ônibus ou, como dizem por lá, as paragens dos autocarros, dispunham de painéis

<sup>4</sup> Também conhecido como Aeroporto da Portela, o Aeroporto de Lisboa passou a ser oficialmente denominado, a partir de 2016, de Aeroporto Humberto Delgado.

<sup>5</sup> A Rua da Bica de Duarte Belo situa-se nas proximidades do Bairro Alto Lisboa, sendo conhecida por seus inúmeros bares, suas casas e prédios com estendais nas varandas, assim como pelo seu famoso ascensor (o Elevador da Bica) que, desde 1892, liga a Travessa do Cabral ao Largo do Calhariz.

<sup>6</sup> A greve ocorreu alguns dias antes da votação do orçamento de 2012 pelo Parlamento português que, entre outras medidas, previa a supressão temporária dos pagamentos extras para funcionários públicos e pensionistas com rendas superiores aos 1.000 euros e o aumento da jornada de trabalho no setor privado.

<sup>7</sup> O resultado dessa controvérsia pública foi o cancelamento de quatro feriados, dois civis e dois religiosos: Proclamação da República (5 de outubro), restauração da independência (1º de dezembro), Dia de Todos os Santos (1º de novembro) e Corpus Christi, celebrado 60 dias depois do domingo de Páscoa.

informando a hora em que estes passariam. E tudo segundo o mesmo padrão da TV, isto é, com horários quebrados e uma irrepreensível pontualidade. É claro que, eventualmente, podia haver um ligeiro atraso, mas nada além disso.

Um aspecto interessante em relação à gestão e organização do tempo entre os portugueses é que, em se tratando de uma cidade turística como Lisboa, o fluxo de passageiros nos transportes públicos coletivos tende a ser intenso, o que, não raro, obriga os autocarros a permanecerem estacionados nas paragens por períodos relativamente longos, de modo que todos os passageiros possam embarcar e/ou desembarcar com tranquilidade. O curioso, no caso, é que independentemente do tempo que um veículo permaneça estacionado, ele de modo algum é ultrapassado pelos que veem em seguida. Observando rigorosamente a ordem de chegada ao ponto, cada veículo aguarda o da frente concluir o embarque/desembarque de passageiros para só então realizar tais procedimentos. Não me preocupei à época em me informar se isso era uma prática formalmente regulada pelas empresas ou se havia alguma legislação sobre o assunto, mas, em se tratando de um olhar impressionista (como, de resto, é o que orienta toda a primeira parte deste trabalho), não tive como deixar de estabelecer uma perspectiva contrastiva com o que a esse respeito se verifica em capitais brasileiras, como o Rio de Janeiro. Nesta cidade, as ultrapassagens são relativamente frequentes (inclusive, quando envolvem veículos da mesma linha) e, muitas vezes, estão associadas a relações jocosas nas quais, estimulados pelos cobradores, motoristas estabelecem verdadeiras disputas com seus colegas para ver quem chega primeiro ao ponto final ou à garagem da empresa.

Conforme notei em um sem-número de oportunidades, o respeito à ordem de chegada permeia, também, outros domínios do espaço público português, como deixa ver o episódio que se segue. Certa noite, a exemplo do que fazia eventualmente, me dirigi a um shopping center para assistir uma sessão de cinema. Chegando lá, me defrontei com uma fila relativamente longa que se formava diante do único guichê de atendimento em operação. Alguns minutos após a minha chegada, me dei conta de que uma funcionária se dirigia à caixa ao lado, dando a entender que, dentro em breve, o guichê entraria em funcionamento. Uma senhora que se encontrava atrás mim parece ter também atentado para a movimentação da atendente, razão pela qual, disfarçadamente, foi se deslocando para perto do local. Assim que a funcionária pôs a caixa em funcionamento, ela se colocou diante do guichê, preparando-se para assumir aquele que seria o primeiro lugar da fila. De forma educada, mas taxativa, a atendente explicou que a fila ao lado seria desmembrada em duas, de modo a que, com isso, se respeitasse a ordem de chegada dos clientes. Fazendo-se de desentendida, a senhora argumentou que tinha acabado de chegar e, ao avistar a abertura do guichê, julgou natural dar início a uma nova fila, o que, segundo o seu entendimento, não traria prejuízo a quem quer que fosse. A funcionária, por sua vez, respondeu que havia observado o deslocamento da senhora rumo ao guichê e, adotando uma postura firme, esclareceu que não lhe permitiria assumir o primeiro lugar na fila, posto que isso implicaria uma forma de favorecimento a ela e, conseqüentemente, de desrespeito aos direitos dos demais. Após o rápido diálogo com a profissional que, consciência de suas atribuições, mostrava-se absolutamente irredutível, nada mais parecia restar à senhora, senão retornar ao seu lugar no final da fila.

Exemplos como o supracitado, indicam que o respeito à ordem de chegada constitui um aspecto altamente valorizado no espaço público português. O mesmo pode ser dito do atendimento individualizado e eficiente que costuma ser oferecido nos estabelecimentos comerciais, repartições públicas e demais órgãos

de prestação de serviço. Definitivamente, ao longo da minha estada em Portugal, não tive do que reclamar a esse respeito. A única exceção, talvez, refira-se a um episódio ocorrido num local que, por ironia, recebe o nome de Loja do Cidadão. Instaladas por todo o país, as Lojas do Cidadão são centros de atendimento criados pelo governo português, em 1999, com a finalidade de oferecer variados tipos de serviços, públicos e privados<sup>8</sup>, não apenas aos cidadãos locais, mas aos residentes em Portugal, de forma geral. No caso, havia recorrido a uma delas a fim de obter o Número de Contribuinte ou Número de Identificação Fiscal (NIF)<sup>9</sup>, sem o qual não teria como dispor de direitos básicos como, por exemplo, abrir uma conta bancária. Imbuído desse propósito, busquei a unidade mais próxima da minha residência, o que me levou à Loja do Cidadão dos Restauradores, uma das três que, àquela altura, funcionavam na capital portuguesa<sup>10</sup>. Instalada num imponente edifício de três andares e ocupando uma área de cerca de 1.400m<sup>2</sup>, a unidade dispunha de uma capacidade de atendimento de cerca de três mil pessoas por dia. Quando lá cheguei, algumas centenas ocupavam os diferentes pisos do edifício, a maior parte, decerto, aguardando atendimento. Logo, logo viria a me tornar uma delas.

Depois de uma rápida passagem pelo setor de informações, me dirigi a um dos guichês de atendimento, apresentando a minha documentação pessoal e a razão que me levava àquele lugar: o Número de Contribuinte. Após brevíssima inspeção dos papéis, a profissional que me atendia informou que, se eu quisesse estudar em Portugal, teria que procurar diretamente a universidade a que pretendia me vincular. Argumentei que devia haver algum engano, já que eu era um profissional do Magistério Superior e participava de um convênio internacional com recursos públicos oriundos do meu país. Concomitantemente, reapresentei a carta de aceitação definitiva do meu supervisor (assinada em papel timbrado), de modo a comprovar que já possuía um vínculo institucional. Mas, as minhas palavras foram em vão. De forma intransigente, a atendente sequer voltou a olhar a documentação, reiterando que não tinha como me ajudar e que, portanto, eu deveria buscar a Universidade Nova de Lisboa para resolver a situação.

A princípio, cogitei que o mal-entendido tinha derivado da minha ainda pouca familiaridade com alguns códigos locais<sup>11</sup>. Não obstante, por coincidência ou não, o mesmo ocorreu com uma pesquisadora brasileira que, assim como eu, estava em Portugal para realizar um estágio pós-doutoral pelo convênio CAPES/FCT. Na mesma hora em que era atendido, ela se dirigiu a um outro guichê, onde apresentaria demanda e documentação semelhantes às minhas. A exemplo do que se passou comigo, a pesquisadora foi informada que não obteria o Número do Contribuinte no local, recebendo, por conseguinte, a recomendação de que procurasse a sua universidade de destino. Ainda que, nesse caso, a explicação fosse um pouco diferente da que me foi apresentada, fato é que ela também recebeu uma resposta rápida, pouco interessada e negativa à sua solicitação. Isto posto, devo dizer que, embora tenha lido e ouvido comentários elogiosos ao atendimento prestado nas Lojas do Cidadão, definitivamente, não foi essa a impressão

<sup>8</sup> Dentre os inúmeros serviços fornecidos nas Lojas do Cidadão estão a emissão de passaportes, registros de veículos, certidões de nascimento, casamento e comerciais etc. Além disso, é possível efetuar aí pagamentos de contas de luz, telefone, televisão e internet, além de enviar cartas e encomendas.

<sup>9</sup> Em linhas muito gerais, pode-se dizer que o Número de Contribuinte equivale ao Cadastro de Pessoas Físicas (CPF) no Brasil.

<sup>10</sup> A unidade foi fechada em 2013. Segundo reportagem do jornal Expresso, de 30 de dezembro de 2013, os motivos alegados pelo Governo foram os altos custos de manutenção ("mais de 600 mil euros/ano") e o fato de ser, à época, a loja com "mais queixas dos cidadãos quanto à aferição dos serviços prestados".

<sup>11</sup> Me recorde de, ainda recém-chegado a Portugal, ter ido a uma padaria e perguntado se havia pão francês, recebendo, então, a seguinte resposta: "não, só portugueses". Pouco tempo depois, dessa vez numa mercearia, consultei um funcionário se tinha batata inglesa, ao que ele respondeu: "não, só portuguesa".

deixada pela unidade dos Restauradores. A julgar pela frieza do tratamento destinado a mim e à referida pesquisadora, não tive como deixar de imaginar o que se passava com imigrantes que, àquela altura, chegavam a Portugal em busca de emprego ou de uma nova pátria para se estabelecer (o que, felizmente, não era o nosso caso!).

Com a negativa à minha demanda, me vi obrigado a buscar uma forma alternativa de solucionar o problema. Foi então que, por meio de contatos com colegas portugueses, vim a saber que, além das Lojas do Cidadão, o Número do Contribuinte também poderia ser obtido numa das lojas de serviço das Finanças da Autoridade Tributária e Aduaneira do Governo de Portugal. Para tanto, bastava que eu me dirigisse a uma de suas unidades acompanhado de um representante fiscal, isto é, de alguém com residência comprovada em território nacional português e que estivesse disposto a subscrever a solicitação. Tendo encontrado quem atendesse a tais exigências, procurei a loja do serviço das Finanças mais próxima. Chegando lá, mais uma vez me deparei com inúmeras pessoas à espera de atendimento, ainda que numa escala menor do que a verificada na Loja do Cidadão. Retirei uma senha e aguardei. Como, a princípio, as cadeiras estavam todas ocupadas, permaneci de pé até que o painel luminoso chamasse o meu número, indicando o guichê em que seria atendido. Uma vez lá, apresentei a minha solicitação e a documentação correspondente. Para a minha satisfação, diferentemente do que havia ocorrido na Loja do Cidadão, a atendente do serviço de Finanças leu com atenção todos os papéis que entreguei, demonstrando não só ter entendido a minha demanda como estar, de fato, interessada em atendê-la. Após passar em revista cada um dos documentos, a profissional emitiu um protocolo que me permitiria retirar, dentro de alguns dias, o Título de Residência no qual constava o almejado Número do Contribuinte.

Até aí, nada demais. Afinal, o serviço foi prestado com eficiência e correção, dentro, portanto, do esperado. Mas, o desfecho inusitado ainda estava por vir. Ao entregar o protocolo, a atendente, num gesto inesperado, solicitou que me aproximasse do guichê e, praticamente sussurrando, disse que, na próxima vez, eu não precisaria pegar senha ou enfrentar fila. Segundo ela, isso tinha a ver com uma informação contida no documento que acabara de me entregar e que, conforme verifiquei, constaria também no meu Título de Residência. Inscrita no campo “OBSERVAÇÕES”, a informação era a seguinte: “ACT. INVESTIGAÇÃO/ALTAM. QUAL. ART.90, N. 1 DA LEI N. 2372007”. Pelo que entendi, a anotação dizia que eu estava em Portugal para fazer pesquisa ou, como dizem por lá, para desenvolver “actividades” de investigação acadêmico-científicas, um ofício reconhecido, inclusive por lei, como altamente qualificado. Por conta dessa anotação, num período de poucos dias (a contar da minha ida à Loja do Cidadão), me vi subitamente erigido da condição de cidadão de segunda classe à de primeira.

Uma outra situação envolvendo formas hierárquicas de tratamento interpessoal ocorreu quando eu ainda tentava estabelecer o primeiro contato para a realização da pesquisa relativa ao estágio pós-doutoral. Conforme mencionado, a pesquisa tinha por objetivo compreender a participação da mídia portuguesa no processo de construção social da(s) ‘violência(s)’, razão pela qual o meu supervisor me colocou em contato com um jornalista que, àquela altura, cursava o doutorado em Sociologia na Universidade Nova de Lisboa. Por meio de uma mensagem de e-mail, fui apresentado ao periodista que, atendendo à solicitação do colega, gentilmente se colocou à disposição para participar da pesquisa. Feita a mediação, demos início a uma troca de mensagens, nas quais sempre procurei adotar uma postura respeitosa e formal. Depois de algumas semanas de comunicação à

distância, finalmente marcamos uma reunião no Café da Universidade. Ao nos encontrarmos, discorri em linhas gerais sobre o meu objeto de estudo e a expectativa de constituir uma rede de contatos com profissionais da imprensa local. Após brevíssima troca de ideias, o meu interlocutor me convidou a conhecer uma livraria situada no interior do campus. Lá chegando, fomos recebidos por um simpático funcionário que a ele se dirigia como um velho conhecido. Uma vez apresentados, entabulamos, os três, uma conversa de cerca de vinte minutos sobre os títulos disponíveis que, de algum modo, poderiam contribuir para os meus propósitos. Em meio a sugestões bibliográficas e uma prosa que beirava à informalidade, acabei por cometer um lapso ao me referir ao jornalista, que se chamava João Sousa Pinto<sup>12</sup>, empregando somente os seus primeiro e último nomes, isto é, tratando-o apenas por João Pinto.

Mal havíamos saído do local e, ato contínuo, recebi uma primeira repreensão: “O meu nome é João Sousa Pinto”, disse o periodista. Ainda tentava entender o que acontecia quando fui confrontado com uma segunda colocação, igualmente ríspida: “E a propósito, vocês no Brasil costumam se reportar às pessoas chamando-as de Senhor...”. Intrigado, perguntei, então, como ele achava que deveria ser tratado, ao que recebi a seguinte resposta: “Ora, pois, como Dê Erre [D.R.]”. Dado o imponderável da situação, me vi obrigado a decidir, em poucos segundos, como reagir. Se me calasse, talvez pudesse contar com os préstimos do jornalista para estabelecer a rede de contatos de que precisava para realizar a pesquisa. Mas, para isso, teria que assentir com uma postura autoritária que, a princípio, não me parecia ter qualquer justificativa. Por outro lado, se respondesse à altura, talvez ficasse mais aliviado, mas correria o risco de inviabilizar o trabalho que pretendia desenvolver. Sem tempo para maiores reflexões, me virei para o jornalista e, no mesmo tom empregado por ele, afirmei que o meu nome era Edilson Márcio Almeida da Silva e não apenas Edilson Silva, como costumava ser chamado pelos colegas portugueses. Em seguida, esclareci que estava em Portugal para realizar um estágio pós-doutoral, o que, na prática, significava que já possuía o título de doutor, de modo que se, no caso, alguém merecia um tratamento reverencial, esse alguém era eu e não ele. Por fim, acrescentei que aquele tipo de situação era uma novidade para mim, já que, no meio acadêmico brasileiro, muitos de nós consideramos a ostentação de títulos acadêmicos uma postura vetusta e pernóstica. Surpreendendo-me mais uma vez, o periodista reagiu às minhas colocações com aparente tranquilidade e me convidou a tomar um novo café. Dali em diante, de modo mais solícito, ele ligou o tablet e passou a me apresentar uma série de reportagens que julgava serem do meu interesse, prontificando-se, ainda, a me passar todos os contatos necessários à realização da pesquisa.

### **Sobre o(s) individualismo(s): breve comentário analítico**

Mas, afinal, qual a razão de ser das situações descritas acima? Seriam meras curiosidades a respeito do povo português e dos seus costumes? Do ponto de vista sociológico, o que delas se pode extrair? Que representações se lhes acompanham? Para tentar dar uma resposta a tais questões, recorrerei à muitas vezes mal compreendida teoria da hierarquia, elaborada por Louis Dumont, procurando dialogar, também, com alguns autores que, direta ou indiretamente, nela

<sup>12</sup> Por razões de ordem diversa, inclusive ética, o nome utilizado para fazer referência ao meu interlocutor é fictício.

encontraram inspiração para os seus trabalhos.

Em linhas gerais, o arcabouço teórico dumontiano se define a partir da contraposição entre o holismo – tido como uma ideologia<sup>13</sup> própria de sociedades tradicionais, nas quais a hierarquia se apresenta como o mais importante traço distintivo – e o individualismo – caracterizado como a ideologia dominante nas sociedades modernas, em que a noção de igualdade se apresenta como elemento primordial. Segundo tal perspectiva, o pressuposto básico do holismo é o de que há na totalidade social algo mais do que nas suas partes constitutivas ou na soma destas, de modo que, nesse caso, a sociedade é representada como hierarquicamente superior aos indivíduos que a compõem. Já a representação valorizada no individualismo é a de que, por trazer dentro de si a essência da humanidade, o “indivíduo é quase sagrado, absoluto; não possui nada acima de suas exigências legítimas; seus direitos só são limitados pelos direitos idênticos dos outros indivíduos” (DUMONT, 1992: 52-3). Mas, se ater à construção da oposição, nestes termos, implica em considerar tal modelo analítico de forma simplista e esquemática, deixando de lado os seus potenciais desdobramentos. Senão, vejamos.

Historicamente, a emergência do individualismo e sua transformação na ideologia dominante nas sociedades ocidentais modernas estão associadas a importantes transformações sociais, políticas e econômicas ocorridas na Europa a partir do século XV. Tendo se expandido por diversos países ao longo do tempo, a ideologia individualista jamais se apresentou, porém, como uma realidade “uniforme para todos os sujeitos submetidos a sua influência, em cada período de sua história e em cada formação nacional ou regional” (DUARTE, 2017: 741). Tanto em termos teóricos quanto práticos, a sua difusão se processou consoante à premissa de que toda configuração ideológica é *sui generis*, dado que, em cada uma, “ideias e valores são hierarquizados de um modo particular” (DUMONT, 1985: 259). Nesse sentido, enquanto “variante nacional” da ideologia moderna, o individualismo português se apresenta como especialmente favorável ao estabelecimento de um olhar contrastivo com o universo ideológico brasileiro no qual, conforme assinala Da Matta (1990), o individualismo igualitário e o holismo hierárquico convivem lado a lado, simultaneamente e de forma complementar.

Tal qual mencionado, a importância conferida à concepção de indivíduo como valor moral atravessa diferentes domínios da vida social portuguesa, o que, cabe ressaltar, chamou a minha atenção nas mais variadas circunstâncias. Inicialmente, uma das que me soaram mais inabituais dizia respeito ao funcionamento dos transportes públicos coletivos. Pelo que pude observar, em Portugal, estes se destinam a todo e qualquer cidadão, abrangendo, assim, os mais diversos usuários (que o utilizam apenas eventualmente) e utentes<sup>14</sup> (que dele fazem uso rotineiro, logo, necessário, constante e interessado), o que produz um efeito digno de nota no contexto em tela, qual seja: o rigoroso cumprimento dos horários. Tal cumprimento permite a quem vive ou, por qualquer razão, se encontra em Portugal dispor de certa previsibilidade no que tange aos fluxos urbanos, de modo a, com isso, planejar as suas atividades cotidianas e, portanto, otimizar a organização do próprio tempo, o que, salvo melhor juízo, constitui inequívoca expressão de respeito aos direitos individuais.

A exemplo do que se passa no Brasil (embora não da mesma forma, nem na mesma ordem de grandeza), o transporte público português se concentra no setor

<sup>13</sup> Dumont (2000: 29) chama de *ideologia* “o conjunto de ideias e valores – ou representações – comuns em uma sociedade ou correntes em dado meio social”.

<sup>14</sup> Utilizo a distinção entre utente e usuário conforme proposto em MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. Lições da rua (ou quando a rua vira casa): algumas considerações sobre *habito* e *diligência* no meio urbano, 1981. Disponível em: <[http://lemetro.ifcs.ufrj.br/licoes\\_da\\_rua.pdf](http://lemetro.ifcs.ufrj.br/licoes_da_rua.pdf)>.

rodoviário. Entretanto, dadas a qualidade e a eficiência do setor em Portugal, pode-se dizer que essa talvez seja uma das poucas coincidências existentes na realidade dos dois países. Os atributos do transporte de massas em Portugal, que noutras circunstâncias seriam naturalizados, chamam a atenção exatamente pelo contraste com o quadro vivido por milhões de pessoas nas mais diversas localidades do Brasil. Ao contrário do que se passa com os portugueses, de um modo geral, o transporte público brasileiro é considerado ruim e ineficiente. As passagens são caras, os veículos apresentam condições precárias, circulam frequentemente lotados e impõem um grande tempo de espera aos passageiros. Isso sem mencionar a falta de pontualidade e as inumeráveis horas de trabalho perdidas no trânsito<sup>15</sup>, o que leva muitos especialistas a tratarem a questão a partir da oposição massa X elite.

Em capitais brasileiras como o Rio de Janeiro, por exemplo, tal oposição tende a assumir grande relevo, uma vez que, enquanto os ônibus e trens circulam por praticamente toda a parte (inclusive, pelas regiões mais pobres da cidade), as linhas de metrô cobrem apenas as chamadas “áreas nobres”. Para além da ênfase histórica conferida ao rodoviarismo, não há como deixar de reconhecer que o alcance dos diferentes modais de transporte reflete um corte de classes que se faz sentir, inclusive, territorialmente. Longe de se tratar de um caso isolado, o que se verifica no Rio de Janeiro acontece, também, em outras regiões metropolitanas do Brasil, nas quais o transporte público coletivo não é destinado aos indivíduos em geral, mas a um segmento populacional específico: a grande massa de trabalhadores que dele precisam para se deslocar diariamente. Como coloca Da Matta (1993: 194-5), nas grandes cidades brasileiras, a necessidade de viajar de ônibus e/ou de trens representa “um dos mais acabados sinais de um estilo de vida subalterno, inferior ou pobre”, razão pela qual “ser usuário de transporte público é, no caso do Brasil, o ponto final de uma massificação que todos tentam evitar”. Pode-se dizer que, por aqui, além de atentarem contra a dignidade de amplos segmentos de trabalhadores, as condições da oferta desse tipo de serviço concorrem para a expropriação do seu tempo livre, sendo que “o tempo livre, para essas massas, diz respeito ao seu próprio corpo e ao seu uso como instrumento de sobrevivência na cidade”. Outrossim, não chega a haver propriamente exagero em se afirmar que, aliada às múltiplas mazelas com que se defronta no dia a dia, “a deficiência dos meios de transporte urbano constitui uma sobre-exploração do usuário deste sistema”.

A exemplo do que se passa nos transportes públicos coletivos, o individualismo português se faz notar, também, no respeito às filas, que estão espalhadas por toda a parte: nas paragens dos autocarros, nas bilheterias do metrô, nas caixas dos bares, teatros, supermercados etc. Certa feita, ao adentrar uma farmácia no bairro do Chiado, em Lisboa, me dirigi a um funcionário para consultá-lo sobre o preço de determinado produto, sendo informado que deveria aguardar, uma vez que ele estava atendendo uma outra cliente. Como não tinha avistado ninguém diante do balcão, sequer me dei conta da presença de uma senhora que transitava calmamente pelo interior da farmácia, observando e manipulando produtos diversos. Aparentemente, ela ainda não havia solicitado nada ao funcionário e, a bem da verdade, nem sei se esboçou qualquer ação nesse sentido. Mas, pelo que entendi, isso era algo desnecessário. Embora não houvesse uma fila objetivamente formada (ou, ao menos, não numa forma reconhecível para mim),

<sup>15</sup> É evidente que, no Brasil, a qualidade dos transportes públicos coletivos varia sensivelmente de região para região. Embora seja uma exceção à regra geral, há que se mencionar que cidades como Curitiba, por exemplo, dispõem de uma rede de transporte de massas comparativamente superior ao de outras capitais.

tudo dava a entender que, segundo os códigos locais, o simples fato de a senhora ter entrado primeiro no estabelecimento seria condição suficiente para que a fila viesse a se constituir.

Embora a banalização cotidiana da fila contribua para que a sua importância sociológica seja ignorada, há que se reconhecer que ela constitui um indelével instrumento de ocupação igualitária do espaço público. Por definição, sua razão de ser repousa sobre um princípio de ordem ética segundo o qual quem chega antes tem o direito legítimo de ficar na frente. É isso o que nos mostra, não só o episódio da farmácia, como o da fila do cinema, em que uma atendente repreendeu uma senhora que pretendia furar a fila dos ingressos, mandando-a de volta ao seu lugar. Entre outras razões, este episódio parece emblemático por afirmar a preeminência da igualdade tanto entre os integrantes da fila, como entre as partes envolvidas na querela, quais sejam: a que atendia e a que era atendida. Contrariando uma ideia corrente no Brasil – a de que o cliente tem sempre razão –, a funcionária do cinema adotou uma postura refratária à pretensa superioridade da sua interlocutora, demonstrando, assim, ter absoluta clareza de que estava ali para trabalhar, não para servir (o que, diga-se de passagem, é bem diferente<sup>16</sup>).

Se, como mencionado, a fila corresponde a uma forma de ocupação igualitária do espaço público, dependendo dos usos que se lhe impõem, ela também pode servir para demarcar fronteiras, reforçando, assim, a existência de distâncias sociais. Quero dizer com isso que do mesmo modo que o respeito à fila iguala os indivíduos, o seu descumprimento os hierarquiza e, conseqüentemente, desiguala. Essa inversão pode ser verificada, por exemplo, no episódio envolvendo o serviço das Finanças, quando fui dispensado de enfrentar uma fila, o que me colocou diante de uma forma de classificação social que não condizia com as habituais manifestações igualitárias dos portugueses. Naquele contexto, eu me encontrava diante de uma inequívoca situação de privilégio que, como bem sabemos, constitui um traço característico do holismo hierárquico. Sendo assim, como se falar, então, de um individualismo à portuguesa? De acordo com Dumont (2000: 35), isso seria possível porque, em princípio, toda ideologia constitui “uma unidade que não exclui, todavia, a contradição ou o conflito”. Noutras palavras, isso quer dizer que assim como a igualdade plena corresponde a uma espécie de idealização, não há como uma relação de superior com inferior se estabelecer de forma absoluta de uma ponta à outra da experiência, já que “aquilo que era superior num nível superior pode se tornar inferior num nível inferior” (DUMONT, 1992: 373-4).

É evidente que a discriminação positiva de pessoas que, por conta da sua posição social, são dispensadas de enfrentar filas também faz parte da realidade brasileira. Mas, por aqui, isso não se dá necessariamente da forma acanhada que observei em Portugal. No Brasil, somos cotidianamente confrontados com filas e com formas de excepcionalização da sua natureza igualitária. Veja-se, nesse sentido, o caso dos bancos que disponibilizam salas, gerentes e caixas à parte para os clientes que rendem mais e são, portanto, classificados como “especiais”. Em casos como esse, as filas até continuam a existir, mas definitivamente não são as mesmas para todos. Desse modo, ao invés de igualar, elas acabam por reforçar concepções seletivas, diferenciadas e excludentes de relações sociais.

Pesquisadores como Kant de Lima (2000) e Oliveira (2011) têm apontado a coexistência, no Brasil, de duas diferentes formas de lidar com a igualdade: uma

<sup>16</sup> Reconheço, aqui, a inspiração do trabalho de O’Donnell (1986), em que ele contrasta a solicitude, simpatia e distanciamento social característicos de profissionais como *garçons*, empregados de lojas e motoristas de táxi no Rio de Janeiro e a postura distinta adotada por seus equivalentes em Buenos Aires.

baseada nas diferenças e outra, nas semelhanças. O primeiro sentido (o da igualdade na diferença) corresponde àquele que empregamos formalmente quando, apoiados no Artigo 5º da Constituição Federal Brasileira de 1988, afirmamos que todos somos iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza. Nesse caso, temos em mente o mundo cívico moderno, idealmente concebido, no qual todos os indivíduos, a despeito das suas diferenças substantivas, são entendidos como destinatários dos mesmos direitos, ou seja, de um tratamento uniforme e sem discriminações por parte das instituições jurídico-políticas. Já o segundo sentido (o da igualdade na semelhança) tem como referência a célebre frase do jurista Rui Barbosa, extraída da obra “Oração aos moços”, na qual se afirma que a verdadeira igualdade consiste em tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida em que estes se desigualem. Diferentemente da primeira, essa concepção implica na adoção de tratamentos diferenciados aos indivíduos conforme suas semelhanças substantivas (de classe, étnico-racial, de origem, etc.), o que leva, entre outras consequências, à justificação de privilégios. Como exemplos da concepção de igualdade na semelhança, no Brasil, pode-se mencionar o instituto da prisão especial e o foro por prerrogativa de função (também chamado de foro privilegiado), que concede a determinadas pessoas o direito de serem julgadas por Órgãos Superiores da Jurisdição em virtude dos cargos que ocupam ou das funções que exercem.

Analiticamente, a possibilidade de se conferir tratamentos privilegiados a indivíduos e/ou grupos, mesmo em contextos igualitários, está relacionada ao fato de que a hierarquia das ideias tem na inversão uma de suas propriedades fundamentais. Tal inversão ocorre à medida em que “uma ideia que cresce em importância e em status, adquire a propriedade de englobar o seu contrário” (DUMONT, 1985: 259). Sem sombra de dúvidas, esse constitui o aspecto mais rico e dinâmico do modelo analítico desenvolvido por Dumont. Por seu intermédio pode-se melhor compreender como se dão a coexistência, a alternância e a sucessão, dentro de um mesmo universo social, entre formas igualitárias e formas hierárquicas de relacionamento social. Em meio às situações aqui descritas, o princípio de englobamento do contrário se faz notar, por exemplo, na intermitência das formas de tratamento a que fui submetido quando recorri à Loja do Cidadão e ao serviço das Finanças para obter o Número de Contribuinte. Tal qual procurei assinalar, enquanto no primeiro caso fui tratado com certo descaso, isto é, como um cidadão de segunda categoria, no segundo, recebi um atendimento privilegiado que me colocava numa condição virtualmente superior à dos demais clientes.

Contudo, o episódio que me apresentou de forma mais patente a intrincada convivência entre igualdade e hierarquia em Portugal foi o que envolvia o jornalista com quem conversei na fase inicial do estágio pós-doutoral. Conforme mencionado, o periodista que, à época, cursava o doutorado em Sociologia na Universidade Nova de Lisboa, ficou visivelmente contrariado ao ser tratado como Senhor e não como Dê Erre [D.R.], razão pela qual se arvorou o direito de demandar um tratamento condizente com o seu suposto status superior. O que chama a atenção, nesse caso, é que a postura por ele adotada parecia dizer respeito não só a um temperamento, humor ou traço pessoal, mas à existência de certos valores e ideias que ocupam um importante lugar no universo ideológico português. Numa sociedade em que os títulos nobiliárquicos foram abolidos há pouco mais de cem anos<sup>17</sup> e em cujos espaços universitários vigem pronomes de tratamento como “Senhor Professor Doutor”, posturas como a adotada por meu interlocutor

<sup>17</sup> Por força de lei, os títulos nobiliárquicos foram extintos em Portugal com a implantação da República em 5 de outubro de 1910.

sinalizam, com clareza cristalina, a significativa valorização localmente atribuída aos títulos acadêmicos enquanto marcadores da estima social relativa ao prestígio.

Se, por um lado, o episódio a que acabo de me referir evidencia a valorização (inclusive pronominal) da hierarquia, cabe ressaltar que tal valorização coexiste com posturas notadamente diversas, tais quais a adotada pelo supervisor do meu estágio pós-doutoral. Indo de encontro às convenções locais, ele evitava ser chamado de senhor ou professor, solicitando, inclusive aos estudantes de graduação, que o tratassem simplesmente por “Zé”. Pode-se objetar que talvez essa constitua uma situação excepcional, no mínimo rara. Em todo caso, entendo que, de algum modo, ela corresponde à contraparte dos princípios ideológicos acionados pelo jornalista. Nesse sentido, considero que as posturas respectivamente adotadas apontam para a necessidade de se ir além da “reificação tipologizante” (DUARTE, 2017) que concebe, de forma rígida e estática, a oposição formal entre holismo hierárquico e individualismo igualitário. Como assinala o próprio Dumont (1997), “o homem não apenas pensa, ele age. Ele não tem só ideias, mas valores” (DUMONT, 1997: 66) e estes constituem “algo mais do que sistemas normativos cristalizados e estáveis (...), sendo reconstruíveis, mesmo que apenas parcialmente, a partir de constelações de atitudes” (SILVA e MENDES, 2009: 175). A inevitável descontinuidade entre os planos das práticas e representações impede que a antinomia formal entre holismo e individualismo encontre um correspondente empírico pleno, uma vez que, para além de tal oposição, o que há, de fato, é uma espécie de gradiente no interior do qual os indivíduos se movem conforme as circunstâncias e os atores envolvidos. É precisamente aí, creio eu, que reside o caráter, a um só tempo, complexo, dinâmico e contextual das relações envolvendo formas hierárquicas e igualitárias de convivência social.

## Considerações finais

Concomitantemente à pesquisa sobre a construção social da(s) violência(s) na imprensa lusitana, um dos objetivos da realização do estágio pós-doutoral em Portugal foi a consolidação da rede de pesquisadores associados ao convênio CAPES/FCT e o estabelecimento de novas parcerias institucionais junto aos pesquisadores do Centro de Estudos de Sociologia da Universidade Nova de Lisboa (Cesnova), bem como de outras instituições de ensino e pesquisa. Um importante movimento nesse sentido se deu a partir da minha participação no III Encontro de Portalegre, colóquio ocorrido em novembro de 2011, tendo como palco a Escola Superior de Educação Integrada, no Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal). Na ocasião, tive a oportunidade de me haver com ricos debates acerca das demandas de direitos e reconhecimento em contextos diversos, como espaços escolares, hospitalares, prisionais ou outros caracterizados por experiências de vulnerabilidade. O evento, que resultou na publicação de uma coletânea (RESENDE e MARTINS, 2018) com os textos das comunicações apresentadas, serviu de cenário para o estabelecimento de uma profícua e aprazível interação entre pesquisadores portugueses e brasileiros que há algum tempo vinham mobilizando esforços para a construção de redes de cooperação acadêmico-científicas, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Dentre as instituições ali representadas, pode-se mencionar, além da Universidade Nova de Lisboa, a Universidade de Lisboa, o Instituto Politécnico de Portalegre, a Universidade Federal Fluminense, a Universidade Federal do Rio de Janeiro e a Universidade Federal de Minas Gerais.

É notório que, cada vez mais, a construção, ampliação e fortalecimento desse tipo de parceria vêm sendo de suma importância para o processo de internacionalização das Ciências Sociais, o que passa, necessariamente, pela internacionalização dos Cientistas Sociais. Particularmente no caso da Antropologia, tal processo encontra um importante suporte na vocação comparativa da disciplina que, desde a sua institucionalização, na segunda metade do século XIX, tem possibilitado a consecução de pesquisas notadamente diversificadas e, sob muitos aspectos, inovadoras. Não obstante, enquanto no passado a perspectiva comparativa estava atrelada a um movimento unidirecional, no qual alguns observavam e outros eram observados, hoje, os deslocamentos, fluxos e contrafluxos de antropólogos tornaram-se inexoráveis, o que tem aproximado pesquisadores oriundos dos mais diversos contextos acadêmicos e nacionais, favorecendo a constituição de múltiplos laços acadêmicos, bem como aprendizados pautados pelo salutar exercício do diálogo com a diferença. Sem sombra de dúvidas, experiências como a que serviu de base empírica para este artigo tendem a contribuir significativamente nesse sentido, posto que corroboram a máxima de que a comparação é o recurso que permite “vermos a nós mesmos em perspectiva” (DUMONT, 2000: 23).

Dentre os ganhos obtidos com o emprego do olhar comparativo (sobretudo, do que preconiza a dimensão contrastiva dos fenômenos sociais) está o de nos mostrar o equívoco que há em se tratar, como se fossem uma única e mesma coisa, ideias e valores que, apesar de receberem denominação semelhante, apresentam contornos e significados distintos, conforme os seus respectivos contextos de acionamento. É isso o que se verifica, por exemplo, quando confrontamos os sentidos atribuídos aos transportes públicos coletivos em Portugal e no Brasil. Enquanto, no primeiro caso, tais serviços são destinados a milhares de indivíduos indiferenciados, sejam eles quais forem, no segundo, especialmente no que concerne aos ônibus e trens, os traslados podem chegar a se confundir com o transporte de cargas, haja vista a má qualidade do atendimento conferido aos segmentos que deles necessitam em diferentes capitais do país. A esse respeito, devo confessar que, após o período passado no Exterior, o que mais me impactou no retorno ao Brasil foi o reencontro com o trânsito caótico do Rio de Janeiro, no qual se combinam, de um modo peculiar, a desigualdade típica de sociedades hierárquicas e a mais perversa resultante da ideologia individualista: o egoísmo. Igualmente impactante e reveladora dos princípios que estruturam o universo ideológico brasileiro foi a releitura de uma reportagem publicada alguns anos atrás com a qual, por acaso, voltei a ter contato tão logo desembarquei no Brasil. O texto noticiava o caso de um juiz que, sentindo-se ofendido por ter sido chamado de “você” pelo porteiro do condomínio em que residia, entrou com uma ação na Justiça para reivindicar que, sob pena de multa diária, todos os funcionários passassem a tratá-lo obrigatoriamente por “senhor” ou “doutor”.

Com base no exposto, resta dizer, à guisa de conclusão, que a configuração de ideias e valores vigente em Portugal ora se assemelha, ora difere da existente entre os brasileiros, o que, no mais das vezes, pode produzir efeitos inusitados. No meu caso, por exemplo, tais similitudes e diferenças me remeteram, ao longo de pouco mais de seis meses, à condição ambígua de, em vários momentos, me sentir no Brasil, mesmo estando em Portugal, ao passo que, noutros (apesar dos laços históricos que unem os dois países), tinha a mais absoluta certeza de me encontrar numa sociedade distinta e distante da minha.

Recebido em 10 de janeiro de 2020.  
Aceito em 30 de abril de 2020.

## Referência

- DA MATTA, Roberto. “Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil”. In: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* (4<sup>a</sup> ed.). Rio de Janeiro: Guanabara, 1990. pp. 179-248.
- DA MATTA, Roberto. Os discursos da violência no Brasil. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. pp. 175-197.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. O valor dos valores: Louis Dumont na antropologia contemporânea. *Sociologia & Antropologia*, 7 (3): 735-772, 2017.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000.
- KANT DE LIMA, Roberto. “Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público”. In: GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Lívia; DRUMOND, José Augusto (orgs.). *O Brasil não é para principiantes: Carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: FGV, 2000. pp. 105-124.
- MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. *Lições da rua (ou quando a rua vira casa): algumas considerações sobre habito e diligo no meio urbano*. Rio de Janeiro: LeMetro, 1981. pp. 1-15.
- O’DONNELL, Guillermo. “E eu com isso? Notas sobre sociabilidade e política na Argentina e no Brasil”. In: *Contrapontos: autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice, 1986. pp.121-155.
- OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Concepções de igualdade e cidadania. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR*, 1 (1): 35-48, 2011.
- RESENDE, José; MARTINS, Alexandre (Orgs.). *(Con)vivemos numa sociedade justa e decente? Críticas, envolvimento e transformações*. Porto: Fronteira do Caos, 2018.
- SILVA, Pedro Alcântara da; MENDES, Hugo. “Valores sociais: família, política e ciência”. In: GARCIA, José Luís (org.). *Estudos sobre os jornalistas portugueses – Metamorfozes e encruzilhadas no limiar do século XXI*. Lisboa: ICS/Imprensa de Ciências Sociais, 2009. pp. 169-211.

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
pareceristas  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

# Motivações para a prática do *dark tourism*

**Tércio Pereira<sup>1</sup>**  
Universidade do Vale do Itajaí

**Resumo:** Os locais associados a desastres ou atrocidades naturais ou provocadas pelo homem tornaram-se não apenas locais de memória, mas também atrações turísticas em si. A partir dessa situação, surge o objetivo desta investigação que é apresentar uma discussão sobre a motivação na visita a lugares caracterizados como *dark tourism*. Esta é uma revisão bibliográfica de natureza integrativa. A pesquisa foi via revisão bibliográfica em bases de dados: Science Direct, Ebsco, Scielo. Foi utilizado instrumentos etnográficos unindo as informações da coleta bibliográfica ao conhecimento do pesquisador sobre *dark tourism*. Foi selecionado um total de 48 bibliografias. Os resultados sugerem de uma forma geral que os turistas têm como motivação, para visitar lugares de *dark tourism*, o voyeurismo e a intenção de adquirir conhecimento e entender algo que não era conhecido, tendo como as emoções como forte fator interpretativo do local. Esta investigação oferece um debate entre a literatura e experiências de um viajante profissional e pode oferecer implicações críticas para empresas, planejadores comunitários e pesquisadores interessados.

**Palavras-chave:** motivação; dark tourism; voyeurismo; experiências.

<sup>1</sup> Bacharel em Administração (Univali), com MBA em Gestão Estratégica em Vendas e Varejo (Univali), especialista em Marketing Criativo (Univali), mestre em Turismo e Hotelaria e doutorando em Turismo e Hotelaria (Univali) com bolsa CAPES.

## Motivations for dark tourism practice

**Abstract:** Places associated with natural or man-made disasters or atrocities have become not only places of memory but also tourist attractions themselves. From this situation arises the purpose of this investigation, which is to present a discussion about motivation when visiting places characterized as dark tourism. This is a bibliographic review of an integrative nature. The search was via bibliographic review in databases: Science Direct, Ebsco, Scielo. Ethnographic instruments were used combining the information from the bibliographic collection to the researcher's knowledge about dark tourism. A total of 48 selected bibliographies. The results generally suggest that tourists are motivated to visit places of dark tourism, voyeurism and the intention to acquire knowledge and understand something that was not known, having emotions as a strong interpretative factor of the place. This research has offered a debate between the literature and experiences of a professional traveler and may offer critical implications for companies, community planners and interested researchers.

**Keywords:** motivation; dark tourism; voyeurism; experiences.

## Motivaciones para la práctica de turismo oscuro

**Resumen:** Los lugares asociados con desastres naturales o provocados por el hombre o atrocidades se han convertido no solo en lugares de memoria sino también en atracciones turísticas. De esta situación surge el propósito de esta investigación, que es presentar una discusión sobre la motivación al visitar lugares caracterizados como turismo oscuro. Esta es una revisión bibliográfica de naturaleza integradora. La búsqueda se realizó mediante revisión bibliográfica en bases de datos: Science Direct, Ebsco, Scielo. Se utilizaron instrumentos etnográficos combinando la información de la colección bibliográfica con el conocimiento del investigador sobre el turismo oscuro. Un total de 48 bibliografías seleccionadas. Los resultados generalmente sugieren que los turistas tienen la motivación de visitar lugares de turismo oscuro, voyeurismo y la intención de adquirir conocimiento y comprender algo que no se sabía, teniendo las emociones como un fuerte factor interpretativo del lugar. Esta investigación ha ofrecido un debate entre la literatura y las experiencias de un viajero profesional y puede ofrecer implicaciones críticas para empresas, planificadores comunitarios e investigadores interesados.

**Palabras clave:** motivación; turismo oscuro; voyeurismo; experiencias.

Este trabalho tem como tema central de pesquisa, o *dark tourism*. O tema, vem chamando atenção da mídia de uma forma diferenciada em relação a outros segmentos turísticos e tem sido um assunto regular e relevante para artigos de jornais, revistas e programas de televisão (LENNON, 2010; SEATON e LENNON, 2004). Denota-se que o *dark tourism* desfruta de uma presença substancial na Internet: a exemplo, pontua-se que uma pesquisa no Google por "*dark tourism*" em dezembro de 2016 produziu quase quatro milhões de acessos a sites (LIGHT, 2017).

Dentre os resultados das pesquisas, incluem-se entradas de enciclopédia, guias para lugares e destinos *dark* do turismo, blogs e comentários sobre o *dark tourism* em geral (ou sobre sites específicos) e feriados temáticos em torno de atrações e experiências sombrias. Mais amplamente, *dark tourism* também tem sido o foco de um trabalho de escrita de viagens populares (JOLY, 2011). Enquanto o próprio setor do turismo tem sido mais lento para abraçar o termo, algumas atrações e destinos começaram a usá-lo em sua promoção (LENNON, 2010).

O *dark tourism* tem como atrativos os locais associados a desastres ou atrocidades naturais ou provocadas por humanos e que se tornaram ao longo do tempo, mais do que locais de memória, mas também atrações turísticas em si (KANG et al., 2012). O *dark tourism* é definido por Stone (2006: 146) como “o ato de viajar para locais associados à morte, ao sofrimento e ao aparentemente macabro”. Tarlow (2005: 48) acrescenta na definição do conceito “visitas a lugares onde ocorreram tragédias ou mortes historicamente dignas de notoriedade, que continuam a impactar nossas vidas”. Já Kang (2012) alega que tais lugares abrangem locais tão variados como os de assassinato e morte em massa, campos de batalha, cemitérios, mausoléus e antigos lares de celebridades mortas. Para lidar com essas questões e tratá-las, esta pesquisa foca na perspectiva da “motivação” quando se trata de provedores de experiência turística *dark* e os próprios consumidores de locais de turismo.

Na concepção de Kang et al. (2012), o *dark tourism* é um fenômeno turístico de relevância contemporânea e tem atraído diversos pesquisadores a se dedicarem mais ao estudo desse fenômeno. Segundo o autor, muitos desses estudos destacam que o *dark tourism* pode, de fato, proporcionar uma experiência significativa de turismo e que, ao mesmo tempo em que suscita novas ansiedades e dilemas éticos, viajar e conhecer lugares associados à morte não é um fenômeno novo. Neste contexto, as pessoas têm sido atraídas, propositalmente ou de outra forma, por sites, atrações ou eventos ligados de uma forma ou de outra à morte, sofrimento, violência ou desastre (STONE, 2005).

Considerando esse cenário *dark*, pode-se citar os jogos de gladiadores romanos, peregrinações ou comparecimento a execuções públicas medievais como exemplo de formas precoces de turismo relacionado à morte. Boorstin (2012) alega que a primeira visita guiada na Inglaterra foi uma viagem de trem para testemunhar o enforcamento de dois assassinos. Da mesma forma, MacCannell (1989) pontua que visitas ao necrotério foram uma característica regular das visitas a Paris do século XIX, talvez um precursor das exposições *Bodyworlds* em

Londres, Tóquio e outros lugares que, desde o final da década de 1990, atraíram visitantes em dezenas de milhares<sup>2</sup>. A relação turismo-morte, vista como um dos elementos do *dark tourism*, é um tema cada vez mais popular para conferências, coleções editadas e monografias. Também atraiu a atenção de estudiosos em uma ampla gama de disciplinas e campos além dos estudos de turismo/gestão do turismo. Além disso, o turismo sombrio está firmemente estabelecido nos currículos de graduação e pós-graduação e, conseqüentemente, é um assunto popular para dissertações de estudantes. Também está atraindo um número crescente de pesquisadores de doutorado (LIGHT, 2017).

Tendo em vista as premissas teóricas apontadas e dada a importância do tema, surgem inquietações, de pesquisa ligadas ao segmento apontado. Desta forma formula-se a seguinte problemática desta pesquisa: quais fatores influenciam na motivação da visita a lugares categorizados como *dark tourism*?

## Percurso metodológico

O artigo se constrói com instrumentos etnográficos unindo o conhecimento pessoal e acadêmico durante dez anos de experiência entre pesquisa e viagens. Buscamos a aproximação com o tema do *dark tourism*. Essas viagens foram sistematizadas buscando imergir no tema e que ao longo do período buscou escrever sobre o assunto. Ao longo desses dez anos fui produzindo conhecimentos seja em evento, artigos, capítulos de livro. Sendo assim, fui amadurecendo sobre o tema para dar base a esse artigo.

Esta pesquisa ocorreu via revisão bibliográfica integrativa acerca da temática do *dark tourism*, tendo como foco os segmentos estabelecidos pela literatura de Stone (2006). Para tanto se optou como recurso à aplicação dos conhecimentos do autor provenientes de suas experiências com base em viagens a 33 países. Essa pesquisa faz parte de um capítulo da dissertação de mestrado em Turismo e Hotelaria intitulada como A relação entre a motivação, experiências e benefícios no *dark tourism* (PEREIRA, 2020).

Cabe ressaltar que as revisões integrativas foram descritas por Souza, Silva e Carvalho (2010) como sendo comuns na área da saúde, onde a síntese de vários conhecimentos ajuda na incorporação da aplicabilidade dos resultados mais significativos na prática profissional. No entanto, por entendemos que a atividade turística na prática mobiliza diversos segmentos, tanto no campo do conhecimento científico como no âmbito profissional, múltiplos olhares podem ser construídos, por conseguinte, a adoção deste percurso metodológico pode estimular a concepção de um saber para o turismo sob o viés multi, inter e transdisciplinar.

Considerado este contexto a pesquisa foi construída obedecendo as seguintes etapas e/ou momentos: Seleção, sistematização e leituras de produções bibliográficas sobre *dark tourism*; Confirmação e atualização dos autores e bibliografias através das Bases de Dados internacionais: Science Direct, Taylor e Francis; Em seguida a estas etapas, iniciamos a construção dos critérios de análise dos dados coletados. Essa etapa envolveu a leitura, transcrição das informações dos artigos científicos e da atualização realizada nas bases de dados.

---

<sup>2</sup> *Bodyworlds: The Anatomical Exhibition of Real Human Bodies*. Acessível em <http://www.bodyworlds.com/index.html>.

## Dark tourism: contexto histórico

Peregrinações a lugares associados à morte ocorreram desde que as pessoas pudessem viajar. Em outras palavras, sempre foi uma forma identificável de turismo, embora os contextos socioculturais nos quais as viagens relacionadas à morte obviamente tenham mudado ao longo dos tempos (STONE, 2012). Seaton (2010) argumenta que o *dark tourism* era uma viagem tradicional que evoluiu através de profundas mudanças na história da cultura europeia, influenciada pelo cristianismo, o antiquarismo e o romantismo. No entanto, como a participação geral no turismo tem crescido, particularmente se propagando desde meados do século XX, também a demanda e a oferta *dark tourism* (SHARPLEY, 2009). Por exemplo, lugares associados aos mortos de guerra provavelmente constituem a maior categoria individual de atrações turísticas do mundo (SMITH, 1998).

De acordo com Seaton (1996), o *dark tourism* remonta à Idade Média, mas sua popularidade se intensificou no final do século XVIII e início do século XIX, com visitas a locais como o campo de batalha de Waterloo (SEATON, 1999). Stone (2005) vê que o *dark tourism* é um conceito antigo em um novo mundo. Jogos gladiatórios romanos, peregrinação à Terra Santa para ver o local da crucificação de Cristo e execuções públicas medievais foram identificados como os primeiros tipos de turismo relacionados à morte (STONE e SHARPLEY, 2008). Da mesma forma, visitas a campos de batalha, cemitérios, mausoléus, museus, antigas casas de celebridades mortas e locais de morte em massa também representam o dark tourism.

O termo *dark tourism* foi citado pela primeira vez no artigo intitulado *JFK and Dark Tourism: a fascination with assassination*, dos autores Foley e Lennon (1996). Nesse trabalho, foram analisadas evidências do *dark tourism* e a fascinação da mídia com a morte do ex-presidente norte americano John F. Kennedy (JFK). Porém, apesar de ser o primeiro a citar o termo *dark tourism*, não foi o primeiro a concentrar-se na relação turismo e morte. Os locais associados a guerras e atrocidades há muito tempo são considerados dentro de um contexto mais amplo de turismo de patrimônio, particularmente de uma perspectiva interpretativa como é o caso do trabalho de Tunbridge e Ashworth (1996), intitulado “herança (patrimônio) dissonante” que desenvolve uma importante estrutura conceitual para o gerenciamento de tais lugares. Seguindo essa linha, vários autores tentaram rotular a atividade turística relacionada com o macabro, como pode-se observar na Tabela 1.

AUTOR	ANO	CONCEITO
Rojek	1993	Apresentou o conceito de destinos escuros com o conceito de "Block Spot" ou "os desenvolvimentos turísticos de locais graves e locais em que celebridades ou grande número de pessoas tiveram uma morte súbita e violenta".
Dann	1994	Concentra-se predominantemente em dimensões tipológicas históricas e contemporâneas do que eles chamam de " <i>thanatourism</i> ", " <i>milking the macabre</i> " ou "o lado escuro do turismo"

Seaton	1996	Discute que o <i>dark tourism</i> tem uma longa história, emergindo do que ele se refere como um turismo acrobático que remonta à Idade Média, mas que se intensificou durante o final do século XVIII e início do século XX com visitas, por exemplo, ao campo de batalha de Waterloo. Ele argumenta que o <i>dark tourism</i> é a dimensão de viagem de <i>thanatopsis</i> , que define o viajar para um local total ou parcialmente motivado pelo desejo de encontros reais ou simbólicos com a morte, particularmente, mas não exclusivamente morte violenta
Bloom	2000	Trata-se do turismo mórbido, como, por um lado, o turismo que se concentra em morte súbita e que atrai rapidamente um grande número de pessoas e, por outro lado, um turismo relacionado à morbidade artificial voltado para a atração.
Tarlow	2005	Identifica o <i>dark tourism</i> como visitas a lugares onde ocorreram tragédias ou mortes historicamente dignas de nota e que continuam a impactar nossas vidas.

**Tabela 1:** Conceitos associados ao *dark tourism*. **Fonte:** Adaptado de Stone (2006, 2008).

## Segmentos

Como pode-se observar todas essas definições levam a morte como centro do conceito. Porém o setor do turismo tem se apropriado dessa tipologia e ofertados novos “produtos”, ou seja, construindo (propositalmente) produtos ou serviços para recriar eventos sombrios/macabros. Por esse motivo, Stone (2006), em seu estudo, categorizou sete tipos diferentes de segmentos relacionadas ao *dark tourism*.

**Dark Fun Factories (Fábricas de diversão macabra):** Stone (2006) cita que esse segmento alude a lugares com atrações e passeios que predominantemente têm foco de entretenimento e ética comercial, em que apresentam mortes reais ou fictícias e eventos macabros. São produtos feitos com alta tecnologia e infraestrutura voltados para os que buscam esse tipo de experiência real macabra.

No aspecto sombrio do conceito, Stone (2006) alega que possa ser o menos autêntico e como exemplo cita o Drácula Park, na Romênia, que gira em torno da vida real de “Vlad, o empalador”, um conde da Transilvânia do século XV que, supostamente, torturava seus prisioneiros, empalando-os em espetos e depois deixando-os para morrer. Outro exemplo foi o trem fantasma do Beto Carrero no Brasil, onde o consumidor se sentava em um trem e tinha como objetivo ser assustado com atrações macabras que simulavam assassinatos, encontros com os mortos ou a própria vivência de um acidente.

**Dark Exhibitions (exibições):** Stone (2006) cita que exposições *dark* se referem àquelas exibições e lugares que essencialmente misturam o design do produto para refletir a educação e as oportunidades potenciais de aprendizado. O que diferencia essa categoria ao *Dark Fun Factories* é o fato de que ela traz uma mensagem frequentemente comemorativa, educativa e reflexiva, sendo assim esses produtos são reconhecidos como “sérios” e possuem uma ambientação menos iluminada ou *dark* que o anterior. No entanto, apesar de esses tipos de produtos possuírem uma ética de conservação, eles abrangem um grau de infraestrutura de turismo e algum foco comercial.

Os museus que exibem a morte e o sofrimento associado com um foco educativo podem ser classificados como exposições *dark*. O autor traz como exemplo o Museu de História Americana Smithsonian, onde foi construído uma exposição intitulada “11 de setembro: Testemunho da história”, que exhibe imagens e artefatos dos ataques terroristas. Correlacionando a esse exemplo, corroboro com essa visão ao usar o exemplo do Museu da Guerra, em Ho Chi Minh, no Vietnã. Essa exibição, em sua parte externa contempla inúmeros veículos utilizados durante a guerra. Ao entrar no museu, o visitante é introduzido a uma sala que com relatos da guerra que vão se intensificando (teor do conteúdo) no decorrer da visita. Em seguida, em uma sala branca, tem exposição de fotografias e vídeos de corpos que foram destruídos por bombas, causando perplexidade nos visitantes. Na mesma sala, porém em um outro espaço, pode-se contemplar uma ampla coleção de armas e mísseis utilizados pelos americanos durante a guerra. Percebi que no geral, o visitante chega com a sensação de visitar um museu comum, porém ao finalizar a visita, saem com um semblante reflexivo, aterrorizado ao ponto de saírem chorando do local. O museu tem como objetivo, utilizando esses meios para ensinar mais sobre a guerra e alertar o que uma guerra pode causar.

**Dark Dungeons (masmorras):** Referem-se a lugares e atrações que apresentam códigos penais e de justiça para o consumidor atual e giram em torno de (antigas) prisões e tribunais. Para o autor, esses tipos de produtos têm essencialmente uma combinação de entretenimento e educação como um foco de mercadoria principal, possuem um grau relativamente alto de comercialismo e infraestrutura de turismo e ocupam lugares que originalmente não eram propícios ao turismo sombrio.

Na escala de tons de escuridão, o autor classifica essa categoria como centro do espectro do *dark tourism*, sendo um mix de mistura entre tons claros e escuro. A questão educacional/aprendizado estaria relacionada mais aos tons claros. Já o local, ou seja, masmorras, prisões, estaria relacionado a parte mais escura do espectro. Ele traz como exemplo a Galeria de Justiça, com sede em Nottingham, no Reino Unido. Esse lugar se promove como “o único lugar onde você pode ser preso, condenado e executado”. Foi criado a partir de prédios originalmente usados como prisões e tribunais da década de 1780 até a década de 1980.

Corroboro com autor trazendo um exemplo que vivenciei em 2015 na África do Sul, mais especificamente na Robben Island, que fica acerca de Cape Town. Para a ir a ilha é necessário previamente agendar um passeio, pois depende de um barco, sendo as 13 horas o último horário possível de saída. Após pegar o catamarã e experimentar um mix de calor e frio e apreciar baleias na baía, avistamos a ilha. Na chegada existe duas opções, a visita guiada ou por conta própria até o presídio. Esta ilha, descoberta em 1488, possui 5,4 km de comprimento e 2,5km de largura e está situada a 11km de Cape Town. Segundo os guias locais, ela era utilizada para abrigar leprosos. Anos depois, ela foi transformada em presídio de segurança máxima durante o regime do Apartheid. Durante a visita, é possível conhecer o canil (onde eram treinados) igreja, escola e um pequeno vilarejo com diversas lojas. Em seguida conheci a pedreira onde os presos costumavam trabalhar e articular estratégias a favor dos direitos humanos (mesmo sob vigilância). Também foi possível conhecer um ex-presidiário e escutar seu relato. O guia local me apresentou as camas que foram colocadas após uma visita da ONU ao local. Em um local determinado para os presos colocarem seus objetos pessoais, acima, tem uma caixa onde os policiais escutavam as conversas dos presos. No local onde era possível tomar o banho de sol, pude observar algumas flores, que segundo o

guia, foram plantadas por Nelson Mandela. O ex-presidente da África do sul, ficou preso por 18 anos na Ala B (reservada a líderes políticos). Foi nessa ala, que ele rascunhou seu primeiro livro, conhecido por “longa Caminhada até a liberdade”. O local está bem preservado desde sua saída.

**Dark Resting Places (lugar de descanso):** Concentra-se no cemitério ou nos marcadores de sepulturas como produtos potenciais para o *dark tourism* (SEATON, 2002). A sociedade contemporânea está agindo como uma ferramenta de regeneração urbana romantizada, se não antes macabra. Com uma infraestrutura cada vez maior sendo construída em torno desses locais de descanso, principalmente através de grupos de associações, o uso da internet e tours guiados, o cemitério está rapidamente se tornando um lugar onde os vivos são 'encantados' pelos mortos e, portanto, podem ser plotados dentro do centro do "espectro do *dark tourism*", com elementos escuros e claros.

Stone (2006) alega que de fato a promoção dessa categoria se deve mais à conservação da arquitetura e esculturas através da manutenção de lápides, túmulos e mausoléus. Como exemplo ele traz o mais famoso cemitério do mundo, o Père-Lachaise em Paris, que atrai mais de dois milhões de turistas por ano. Além de ser um local para respeitar e comemorar os entes queridos que perdemos, também tem sido usado para se estudar a natureza e a história local. Hoje percebe-se que cada vez mais o turismo está se apropriando desses lugares e começando a adotar uma ética mais comercial baseada em entretenimento transformando cemitérios em fábrica de diversão *dark*, exemplo disso são as visitas noturnas guiadas. Outro exemplo é o cemitério do Imigrante, em Joinville (SC), que tem atraído turistas. Fizemos uma pesquisa utilizando no site TripAdvisor. Coletamos todos os comentários e por meio de uma análise interpretativa buscamos identificar fatores que levam a visita ao Cemitério do Imigrante em Joinville (SC). Descobrimos que um dos principais motivos da visita do turista a esse cemitério estava relacionado a busca de conhecimento sobre seus antepassados. Os visitantes buscavam entender mais sobre suas raízes de origem germânica e ao mesmo tempo estar próximo dos “desbravadores” (LEOTI et al., 2019).

**Dark Shrines (santuários):** Os santuários *dark* são aqueles locais que “comercializam” o ato de recordar e respeitar os recém-falecidos. Por isso, são frequentemente construídos, formal ou informalmente, muito próximos do local da morte e dentro de um período muito curto da ocorrência da morte (STONE, 2006). O Cemitério pode ser considerado uma manifestação da cultura popular, que tem a capacidade de expor elementos de um sistema de pensamento e expressão das diversas épocas (PEREIRA e LIMBERGER, 2020). Stone (2006) sugere que podem ir para o lado mais *dark* do "espectro do *dark tourism*". Além disso, esses tipos de eventos dominam a agenda da mídia por períodos relativamente curtos de tempo, portanto, atribuindo um nível mais alto de consciência política e influência a um local específico durante o "período da mídia".

A maioria desses Santuários não foram construídos propositadamente para o turismo, portanto muitos deles possuem pouca infraestrutura devido à sua natureza temporal. Como exemplo, Stone (2006) traz o Santuário construído ao redor do Palácio de Kensington, onde Diana, princesa de Gales, faleceu em 1997. O local se tornou um ponto de visita para milhões de pessoas. Logo depois esse santuário foi desmontado e reconstruído em outro lugar, em Althorp House, onde foi o enterro de Diana. Curiosamente, o negócio está indo bem com a infraestrutura evoluindo com exposições premiadas que ilustram a morte de Diana e homenagens

subsequentes.

Sobre essa temática, fizemos uma pesquisa, sobre o memorial do surfista, em Barra Velha (SC). Por meio de uma revisão bibliográfica integrativa, buscamos relacionar o *dark tourism* com o conceito de lugar de memória de Nora (1981). Para isso, visitamos o local, coletamos imagens em mídias sociais e entrevistamos a artista plástica que fez a estátua. A estátua foi idealizada com o intuito de homenagear Ivan Roberto Marquardt, surfista, que sofreu um acidente automobilístico em 1985. Os resultados assinalaram que o Monumento ao Surf foi arquitetado como memorial, e enquanto lugar de memória, promove publicações que remetem a morte e ao luto, característica primordial do *dark tourism*. Porém foi ressignificado pelos turistas. A aparente invisibilidade é causada pela manutenção da memória do jovem surfista associada às características naturais e turísticas da Praia do Sol, que ao se distanciar da dor, produz uma celebração a vida. Além de rememorar a vida, a estátua de localização privilegiada (frente ao mar) também foi interpretada como culto ao corpo e à saúde, celebrações de casamento e laços familiares (BORBOREMA e PEREIRA, 2020).

**Dark Conflict Sites (campos de batalhas):** Essa categoria gira em torno de guerra e campos de batalha e sua mercantilização como potenciais produtos turísticos. Stone (2006) alega que essa categoria, de fato, tem cunho centrado na história e originalmente não tem propósito no contexto do *dark tourism*.

O debate, segundo Stone (2006), é muitas vezes controverso sobre a discórdia entre memorial, comemoração e a natureza da interpretação em *Dark Conflict Sites*. Porém, locais de conflitos estão se tornando cada vez mais comercializados e, como resultado, têm uma infraestrutura turística crescente. Como exemplo o autor trouxe a batalha de Guadalcanal, nas Ilhas Salomão, travada na Segunda Guerra Mundial. Ele sugere que, junto às praias paradisíacas, muitas das ilhas e mares ainda estão cheias de detritos de guerra e o governo, assim como os empresários, perceberam o potencial turístico e começaram a explorar.

Voltando ao Vietnã, contribuo com a experiência que tive na cidade de Cu Chi. Localizada a 40 quilômetros de Ho Chi Minh, esta cidade, que foi completamente destruída, ficou conhecida no turismo como a cidade que tem os túneis utilizados pelos vietcong como estratégia de sobrevivência da guerra. O roteiro mais comum parte de Ho Chi Minh. É inevitável, mesmo que dentro de um veículo, não ficar impactado com o percurso, já que saímos de uma cidade metropolitana e se deparamos com incontáveis cemitérios ou lápides nos jardins das casas, durante todo o percurso. Após essa trajetória, chegamos aos túneis. Hoje, esses túneis estão abertos à visita através da comercialização de ingressos. Inicialmente considerei a experiência divertida pois tivemos a “oportunidade” de vivenciar o terror de um conflito armado, mas ao final da experiência vem a reflexão sobre o ocorrido. É inevitável não ter empatia com os que tiveram que passar por esse ato abominável. Ao adentrar nos túneis, eu, com 1,84m de altura, mal consegui me mexer. Os túneis são bem estreitos e baixos propositalmente, pois dificultava a vida dos americanos. Os túneis funcionavam quase que como uma cidade. Tinha cozinha, escola, hospitais e até local para fabricação de arma. Em um segundo momento da experiência, no mesmo local, é disponibilizado rifles para atirar em alvos. Nesse local, percebi um acúmulo de turistas americanos brincando de tiro ao alvo. Particularmente, sou um tanto desrespeitoso com os que ali lutaram. Esse tipo de atração necessita de mais estudos (de preferência com os residentes) e reflexões sobre a utilização desses espaços como “parque de diversão de turista”.

**Dark Camps of Genocide (campos de genocídios):** Esta última categoria representa a mais escura na escala de tons *dark*. Esses lugares não são muito comuns, mas existem em países como Ruanda, Camboja e Kosovo. A visita aos Dark Camps of Genocide são fornece uma experiência emocional, já que proporciona visitar as “mansões dos mortos”, analogia a uma grande casa com inúmeros moradores (KEIL, 2005).

Stone (2006) explica que, com um design de produto girando em torno de educação e comemoração e, ao contrário de *Dark Exhibitions*, estão localizados no local real do evento da morte. *Dark Camps of Genocide* contam os terríveis contos do sofrimento humano e têm um alto grau de ideologia política ligada a eles. Como exemplo, o autor traz o caso de Auschwitz-Birkenau, onde representa a maior parte das atrocidades cometidas durante o Holocausto. Consequentemente, a maneira pela qual o Holocausto se manifesta em termos de produto, é através do rótulo arrogante e desrespeitoso do "turismo do Holocausto", que muitas vezes domina a agenda mais ampla do *dark tourism* - especialmente dentro da mídia. Corroboro com o autor ao trazer o exemplo que vivenciei ao visitar a Praça da Paz Celestial (Pequim), principal área pública da cidade, cujo ficou marcada pela repressão a um protesto que ocasionou um genocídio (em torno de 800 estudantes assassinados). Nas ruas que rodeiam a praça é facilmente encontrado muitos militares. Essa praça tem uma dualidade em seu significado. De um lado, representa poder, já que é possível encontrar o Mausoléu de Mao Tsé Tung, do outro representa luto pelo massacre. Até hoje a praça é utilizada como formas de protestos ideológicos e comoção por parte daqueles que a visitam.

### Motivações para o consumo do *dark tourism*

Difícilmente palavras como morte, sofrimento e tragédia são as primeiras opções quando pensamos em uma viagem. No entanto, seja pelo impacto da história que determinados lugares rememoram, ou pela beleza arquitetônica das edificações, ou mesmo pelas pessoas ilustres envolvidas em acontecimentos marcantes, elas têm impulsionado um segmento para um nicho específico de turismo e gerado certas indagações para outros não simpatizantes.

O segmento do *dark tourism* está correlacionado ao ato de visitar espaços e atrativos cujo foco principal é a morte, aspecto este descrito por Beech (2000), que leva alguns turistas a classificarem este nicho turístico como macabro. No entanto, se este segmento turístico pode causar estranheza a muitas pessoas, Stone e Sharpley (2008) apontam que esta modalidade de turismo vem ganhando adeptos e se popularizando desde o final do século XX.

Viajar para esses locais associados geralmente, mas não necessariamente à morte, tem sido referido como *dark tourism* (FOLEY e LENNON, 1996; LENNON e FOLEY, 2000), sobrenatural (DUNKLEY, MORGAN e WESTWOOD, 2011; SHARPLEY, 2009) ou macabro (BEECH, 2000). Os seres humanos foram propositalmente atraídos para atrações, locais e eventos ligados à morte e desastre (SHARPLEY, 2009; STONE, 2005; STONE e SHARPLEY, 2008), por exemplo, lugares de assassinato (FOLEY e LENNON, 1996), campos de concentração (PODOSHEN e HUNT, 2011) e lugares de terrorismo (STURKEN, 2007).

Nos últimos anos, tem havido uma quantidade significativa de pesquisas relacionadas a locais de *dark tourism*, no entanto, pouco estudo se concentra em motivações turísticas e elementos temáticos que tentam explicar a visita e até mesmo a revisita (PODOSHEN e HUNT, 2011; TARLOW, 2005; WIGHT, 2006).

Diversos estudos têm repetidos pedidos de pesquisas para compreender melhor quais fatores motivam esse tipo de turismo (BIRAN, PORIA e OREN, 2011; SEATON e LENNON, 2004; STONE, 2005, 2006; STONE e SHARPLEY, 2008).

Os estudos realizados por Stone (2005) e Tarlow (2005) verificaram que a dinâmica de consumo desta atividade está relacionada a aspectos socioculturais, emocionais e psicológicos. Esses elementos se expressam muitas vezes na dualidade de conceitos antagônicos, divergentes e contraditórios.

Essa dualidade pode ser encontrada no estudo de Stone e Sharpley (2008) que identificam morte/vida. Podemos citar a ida ao cemitério da Recoleta, na Argentina. A motivação maior foi de estar perto de pessoas que tiveram uma representatividade importante como foi o caso da Evita Perón. A sensação de estar ao lado dos restos mortais dela não é uma sensação ruim, muito menos macabra, como citou Beech (2000), e sim celebrar a vida. Outra dualidade foi citada por Buda (2015), o medo/diversão, como citamos acima o trem fantasma do parque Beto Carrero. A ideia central é se divertir tendo o medo como fator maior na experiência, causando até um sentimento de frustração para aqueles que não o tiveram. Winter (2011) também traz uma dualidade em sua pesquisa, que se trata em esquecer/lembrar. A ideia de ir visitar o museu da guerra do Vietnã está exatamente nessa dualidade. Ele está lá para não deixar as pessoas esquecerem e lembrar, através de fotos marcantes e até mesmo chocantes o quanto a humanidade pode ser cruel. Além dessas, outras dualidades foram encontradas por Qian (2009), escapar/enfrentar, e Stone e Sharpley (2013), prática de lazer/cultura desviante.

Como citado nos exemplos acima, Stone (2009) conclui que o termo “*dark tourism*” implica um foco na morte e nos mortos. Portanto, desenvolver uma compreensão do *dark tourism* do ponto de vista turístico pode realmente nos dizer mais sobre os vivos. Stone (2006) afirma que lugares associados à morte, desastres, guerra e atrocidades, estão se tornando cada vez mais procurados pelos turistas contemporâneo e resultando, gradativamente, viagens espirituais para o turista que deseja contemplar a morte real e/ou recriar experiências relacionadas a ela.

Embora a maioria dos estudos do *dark tourism* tenha sido focado no lado da oferta e em sua gestão e interpretação, alguns trabalhos já nos trazem uma direção sobre a motivação para a visita desses lugares. Seaton (1996) postula que um interesse na morte é geral, não específico da pessoa. Isto significa que há potencialmente uma grande variedade de manifestações relacionadas ao consumo ao *dark tourism*.

Alguns estudiosos examinaram ou teorizaram sobre as motivações no *dark tourism*. Rojek (1997) acredita que a busca de sensações pode levar os turistas a locais de desastre. Cole (1999) sugere que o voyeurismo pode atuar como um motivador. Segundo Birna, Buda e McIntosh (2013), o voyeurismo é entendido como o impulso de olhar para o proibido. Na psicanálise, o voyeurismo é entendido juntamente com sua contraparte – exibicionismo – como sendo os aspectos ativos e passivos da pulsão de olhar ou escopofilia (FREUD, 1938, 1984; LACAN, 1977). O comportamento voyeurístico explica um impulso ligado ao desejo de domínio e ao desejo de saber. Sharpley (2009) acredita que a *schadenfreude* (alegria pelo mal; exultação com o infortúnio do outro) desperta o interesse do turismo sombrio e compara esses turistas a pessoas que olham a tragédia dos outros.

Os consumidores do *dark tourism* são muitas vezes motivados pela busca de uma nova experiência ou uma aventura para adquirir conhecimento e entender

algo que não era conhecido antes (STONE e SHARPLEY, 2009). Muitas das minhas motivações pessoais em visitar tais lugares iniciaram na própria escola tendo a história como fator principal. Ir até o local e ter a aproximação entre o conhecimento com o acontecido pode trazer um novo olhar e uma experiência “intelectual” profunda. Moscardo e Ballantyne (2008) observam que a interpretação é um componente-chave da experiência turística nas atrações. Stone e Sharpley (2009) afirmam que essa interpretação é responsável pela navegação do turista entre lugar, itens e história – o patrimônio visitado, e o significado relacionado inscrito no turista. Stone e Sharpley (2009) e Frew (2012) notam que esta interpretação é vital para a experiência, pois, sem ela, esses destinos existem em grande parte como espaço vazio sem contexto.

Além disso, como Sharpley (2009) menciona, Muzaini, Teo e Yeoh (2007) apresentam a ideia de que o turismo sombrio favorece o visual e o experimental. Isso está de acordo com a afirmação de Stone e Sharpley (2009) de que o *dark tourism* é um processo mais complexo, que é aumentado pela espontaneidade da sensação e impulsionado pelo interesse na morte e/ou desastre como a razão dominante para se engajar na atividade turística. Em termos de diferenciação de técnicas de interpretação, Stone e Sharpley (2009) mencionam que os lugares de *dark tourism* fornecem a capacidade de “escrever ou reescrever a história das vidas e mortes das pessoas, ou fornecer interpretações (políticas) particulares de eventos passados” (STONE e SHARPLEY, 2009: 8).

Sendo assim, ao visitar os locais de caráter *dark*, podemos ter inúmeras interpretações e essas podem ser influenciadas pelo contexto em que estamos vivendo, como citado acima, por exemplo, se nosso atual momento está conturbado devido a atitudes políticas relacionadas a uma ideologia contraditória a nossa ou ao um regime totalitário negacionista, a interpretação de um local, como por exemplo o holocausto em Auschwitz pode ter um outro significado. As emoções desempenham um papel primordial nesse processo (UZZELL, 1998; UZZELL e BALLANTYNE, 1998), mas também as conveniências políticas e os contextos históricos podem influenciar.

## Considerações finais

Este artigo procurou estabelecer um debate inicial sobre as questões relativas à motivação no *dark tourism*, integrando os conceitos encontrados na literatura e experiências pessoais em lugares caracterizados para esse segmento de turismo.

O confronto das experiências pessoais com a revisão da bibliografia permitiu alcançar o objetivo da pesquisa e apontar os seguintes resultados. De uma forma geral, a literatura demonstra que os turistas têm como motivação o voyeurismo e a intenção de adquirir conhecimento e entender algo que não era conhecido. A capacidade de interpretação pessoal com o local de visita tem papel vital para a experiência. A experiência pessoal em lugares que são considerados do segmento de *dark tourism*, vai ao encontro da ideia do voyeurismo como fator motivacional. O olhar que faz lembrar um acontecimento que terminou de forma trágica causa curiosidade e intenção de visita.

Apesar de ter avançado no debate sobre a motivação em lugares de *dark tourism* percebo que cabem mais pesquisas para entender as motivações que levam um turista a visitar um local que remete ou exalta a morte, a dor e o luto. Embora a literatura apresentada sobre o *dark tourism* tenha características educacionais, políticas e de voyeurismo, os resultados que encontrei enquanto pesquisador es-

tão relacionados a reunião de outros elementos induz ao distanciamento do aspecto de morbidez e aproxima do que considera ser uma exaltação e celebração à vida. Nesse sentido, é possível que a motivação para visitar lugares de *dark tourism* vão além dos citados e possam incluir comportamentos, práticas desportivas, comemorações e até mesmo momentos de lazer.

Ressalta-se que apesar de ser criticado por determinados grupos (LIGHT, 2017), o desenvolvimento do *dark tourism* pode estar contribuindo para o desenvolvimento de comunidades ao redor desses lugares. Dessa forma, cabe o desenvolvimento de estratégias turísticas para motivar o turista a “consumir” esse tipo de turismo. Essa revisão integrativa pode auxiliar nesse aspecto já que traz a revisão da literatura e experiências de um viajante profissional.

A pesquisa também destacou uma série de importantes questões contextuais relacionadas ao tema do *dark tourism* e as motivações para a visita. Por fim, vale mencionar que a pesquisa apresentou limitações do ponto de vista metodológico, ao se concentrar apenas na análise de um pesquisador em turismo.

Em termos de pesquisas futuras, recomenda-se que os pesquisadores possam empregar experiências observacionais participativas e entrevistas para coletar dados. Isso fornecerá informações adicionais que tornarão as descobertas mais rigorosas. Além disso, essa abordagem ajudará a traçar implicações mais práticas sobre as motivações para o turismo em lugares caracterizados como *dark tourism*. Também, investigações envolvendo sentimento como a satisfação ou benefícios para o turista na visita a esses lugares têm o potencial de fornecer outros resultados. Estudos futuros também podem investigar como a experiência no *dark tourism* e informar as intenções de visitar. Da mesma forma, os pesquisadores devem explorar como a comunidade onde o local está localizado molda a experiência do turista.

Recebido em 26 de setembro de 2019.

Aceito em 8 de outubro de 2020.

## Referências

- BEECH, J. *The enigma of holocaust sites as tourist attractions – The case of Buchenwald*. *Managing Leisure*, 5 (1): 29-41, 2000.
- BIRAN, A.; PORIA, Y.; OREN, G. Sought experiences at (dark) heritage sites. *Annals of Tourism Research*, 38 (3): 820-841, 2011.
- BIRNA, Avital et al. Dark tourism and voyeurism: tourist arrested for “spying” in Iran. *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, 7 (3): 214-226, 2013.
- BLOM, T. Morbid tourism - a postmodern market niche with an example from Althorp. *Norsk Geografisk Tidsskrift - Norwegian Journal of Geography*, 54 (1): 29-36, 2000.

- BOORSTIN, D. J. (2012). *The image: A guide to pseudo-events in America*. New York: Vintage Books, 2012.
- BUDA, D. M. The death drive in tourism studies. *Annals of Tourism Research*, 50 (1): 39-51, 2015.
- COLE, T. *Selling the Holocaust. From Auschwitz to Schindler: How history is bought, packaged, and sold*. Routledge: New York, 1999.
- DANN, G.M.S. "Tourism: The nostalgia industry of the future". In: THEOBALD, W. (ed.). *Global tourism: The next decade*, Butterworth Heinemann, Oxford: Oxford, 1994. pp. 55-67.
- DUNKLEY, R.; MORGAN, N.; WESTWOOD, S. Visiting the trenches: Exploring meanings and motivations in battlefield tourism. *Tourism Management*, 32 (4): 860-868, 2011.
- FOLEY, M.; LENNON, J. J. JFK and dark tourism: A fascination with assassination. *International Journal of Heritage Studies*, 2 (4): 198-211, 1996.
- FREW, E. A. Interpretation of a sensitive heritage site: The Port Arthur Memorial Garden, Tasmania. *International Journal of Heritage Studies*, 18 (1): 33-48, 2012.
- FREUD, Sigmund. *The basic writings of Sigmund Freud*. New York: Modern Library, 2012.
- FREUD, Sigmund; STRACHEY, James. *On Metapsychology: the theory of psychoanalysis: 'Beyond the pleasure principle', 'The ego and the id' and other works*. London: Penguin, 1984.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- JOLY, D. *The dark tourist: Sightseeing in the World's most unlikely destinations*. London: Simon and Schuster, 2011.
- KANG, E.; SCOTT, N.; LEE, T. J.; BALLANTYNE, R. Benefits of visiting a 'dark tourism' site: The case of the Jeju April 3rd Peace Park, Korea. *Tourism Management*, 33 (2): 257-265, 2012.
- KEIL, C. Sightseeing in the mansions of the dead. *Social & Cultural Geography*, 6 (4): 479-494, 2005.
- LACAN, Jacques. *Écrits: a Selection*. London: Tavistock, 1977.
- LENNON, J. "Dark tourism and sites of crime". BOTTERILL, D.; JONES, T. (eds.). *Tourism and crime: Key themes*. Oxford: Goodfellow Publishers, 2010. pp. 215-228.
- LENNON, J.; FOLEY, M. *Dark tourism: The attraction of death and disaster*. London: Continuum, 2000.
- LEOTI, Alice et al. Cemitério do imigrante de Joinville/SC: um estudo acerca das emoções expressadas no tripadvisor. *TURyDES*, 12 (26), 2019.
- LIGHT, D. Progress in dark tourism and thanatourism research: An uneasy relationship with heritage tourism. *Tourism Management*, 61 (1): 275-301, 2017.
- MACCANNELL, D. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books, 1989.

MOSCARDO, G. Interpretation and Attractions. *Managing Visitor Attractions*, 237-252, 2008.

MOSCARDO, Gianna; BALLANTYNE, Roy. "Interpretation and attractions". In: FYALL, Alan; et al. (eds.). *Managing Visitor Attractions: new directions*. Oxford: Elsevier, 2008. pp. 237-252.

MUZAINI, H.; TEO, P.; YEOH, B. S. Intimations of Postmodernity in Dark Tourism: The Fate of History at Fort Siloso, Singapore. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 5 (1): 28-45, 2007.

PEREIRA, Tércio; LIMBERGER, Pablo Flôres. Turismo cemiterial: um estudo sobre as experiências no cemitério da consolação a partir do Tripadvisor. *Revista Reuna*, 25 (1): 1-19, 2020.

PODOSHEN, J. S., & HUNT, J. M. Equity restoration, the Holocaust and tourism of sacred sites. *Tourism Management*, 32 (6): 1332-1342, 2011.

QIAN, F. "Let the dead be remembered: Interpretation of the Nanjing massacre memorial". In: LOGAN, W.; KEIR, R. (eds.). *Places of pain and shame: dealing with "difficult heritage"*. London: Routledge, 2009. pp. 17-33.

ROJEK, C. *Ways of escape*. Macmillan: Basingstoke, 1993.

ROJEK, C. "Indexing, dragging and the social construction of tourist sites". ROJEK, C.; URRY, J. (eds.). *Touring cultures: Transformations of travel and theory*. London: Routledge, 1997. pp. 52-74.

SEATON, A. Guided by the dark: from thanatopsis to thanatourism. *International Journal of Heritage Studies*, 2 (1): 234-244, 1996.

SEATON, A. War and thanatourism: Waterloo 1815-1914. *Annals of Tourism Research*, 26 (1): 130-158, 1999.

SEATON, A. Thanatourisms Final Frontiers? Visits to Cemeteries, Churchyards and Funerary Sites as Sacred and Secular Pilgrimage. *Tourism Recreation Research*, 27 (2): 73-82, 2002.

SEATON, A. "Thanatourism and its discontents: An appraisal of a decade's work with some future issues and directions". JAMAL, T.; ROBINSON, M. (eds.). *The sage handbook of tourism studies*. London: Sage Publications, 2010. pp. 521-542.

SEATON, A. V.; LENNON, J. J. "Thanatourism in the early 21st century: Moral panics, ulterior motives and ulterior desires". In: SINGH, T. V. (ed.). *New Horizons in Tourism: Strange Experiences and Stranger Practices*. New York: Cabi e-books, 2004. pp. 63-82.

SHARPLEY, R. "Shedding light on dark tourism: an introduction". SHARPLEY, R.; STONE, P. (eds.). *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism*. Bristol: Channel View Publications, 2009. pp. 3-22.

SMITH, V. L. War and tourism. *Annals of Tourism Research*, 25 (1): 202-227, 1998.

SOUZA, M. T.; SILVA, M. D.; CARVALHO, R. Revisão integrativa: o que é e como fazer. *Einstein*, 8 (1): 102-6, 2010.

STONE, P. "Review: Dark tourism – cashing in on tragedy?". Paper presented at the *Tourism Society Seminar Event*, 17 October, London, 2005. available at: [www.dark-tourism.org.uk](http://www.dark-tourism.org.uk) (accessed 2 March 2012).

STONE, P.R. Dark Tourism - an old concept in a new world. *Tourism*, QIV (125): 20, 2005.

STONE, P. R. A dark tourism spectrum: towards a typology of death and macabre related tourist sites, attractions and exhibitions. *Tourism*, 54 (2): 145-160, 2006.

STONE, P. R. "Making absent death present". SHARPLEY, R.; STONE, P. R. (Eds.). *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism.*, Tonawanda: Channel View, 2009. pp. 23-38.

STONE, P. R. Dark tourism and significant other death. *Annals of Tourism Research*, 39 (3): 1565-1587, 2012.

STONE, P.; SHARPLEY, R. Consuming dark tourism: a thanatological perspective. *Annals of Tourism Research*, 35 (1): 574-595, 2008.

STONE, P. R.; SHARPLEY, R. *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism.* Bristol: Channel view, 2009.

STONE, P. R.; SHARPLEY, R. "Deviance, dark tourism and 'dark leisure': Towards a (re)configuration of morality and the taboo in secular society". In: ELKINGTON, S.; GAMMON, S. (eds.). *Contemporary perspectives in leisure: Meanings, motives and lifelong learning.* Abington: Routledge, 2013. pp. 54-64

STURKEN, M. *Tourists of history: Memory, kitsch, and consumerism from Oklahoma City to ground zero.* Durham: Duke University Press, 2007.

TARLOW, P. "Dark tourism: The appealing 'dark' side of tourism and more". In: NOVELLI, Marina (ed.). *Niche Tourism.* Oxford: Elsevier, 2005. pp. 47-58.

TUNBRIDGE, J. E.; ASHWORTH, G. J. *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict.* Chichester: Wiley, 1996.

UZZELL, D. "Interpreting our heritage: a theoretical interpretation". UZZELL, D.; BALLANTYNE, R. (eds.). *Contemporary issues in heritage and environmental interpretation.* London: The Stationary Office, 1998. pp. 11-25.

UZZELL, D.; BALLANTYNE, R. "Heritage that hurts: interpretation in a post-modern world". In: UZZELL, D.; BALLANTYNE, R. (eds.). *Contemporary issues in heritage and environmental interpretation.* London: The Stationary Office, 1998. pp. 152-171.

WIGHT, A. C. Philosophical and methodological praxes in dark tourism: Controversy, contention and the evolving paradigm. *Journal of Vacation Marketing*, 12 (2): 119-129, 2006.

WINTER, C. Battlefield visitor motivations: Explorations in the Great War Town of Ieper, Belgium. *International Journal of Tourism Research*, 13 (2); 164-176, 2011.

# Determinação social do processo saúde-adoecimento mental de trabalhadores rurais no Brasil

*Maelison Silva Neves*<sup>1</sup>  
*Wanderlei Antônio Pignatti*<sup>2</sup>  
*Marta Gislene Pignatti*<sup>3</sup>  
*Marcia Leopoldina Montanari Corrêa*<sup>4</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Pesquisas sobre saúde mental de trabalhadores rurais no Brasil são relevantes pela expressividade do setor agropecuário na economia nacional. Supõe-se que os impactos do agronegócio sobre o meio ambiente, o processo de trabalho e modos de vida no meio rural têm repercussões sobre as condições de saúde mental. Assim, discute-se a determinação social da saúde mental de trabalhadores rurais brasileiros, a partir de revisão narrativa da literatura. Os resultados indicaram ocorrência frequente de sofrimento psicológico, transtornos mentais comuns, acometendo principalmente mulheres e trabalhadores temporários e maior prevalência de suicídio em contextos rurais. Conclui-se que as pesquisas indicam a relação da intoxicação por agrotóxicos com o surgimento de agravos à saúde mental dos trabalhadores rurais cujo sofrimento é intensificado pela precariedade das condições de vida, trabalho, ausência de políticas públicas e violência no campo e contra as mulheres.

**Palavras-chave:** transtornos mentais; trabalho rural; agronegócio.

<sup>1</sup> Psicólogo, mestre em Educação (Unemat, 2014), doutorando do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da UFMT. Professor Assistente do Departamento de Psicologia (UFMT).

<sup>2</sup> Médico, mestre em Saúde e Ambiente (UFMT) e doutor em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz. Professor titular aposentado do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT.

<sup>3</sup> Graduada em Ecologia pela (Unesp), mestre e doutora em Saúde Coletiva (Unicamp). Professora titular aposentada do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT.

<sup>4</sup> Nutricionista, mestre em Saúde Coletiva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Docente do Instituto de Saúde Coletiva (UFMT).

## Social determination of the mental health-disease process of rural workers in Brazil

**Abstract:** Research on the mental health of rural workers in Brazil is relevant for the expressiveness of the agricultural sector in the national economy. It is assumed that the impacts of agribusiness on the environment, the work process and ways of life in rural areas have repercussions on the mental health conditions. Thus, the social determination of the mental health of Brazilian rural workers is discussed, based on a narrative review of the literature. The results indicated a frequent occurrence of psychological suffering, common mental disorders, affecting mainly women and temporary workers and a higher prevalence of suicide in rural contexts. It is concluded that the researches indicate the relationship between pesticide poisoning and the appearance of aggravations to the mental health of rural workers whose suffering is intensified by the precarious conditions of life, work, absence of public policies and violence in the countryside and against women.

**Keywords:** mental disorders; rural work; agribusiness.

## Determinación social del proceso salud-enfermedad mental de trabajadores rurales brasileños

**Resumen:** La investigación sobre la salud mental de los trabajadores rurales en Brasil es relevante para la expresividad del sector agrícola en la economía nacional. Se supone que los impactos de los agronegocios en el medio ambiente, el proceso de trabajo y los modos de vivir en las zonas rurales tienen repercusiones en las condiciones de salud mental. Así, se discute la determinación social de la salud mental de los trabajadores rurales brasileños, basada en una revisión narrativa de la literatura. Los resultados indicaron una ocurrencia frecuente de sufrimiento psicológico difuso, trastornos mentales comunes, que afectan principalmente a mujeres y trabajadores temporales y una mayor prevalencia de suicidio en contextos rurales. Se concluye que las investigaciones indican la relación entre el envenenamiento por pesticidas y la aparición de agravaciones en la salud mental de los trabajadores rurales cuyo sufrimiento se intensifica por las precarias condiciones de vida, trabajo, ausencia de políticas públicas y violencia en el campo y contra las mujeres.

**Palabras clave:** trastornos mentales; trabajo rural; agronegocios.

As relações entre saúde mental e trabalho têm sido bastante discutidas na literatura científica, em múltiplas abordagens. No setor agropecuário, os estudos que abordam o adoecimento mental dos trabalhadores investigam a relação entre sintomas, psicopatologias e seus determinantes sociais. Os resultados dessas investigações indicam a urgência de as políticas públicas voltadas para saúde, trabalho, ambiente e assistência social levarem em consideração tais determinantes como forma de reduzir os indicadores de adoecimento psíquico, sobretudo as altas taxas de suicídio (CASTRO, 2013; CASTEL, 2007; ARAÚJO, GREGGIO, PINHEIRO, 2013).

Assim, este ensaio pretende discutir a determinação<sup>5</sup> social do processo saúde/adoecimento mental de trabalhadores rurais brasileiros, identificando os principais processos críticos<sup>6</sup> relacionados ao adoecimento. Busca-se responder à questão: que elementos permitem sustentar que o adoecimento psíquico, visto tradicionalmente como resultante de idiosincrasias das histórias individuais, é expressão de processos sociais estruturados conforme os modos de produção e reprodução social nas formas históricas das sociedades?

## Metodologia

Para discutir a determinação social da saúde mental de trabalhadores rurais brasileiros, a partir da caracterização dos principais processos críticos, foi realizada uma *revisão narrativa de literatura* (RHOTER, 2007). A busca bibliográfica foi feita nas bases do MEDLINE, Scopus, Literatura de Ciências da Saúde da América Latina e Caribe, Biblioteca Virtual da Saúde e Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Foram utilizados os descritores “*farm workers*”, “*rural workers*”, “*mental health*” e “*mental disorders*”), tornando elegíveis estudos publicados entre 2007 e 2017, que descrevessem agravos à saúde mental de trabalhadores rurais e fatores relacionados, sendo excluídos artigos de revisão ou que não permitissem distinguir o tipo de atividade produtiva e/ou categoria profissional. Após triagem com aplicação dos critérios de inclusão/exclusão, totalizou-se 36 trabalhos selecionados.

A apresentação dos resultados e discussão se divide em três seções: inicialmente, apresentamos uma caracterização das pesquisas e os principais resultados relacionados ao adoecimento psicológico dos trabalhadores rurais. Nas seções seguintes, esses resultados são discutidos a partir das relações dialéticas entre os processos globais de estruturação da sociabilidade capitalista, os processos particulares dos modos de vida e suas expressões singulares de adoecimento, finalizando com considerações que apontam uma síntese das conclusões e indicações para futuras pesquisas.

<sup>5</sup> Na Saúde Coletiva, há uma diferença entre os conceitos de determinantes sociais da saúde e determinação social da saúde, sendo a primeira de um viés socialdemocrata e a segunda baseada em uma perspectiva anticapitalista e marxista.

<sup>6</sup> Segundo Breilh (2015: 535-536): “trabalhamos processos[críticos] que combinam a estrutura, os modos de vida dos grupos e as condições individuais de vida, e também os efeitos finais nas pessoas, mas articulando sempre as três dimensões [geral, particular, singular], compreendendo que essa unidade em movimento é a realizada, sem atomizá-la, mas mostrando os vínculos”.

## Adoecimento psicológico de trabalhadores rurais brasileiros

Abordar o sofrimento/adoecimento psicológico é falar da experiência de outras pessoas com o mundo físico e social mediada pela corporalidade e pela linguagem. Em geral, as descrições das pesquisas sobre sofrimento psíquico baseiam-se nos relatos sobre sentimentos, emoções, visões de si, do mundo, banhados por representações do passado, presente e expectativas em relação ao futuro. Ao ficarem presas a essa descrição fenomênica dos sentidos pessoais, tais pesquisas podem ser induzidas a explicar tais estados como produções individuais do funcionamento psíquico, mesmo considerando o pano de fundo do mundo social.

Em contraposição, numa perspectiva materialista histórico-dialética, o adoecimento mental é visto numa perspectiva complexa em que os eventos individuais (história de vida, pré-disposição genética, idiossincrasias) são determinados dialeticamente pelo lugar social ocupado por esse indivíduo nas relações de produção e reprodução social da vida humana. Ou seja, apesar de ser uma experiência subjetiva, o sofrimento psicológico e os transtornos mentais têm determinações econômicas, culturais e políticas que não devem ser ignoradas pelas pesquisas e intervenções na área (BREILH, 2006, 2015).

As pesquisas abrangeram as principais regiões produtoras agropecuárias do país, com exceção da região Norte, envolvendo trabalhadores das culturas agrícolas mais representativas em termos de produtos para exportação e área plantada (PIGNATI et al., 2017): soja, cana-de-açúcar, fumo, entre outros, envolvendo tanto trabalhadores assalariados quanto agricultores familiares. Além desses, foram encontradas pesquisas dos setores de café, feijão, hortifrutigranjeiros e policultura, conforme Quadro 1.

Os principais agravos à saúde mental dos trabalhadores rurais foram estresse físico e psicológico, depressão, ansiedade, transtornos mentais comuns, suicídio e sofrimento social/difuso. Chama atenção a elevada prevalência de transtornos mentais comuns entre os trabalhadores de todos os cultivos, principalmente do fumo e de hortifrutigranjeiros, que ultrapassaram os 50% da amostra (CEZAR-VAZ, BONOW, SILVA, 2015; CEZAR-VAZ et al., 2016), assim como os casos de suicídio (KRAWCZYK et al., 2017; MEYER et al., 2010), sugerindo que a população rural e trabalhadores agrícolas são os sujeitos mais vulneráveis. As mulheres foram identificadas como as mais atingidas pelos Transtornos Mentais Comuns (TMC) e os homens maiores vítimas de suicídio.

Seguindo a hipótese desse artigo, continua-se a discussão expondo o quanto as modificações estruturais no campo brasileiro, impulsionadas pela modernização conservadora, modificaram os modos de vida dos grupos (relações de trabalho e cotidiano) e afetaram as condições de vida dos indivíduos, produzindo vulnerabilidades aos trabalhadores rurais.

**Quadro 1** - Caracterização dos estudos quanto ao tipo de cultivo, estados, categoria de trabalhadores temas e metodologia

Cultivo/ Estados	Estudos <sup>7</sup>	Estudos e Eixos temáticos
<b>Cana</b> (AL, GO, MG, MS, SP)	1. ALMUSSA (2011)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Saúde, trabalho, qualidade de vida, condições de vida e transtornos mentais comuns: 1, 3, 4, 9</li> <li>• Trabalho rural, migrações e saúde: 2, 7</li> <li>• Trabalho rural no período de safra, estresse e saúde: 8</li> <li>• Reestruturação produtiva no setor rural e saúde mental: 5</li> <li>• Implicações dos acidentes de trabalho para saúde mental: 6</li> </ul>
	2. COSTA (2015)	
	3. DUARTE (2010)	
	4. FAKER (2009)	
	5. FARIA (2012)	
	6. FRANCO-BENATTI (2016)	
	7. GALIANO (2010)	
	8. PRIULI et al. (2014)	
	9. VERÇOSA (2016)	
<b>Grãos</b> PR, SC, RS MG, ES, SP, BA, MT, MS, GO	10. CHRISMAN (2012)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Suicídio entre trabalhadores rurais: 10</li> <li>• Trabalho rural, Qualidade de vida e saúde/adoecimento mental: 11,13, 15</li> <li>• Vivências de bem-estar e mal-estar de trabalhadores na produção agrícola:12</li> <li>• Transtornos mentais e Agrotóxicos: 14</li> </ul>
	11. CONTI et al. (2017)	
	12. GUIMARÃES (2007)	
	13. LIMA (2010)	
	14. MORIN (2016)	
	15. SANTOS (2013)	
<b>Hortifruti-granjeiros</b> MG, RS, SP, RJ, SE	16. ARAÚJO et al. (2013)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Agrotóxicos e saúde/adoecimento mental no contexto rural: 16, 17, 20 e 21</li> <li>• Transtornos de humor, Suicídio e exposição agrotóxicos: 19</li> <li>• Sofrimento Social na suinocultura: 18</li> </ul>
	17. CEZAR-VAZ et al. (2016)	
	18. GIONGO (2013)	
	19. MEYER et al. (2010)	
	20. PAZ DE LIMA (2008)	
	21. PAZ DE LIMA (2014)	
<b>Policultura</b> RN, BA, RS, MT	22. COSTA (2014)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gênero, trabalho e saúde mental: 22, 27</li> <li>• Impacto psicossocial da seca: 23</li> <li>• Agrotóxicos, conflitos no campo e sofrimento social: 24, 25</li> <li>• Processo de trabalho rural e saúde mental: 26</li> <li>• Suicídio e sofrimento social no meio rural: 28</li> </ul>
	23. FAVERO (2012)	
	24. PINHEIRO (2016)	
	25. PISTÓRIO (2017)	
	26. POLETO (2009)	
	27. TONET (2015)	
	28. WERLANG (2013)	
<b>Fumo</b> RS	29. CAMPOS et al. (2016)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Suicídio entre trabalhadores rurais: 33, 28, 36</li> <li>• Condições de vida, Processo de trabalho e saúde: 30, 31, 34, 35</li> <li>• Trabalho, gênero e saúde mental: 32</li> <li>• Exposição a agrotóxicos e transtornos mentais: 29, 34 e 35</li> </ul>
	30. CARGNIN (2013)	
	31. CASTRO (2013)	
	32. CEZAR-VAZ et al. (2015)	
	33. CRUZ (2014)	
	34. FARIA et al. (2014)	
	35. FARIA, FASSA, MEUCCI (2014)	
	36. MOURA (2016)	

<sup>7</sup> As numerações supraescritas nas referências da coluna “Estudos” são para facilitar a localização das mesmas nas colunas seguintes.

## Acumulação capitalista e modernização conservadora no campo como dimensão estruturante do adoecimento mental de trabalhadores rurais

O processo de produção no setor agropecuário brasileiro que caracteriza as últimas décadas sofreu profundas transformações oriundas da reestruturação produtiva, principalmente nos “elementos técnicos e sociais da estrutura agrária, sobretudo na base técnica de produção, nas relações sociais de produção e na estrutura fundiária” (ELIAS, 2015: 26). No âmbito da agricultura, esse processo se expressa pela forma do agronegócio globalizado, no qual a produção agropecuária passa a responder às demandas do mercado internacional e não às necessidades locais, tornando os alimentos em *commodities*, nos quais as regiões produtivas tornam-se apenas regiões do fazer, sem nenhum controle ou soberania sobre o processo produtivo (ELIAS, 2015; MONTANARI CORRÊA, 2019).

Segundo Bühler, Guibert e Oliveira (2016), na América do Sul, esse processo foi intensificado a partir dos anos 2000 pela incorporação de investidores estrangeiros e especulação financeira, expansão rápida das áreas produtivas, aumento de demandas e conflitos por recursos naturais (terra e água), além de intensificação da incorporação de recursos tecnológicos para incrementar o processo produtivo (mecanização, utilização de agrotóxicos e outros produtos químicos, sementes e mudas transgênicas), o que ocasiona profundas mudanças no processo de trabalho, meio ambiente e modos de vida das populações.

Desse modo, as transformações ocorridas no processo produtivo do campo, sob a forma de acumulação dos monopólios internacionais, caracterizam-se por pressões para substituição da agricultura campezina e formas tradicionais de agricultura pela penetração agressiva da agroindústria e seus pacotes tecnológicos de mecanização, uso intensivo de agrotóxicos e sementes transgênicas, gerando pressões sobre os territórios indígenas e comunidades tradicionais, modificando profundamente os modos de vida comunais, substituindo-os pela forma de organização social e produtiva ordenada pela lógica de competência produtivista, monocultura de exportação, destruindo as formas tradicionais de produção agrícola comunitária e os conhecimentos ancestrais de convívio não predatório com a natureza.

Desse modo, os elementos estruturais comuns a todos os contextos produtivos agrícolas verificados nessa revisão são o desenvolvimento desigual, gerando pobreza para uns e riqueza para poucos; concentração fundiária, com respectivos conflitos de terra; mudanças nos perfis produtivos com elevado custo humano e ambiental, alterando modos de vida e produzindo impactos ambientais que atingem os mais pobres, com destaque para o uso indiscriminado de agrotóxicos, sementes transgênicas e continuidade de condições precárias do trabalho manual.

Além disso, o Estado tem apresentado um papel ambíguo: precariedade ou ausência de fiscalização e controle sobre o uso dos agrotóxicos, as condições de trabalho, além de ausência ou ineficiência de políticas sociais para a população rural, ao mesmo tempo em que implementa a flexibilização das relações de trabalho, mostrando-se ainda negligente na eliminação da remuneração por produção. Essas condições estruturais globais do processo de produção e reprodução social condicionam as formas históricas de sociabilidade humana, incluídos os processos estruturantes e generativos das condições de saúde/adoecimento das populações e a “vida psíquica”, como veremos mais detalhadamente a seguir.

## Processos críticos do adoecimento mental de trabalhadores rurais: trabalho, sociabilidade e subjetividade

Levando em consideração o quadro sintomático do adoecimento mental descritos nas pesquisas brasileiras, a categoria sofrimento foi predominante em todos os contextos, principalmente com afetos ligados à insegurança, medo, sentimento de desvalor, depressão, ansiedade, cansaço, humilhação, solidão, tensão, ideação suicida. Um olhar voltado apenas para os sintomas e diagnósticos não permitiria diferenciar as especificidades das histórias de vida de cada um desses sujeitos, misturados a uma pintura confusa dos quadros nosográficos que muitas vezes limitam a terapêutica ao nível do cuidado psicoterápico e medicamentoso, escamoteando processos sociais e históricos alienantes e atrelados à exploração e expropriação do trabalhador (LEÃO e GOMEZ, 2014).

Quando se analisam os dados das pesquisas numa perspectiva da complexidade proposta pela epidemiologia crítica, verifica-se o nexos dos fenômenos biopsicológicos como uma processualidade histórica atravessada pelos contextos econômicos, sociais e culturais no âmbito da sociabilidade capitalista. Desse modo, torna-se possível apreender o adoecimento mental desses trabalhadores nas múltiplas dimensões e níveis multiescalares da reprodução da vida biológica e social e suas pressões sobre as condições biopsíquicas dos trabalhadores. Para isso, selecionou-se alguns elementos apontados como centrais: *Processos de exploração na organização do trabalho; Precariedades nas condições estruturais da vida e prejuízos relacionados a eventos climáticos* (seca, geada, granizo, enchentes); *Iniquidades de gêneros e raciais; Expropriações, degradação ambiental e violência no campo; e Imposição aos agrotóxicos*. Destacam-se esses fatores por se apresentarem como os principais mediadores entre as condições globais de estruturação da vida e trabalho no campo e as condições psíquicas dos trabalhadores, nos estudos revisados, de modo que não podem ser vistos de forma isolada, mas enquanto processos sinérgicos subsumidos à sociabilidade capitalista.

### ***Processos de exploração na organização do trabalho***

As pressões geradas pela forma capitalista de produção de valor a partir da exploração dos recursos naturais e da força de trabalho para comercialização de *commodities* tem sido o principal fator global estruturante dos processos que favorecem o adoecimento psicológico de trabalhadores rurais (WERLANG, 2009).

No âmbito dos assalariados e/ou temporários, destacam-se os cortadores de cana, cujos processos críticos se relacionam sobretudo ao surgimento de novos riscos ocupacionais relacionados com a inserção de maquinário no processo produtivo, incluindo divisão do espaço de trabalho (manual) com máquinas pesadas; condições de trabalho insalubres, penosas, precarizadas (ALMUSSA, 2011; RUMIN, NAVARRO e PERIOTO, 2008).

Além da carga física, as pressões psicossociais tais como o excesso de controle sobre as atividades, assédio moral, pouco tempo para descanso, poucos espaços de socialização, estímulo à competitividade entre colegas que esgarça as relações interpessoais, ameaça de demissão aos “improdutivos” e premiação dos trabalhadores “produtivos” (COSTA, 2015; FRANCO-BENATTI, 2016) são elementos geradores de desgaste. Os baixos rendimentos do trabalho, o pagamento por produção, a ameaça do desemprego, os mecanismos sociais de intensificação do trabalho (uso de drogas e substâncias químicas que prolongam a resistência), fazem

com que o trabalhador se esforce além de suas condições biológicas de resistência, forçando-se a “ignorar” os riscos e sinais corporais, evitando recorrer a afastamento do trabalho para recuperação psicobiológica (ALMUSSA, 2011; FRANCO-BENATTI, 2016; VERÇOZA, 2015; RUMIN, NAVARRO e PERIOTO, 2008).

Os trabalhadores também relatam a humilhação de ter que se submeter a uma série de protocolos do INSS para depois receber uma negação de direitos em casos de adoecimento por não reconhecerem o nexos entre adoecimento e trabalho, colocando-os em situação de desamparo: não se sentem em condições de trabalhar e não têm recursos para garantir sua subsistência (FRANCO-BENATTI, 2016).

Condições semelhantes são descritas entre os trabalhadores assalariados nas culturas de grãos (feijão e café) e hortifrutigranjeiros: precariedade das relações de trabalho, empregos temporários/sazonais predominante entre as mulheres, que acumulam o trabalho doméstico; longo tempo de risco de desemprego (entressafra do café); trabalho árduo, braçal, ausência ou precariedade de equipamentos de proteção, remuneração por produção, organização taylorista com intensificação do ritmo de trabalho, postura incômoda e lesiva durante as atividades, movimentos repetitivos dos membros superiores e elevada exigência de esforço físico, o que acaba demandando esforços cognitivos e afetivos, em termos de disposição emocional, boa vontade, estado de humor (GUIMARÃES, 2007; LIMA et al., 2010, PAZ DE LIMA, 2015, 2008).

Entre fumicultores gaúchos e suinocultores catarinenses, proprietários das terras onde trabalham, destaca-se a perda de controle da organização do trabalho que passa a responder às metas de qualidade e produtividade das indústrias com as quais têm contrato de fornecimento de matérias primas (CASTRO, 2013; GIONGO, 2013). Assim, suas condições de trabalho reproduzem relações assalariadas, nas quais o ritmo, a carga de trabalho e a valoração do produto do trabalho são definidos exteriormente e seguem regras estranhas a esses trabalhadores. O pagamento é feito ao final do processo produtivo e depende da avaliação de qualidade feita unilateralmente pela indústria, gerando mecanismos de exploração mediante pagamento aquém do que os produtores esperaram, gerando, inclusive, endividamento, frustração, sensação de humilhação e exploração.

No estudo de Costa (2014), os aspectos deteriorantes da organização do trabalho se relacionam a problemas de assistência técnica e crédito agrícola, que penalizam o processo produtivo, além das instabilidades climáticas relacionadas à seca e infraestrutura de transporte precária para escoamento da produção, mesmo para as cidades próximas. Pistório (2017) descreve que as mesmas dificuldades relacionadas à precariedade de assistência técnica e trabalho físico desgastante estão presentes, mas o adoecimento é atenuado por conta da possibilidade de maior controle sobre o processo de trabalho

Em comum, destaca-se a pouca efetividade das políticas públicas voltadas para o desenvolvimento de produção e melhoria das condições de vida dessa população (SANTOS, 2013; ARAÚJO, GREGGIO E PINHEIRO, 2013), como a negligência dos gestores públicos quanto à assistência e implementação da política nacional de diversificação de cultivos para os produtores de fumo (CARGNIN, 2013), ausência de parâmetros legais de proteção para o agricultor familiar inserido nas cadeias produtivas industriais como fornecedor de matéria-prima (SANTOS, 2013; CASTRO, 2013; GIONGO, 2013), dificuldades no acesso aos direitos

previdenciários (CASTRO, 2013; GIONGO, 2013) e também de proteção às mulheres trabalhadoras, negando, inclusive, o reconhecimento de suas atividades de trabalho (COSTA, 2014; TONET, 2015).

### ***Precariedades nas condições estruturais da vida e prejuízos relacionados a eventos climáticos***

A histórica expropriação e concentração de terras nas mãos de uma elite agrária faz com que reste aos trabalhadores apenas a venda de sua força de trabalho<sup>8</sup> em ocupações precárias, vivenciando desvalorização social motivada pelo analfabetismo ou baixa escolaridade e ausência de qualificação profissional. Para muitos desses, o desemprego em suas regiões de origem restringe as possibilidades de subsistência, levando-os a migrarem para os grandes polos produtivos do agronegócio em busca de trabalho formal e com expectativas de melhoria de suas condições de vida, porém encontram péssimas condições de habitação nos alojamentos, trabalho intenso e desgastante (ARAÚJO, GREGGIO e PINHEIRO, 2013; COSTA, 2014; FARIA et al., 2015; LIMA et al., 2010; RUMIN et al., 2008; FARIA, 2012; FAKER, 2009; PAZ DE LIMA, 2008; 2014).

Dentre esses, destacam-se os trabalhadores do corte de cana cuja maioria são oriundos do Nordeste, vivendo longe da família, em bairros periféricos, marcados pela violência e falta de infraestrutura, ganho insuficiente para atender todas as necessidades da família, sofrendo situações de discriminação e desvalorização social por conta de sua origem nordestina, sendo tratados como “eternos retirantes” (DUARTE, 2012; COSTA, 2015; GALIANO, 2010).

Por outro lado, mesmo para aqueles que trabalham na própria terra, fruto de muita luta por assentamento rural, não é fácil produzir/reproduzir a vida sem assistência técnica, financiamento para aquisição de insumos e equipamentos, o que torna o trabalho lento, pesado, desgastante. Destaca-se ainda as dificuldades no escoamento da produção, com estradas ruins e vivendo em locais onde estão distantes as políticas de atenção à saúde, educação, transporte, saneamento básico, sem falar da continuidade da violência e pressões do latifúndio para que abandonem as terras, com a omissão ou até contribuição de agentes do estado, vivendo assim em constante estado de tensão psicológica (PINHEIRO, 2016; PISTÓRIO, 2017; SANTOS, 2013; COSTA, 2014).

As questões climáticas também apresentam dificuldades globais do processo produtivo que se relacionam com surgimento de sofrimento, principalmente a escassez de recursos hídricos, exposição a condições de seca ou granizo, gerando vulnerabilidade psicossocial e perdas financeiras (SANTOS, 2013; FAVERO, 2012; CASTRO, 2013).

### ***Iniquidades de gêneros e raciais***

À precariedade das condições estruturais de vida e de trabalho, somam-se as mazelas das relações sociais marcadas pela violência de gênero e racial. A maior frequência de dores, desgaste físico, problemas do sono e transtornos mentais comuns entre as mulheres (CEZAR-VAZ et al., 2015; FARIA et al., 2014; POLETTO, 2009; DUARTE, 2010) produz-se socialmente nas relações hierarquizadas e de dominação, no menor tempo para repouso e limitação maior nas margens de

<sup>8</sup> Marx (2011) discute a matriz histórica desse processo no âmbito da formação social capitalista, denominado por ele como acumulação primitiva. Os processos descritos por ele ainda se assemelham bastante com o modo como se expressa a questão agrária no Brasil contemporâneo e suas bases históricas podem ser aprofundadas em Fernandes (1975).

escolha de gestão da própria vida, visto que acumulam o trabalho na lavoura, o trabalho doméstico e o cuidado dos filhos, sem participação nas decisões sobre a produção ou sobre os rumos políticos da comunidade, e sem reconhecimento nem remuneração correspondente (COSTA, 2014). A situação não é diferente para aquelas que vendem sua força de trabalho: resta-lhes o trabalho mais precário, desgastante, temporário e mal remunerado, acumulando a mesma sobrecarga e violência no contexto da vida doméstica, com intensificação de exigências físicas e mentais (LIMA, 2009; ARAÚJO; GREGGIO; PINHEIRO, 2013).

A precarização da relação de trabalho, baseada no trabalho informal e sazonal, envolvendo remuneração por diárias (fruticultura) ou por produção (cana, café), realizado predominantemente por mulheres, sendo intensificado em período de colheita demonstraram relação com maior frequência de quadros de depressão, distúrbios do sono, estresse em fase de exaustão e ocorrência de transtornos mentais comuns (LIMA et al., 2010; PRIULLI et al., 2014).

Desde a “abolição da escravatura”, aos negros foi negada a possibilidade de sobreviver com o cultivo da terra por conta da promulgação da Lei de Terras. Tal lei determinava que somente poderia receber terras do Estado os cidadãos afortunados, o que impedia que os negros brasileiros pudessem tirar da terra a possibilidade de garantir sua própria sobrevivência, sendo empurrados para formas de trabalho precário e degradante e vivendo nos bolsões de miséria que darão origem às favelas das grandes cidades.

Assim, na formação social brasileira escravista, os negros foram considerados sujeitos de segunda classe, sub-humanidade subalternizada e impedida de desenvolvimento pleno de suas potencialidades (ALVES, JESUS e SCHOLZ, 2015). Tal processo social de segregação continua sob a forma disfarçada de preconceito contra o nordestino nas regiões produtoras do agronegócio, onde são considerados “cidadãos” de segunda classe, preguiçosos, apesar de serem eles os grandes heróis do processo de produção social da riqueza, da qual são alijados (DUARTE, 2010; FRANCO-BENATTI, 2016). Para Dussel (1993), esse é um elemento fundante da modernidade (e também da sociabilidade capitalista), no qual o europeu (e o capitalista), para se firmar como conquistador, bem-sucedido, empreendedor, cidadão de posses, precisa negar e encobrir o Outro.

### ***Expropriações, degradação ambiental e violência no campo***

A violência no contexto agrário brasileiro é secular: foi inaugurada com a chegada dos colonizadores, tendo a primeira missa e o batismo de terra de Santa Cruz como um dos marcos da violência simbólica que também se tornaria física com o extermínio dos povos indígenas e escravização dos povos africanos. Mais de quinhentos anos depois, o processo colonizador mudou de forma, atrelou-se à lógica de acumulação capitalista, mas continua com as mesmas práticas: expropriação dos povos originários e tradicionais de suas terras e da possibilidade de viver de seu próprio trabalho mediante agricultura, pesca e extrativismo. Conforme Virginia Fontes (2010: 88), a expropriação é uma das condições necessárias para a reprodução da sociabilidade capitalista, não se restringindo à forma de exploração econômica do trabalho, mas submetendo o conjunto da sociabilidade humana à “supressão de meios de existência ao lado da mercantilização crescente dos elementos necessários à vida”.

Nos estudos revisados, Pinheiro (2016) e Pistório (2017) apresentam reflexões sobre a violência, explícita ou velada, imposta pelo latifúndio e agronegócio aos pequenos produtores rurais. Em investigação com trabalhadores assentados

na Bahia, em região de conflito agrário com as produtoras de celulose, Pinheiro (2016) constata que os trabalhadores relacionam a tensão psicológica que vivem com as expulsões sofridas, por medidas de reintegração de posse feita de forma violenta e a destruição de suas plantações com máquinas operadas a mando das empresas de celulose. Em um dos depoimentos registrados por Pinheiro (2016), uma trabalhadora descreve indignação pelo fato de o governo estadual reconhecer que importam farinha, enquanto recorda da destruição de suas plantações de mandioca.

Além da expropriação da terra, Pinheiro (2016: 207) descreve outra forma de expropriação que resulta em alienação do trabalhador rural: “deslocamento do controle das tecnologias do processo produtivo para a o domínio das empresas capitalistas que monopolizam o controle do conhecimento técnico-científico e se utilizam de estruturas do Estado para normatizar as práticas e modelar as formas de produção na agricultura”.

Pistório (2017) descreve o processo de sofrimento social de pequenos produtores na luta pela posse da terra em uma região mato-grossense dominada pelo latifúndio produtor de soja, milho e algodão. A decisão desses trabalhadores de ocupar uma terra improdutiva para não mais vender sua força de trabalho para as grandes fazendas e/ou viver da própria terra, retomando o modo de vida camponês (nas palavras da autora, na “contracorrente do agronegócio”), produziu reação dos latifundiários que tentaram boicotar por meio de ameaças, judicialização e difamação. À incerteza de garantia do direito à terra, falta de estrutura e assistência técnica necessários à produção camponesa, além das barreiras ao financiamento público juntam-se à tensão do conflito pelo direito à terra numa luta contra “gigantes” do latifúndio atrelado ao capital monopolista do agronegócio.

### ***Imposição aos agrotóxicos***

O Brasil é o país que mais utiliza agrotóxicos no mundo. Segundo Pignati et al. (2017), em 2015 foram plantadas 71,2 milhões de hectares com utilização de aproximadamente 900 milhões de litros de agrotóxicos. Dentre os produtos cultivados destacam-se a soja, milho e cana-de-açúcar, que juntos perfazem 72% da área plantada e 82% de volume de agrotóxicos consumido. Quando se considera a proporção de consumo de agrotóxicos por área plantada, o fumo passa a ser a cultura que mais utiliza (60l/ha), seguindo do algodão (28,6 l/ha) e da soja (17,7l/ha).

Os danos à saúde humana já foram documentados em muitos estudos, tendo sido publicado um dossiê com trabalhos dos maiores especialistas do país que demonstram a gravidade dessas substâncias para a saúde e o ambiente (CARNEIRO et al., 2015). Estudos de revisão sistemática tem demonstrado a relação dos agrotóxicos com distúrbios neurológicos e alterações neurocomportamentais (MOSTAFALOU e ABDOLLAHI, 2017; GURGEL, 2017).

Os agravos à saúde mental de fumicultores são também um dos mais alarmantes do país, correspondendo à região com maior prevalência de suicídio e também que proporcionalmente mais utiliza agrotóxicos. Estudos com fumicultores tem demonstrado a relação entre a exposição a agrotóxicos e a ocorrência de transtornos mentais (CAMPOS et al., 2016; FARIA et al., 2014; CARGNIN, 2013; POLETTO, 2009; CEZAR-VAZ et al., 2016) e suicídio (FALK et al., 1996; MENEGUEL et al., 2004; KRAWCZYK et al., 2014; Cruz, 2014). Também foram descritas correlações entre agrotóxicos e risco de suicídio e transtornos mentais

em outras culturas com expressivo uso de agrotóxicos (LEVIGARD e ROZEMBERG, 2004; CHRISMAN, 2012; MEYER et al., 2014; PAZ DE LIMA, 2008; ARAÚJO et al., 2007; PIRES, CALDAS, RECENA, 2007; ARAÚJO, GRÉGGIO, PINHEIRO, 2013; FARIA, FASSA, MEUCCI, 2014; CONTI et al., 2017; MORIN, 2016).

As alterações neurocomportamentais causadas por essas substâncias, principalmente organofosforados, piretróides e neonicotinóides são apontadas na maioria dos estudos como possível base empírica para demonstração da relação com transtornos mentais e desses com o suicídio. Se por um lado, são verdadeiras tais constatações, elas sozinhas não são suficientes para explicação dos altos índices de suicídio entre trabalhadores rurais, principalmente entre fumicultores. O estudo pioneiro de Falk et al. (1996) sobre o suicídio desses trabalhadores em Venâncio Aires (RS), corroborado por inúmeras pesquisas, principalmente por Werlang (2013), Castro (2013), Cruz (2014) e Moura (2016), mostram que os agrotóxicos são um dos fatores relacionados às muitas e intensas alterações provocadas no modo de vida desses trabalhadores a partir do atrelamento de sua produção à exploração da indústria agroexportadora.

As alterações dos modos de vida que resultam na perda de conhecimentos tradicionais do cuidado com a terra (PIGNATTI e CASTRO, 2010) e a adesão à ideia de que “só se planta com veneno”, leva esses pequenos produtores a utilizarem agrotóxicos em suas plantações, sem noção dos riscos que correm e sem equipamentos de proteção que atenuem os danos, expondo-se desde a infância a intoxicações, muitas delas crônicas que resultam em comprometimento orgânico e neuropsicológico (ARAÚJO et al., 2007; CAMPOS et al., 2016; ARAÚJO, GREGGIO e PINHEIRO, 2013), limitação das capacidades funcionais, tornando o trabalho ainda mais penoso. Além disso, há uma imposição explícita do uso de agrotóxicos pela indústria do fumo e pelos bancos que condicionam o acesso ao crédito à utilização dessas substâncias, por meio do “pacote tecnológico” imposto pelos contratos (CASTRO, 2013; FALK et al., 1996).

## Considerações finais

Os dados das pesquisas apontam para alta prevalência de agravos à saúde mental dos trabalhadores rurais, sendo maiores que entre a população urbana, mostrando a importância de se considerar tal dimensão nas ações de atenção à saúde no campo. Os agravos pesquisados nos estudos foram suicídio, transtornos mentais comuns (TMC), depressão, ansiedade, estresse e sofrimento difuso, além de doenças orgânicas resultantes do intenso desgaste físico e psicológico relacionados ao trabalho.

As condições precárias de vida, trabalho e seus efeitos sobre as relações sociais, além da omissão do Estado são interconectados pela lógica de exploração do capital-imperialismo nos países latino-americanos, intensificada por sua forma neoliberal de mercantilização de todas as dimensões da vida e ausência de políticas sociais voltadas para melhoria (FONTES, 2010). As alterações produzidas no processo de trabalho a partir da reestruturação produtiva e modernização conservadora da agricultura, destacadas nos processos globais incidem sobre a organização e condições de trabalho e os modos de vida dos trabalhadores rurais, tornando-os mais vulneráveis ao adoecimento.

Os estudos revisados permitem constatar que uma das categorias mais importantes para se pensar a saúde mental no trabalho rural envolve o grau de au-

tonomia/soberania dos trabalhadores e das trabalhadoras no processo de metabolismo com a natureza para produção de suas condições de existência, sobretudo no que diz respeito ao acesso à terra, aos instrumentos de trabalho que facilitem o processo produtivo, poder de decisão sobre os ritmos, intensidade e tempo dedicado ao trabalho, equidade nas relações de gênero e raciais, de modo a compensar o desgaste natural e abrir espaço para momentos de lazer e fruição da vida. Constata-se, por outro lado, as barreiras para a saúde quando a propriedade da terra e dos meios de produção não garante a autonomia, sobretudo quando o trabalho é organizado para atender as exigências de acumulação da agroindústria, deixando os produtores apenas com o sonho do enriquecimento enquanto se configuram como trabalhadores terceirizados das mesmas.

A violência do colonizador contra os povos originários, a expropriação de suas terras, genocídio e/ou desmonte de seus modos de vida, a alta concentração de terras nas mãos de poucos (latifúndio), a dominação masculina e a escravização e negação da humanidade dos povos africanos são elementos estruturantes da sociedade brasileira desde seus primórdios. Contemporaneamente, atrelados ao capitalismo monopolista mundializado, os herdeiros desse processo expropriador, racista e patriarcal, ainda trazem suas marcas nas formas de territorialização-desterritorialização-reterritorialização do campo brasileiro, aprofundando as enormes desigualdades sociais e a precariedade das condições de vida e trabalho da classe trabalhadora rural (WERLANG, 2009).

Os efeitos psicológicos resultantes de uma vida marcada pela tensão, risco de morte, risco de perder a terra, não ter onde plantar, pescar ou coletar para garantir a própria subsistência, ter que ir a lugares estranhos vender a força de trabalho em troca da sobrevivência biológica, entre outros efeitos, produz um empobrecimento das experiências de vida, uma redução nas potencialidades dos sujeitos expropriados da liberdade de projetar e ter controle sobre a própria existência. Eis um dos retratos contemporâneos da alienação: esta não ocorre apenas quando o trabalhador não se reconhece na mercadoria produzida por ele próprio; antes, ele não se reconhece no lugar onde mora (muitas vezes de aluguel) e todas as transformações porque passa seu território são para alimentar um processo estranho à vida humana, indo muitas vezes contra ela.

*Recebido em 11 de fevereiro de 2020.*

*Aceito em 8 de agosto de 2020.*

## Referências

ALMUSSA, A. *Um Estudo Das Condições De Vida E De Trabalho E Sua Relação Com A Saúde Entre Trabalhadores Rurais Do Município De Sertãozinho/Sp*. 2011. Dissertação de Mestrado, Psicologia, UNESP, 2011.

ALVES, M. C.; JESUS, J. P. de; SCHOLZ, D. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. *Saúde debate*, 39 (106): 869-880, 2015.

ARAÚJO, A. J. de; LIMA, J. S. de; MOREIRA, J. C.; JACOB, S. C.; SOARES, M.O.; MONTEIRO, M.C.M. Exposição múltipla a agrotóxicos e efeitos à saúde: estudo transversal em amostra de 102 trabalhadores rurais, Nova Friburgo, RJ. *Ciência e Saúde Coletiva*, 12 (1): 115-130, 2007.

ARAÚJO, J. N. G. de; GREGGIO, M. R.; PINHEIRO, T. M. M. Agrotóxicos: a semente plantada no corpo e na mente dos trabalhadores rurais. *Psicologia em Revista*, 19 (3): 389-406, 2013.

BREILH, J. Entrevista. *Trabalho, Educação e Saúde*. 13 (2): 533-540, 2015.

BREILH, J. Nuevo modelo de acumulación y agroindustria: las implicaciones ecológicas y epidemiológicas de la floricultura en Ecuador. *Ciência e Saúde Coletiva*, 12 (1): 91-104, 2007.

BREILH, Jaime. *Epidemiologia Crítica: ciência emancipadora e interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015.

BÜHLER, Eve Anne; GUIBERT, Martine; OLIVEIRA, Valter Lúcio de. *Agriculturas empresariais e espaços rurais na globalização: abordagens a partir da América do Sul*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2016.

CAMPOS, É. et al. Exposure to pesticides and mental disorders in a rural population of Southern Brazil. *NeuroToxicology*, 56 (1): 7-16, 2016.

CARGNIN, Marcia Casaril Dos Santos. *Perfil demográfico, socioeconômico e de saúde das famílias de fumicultores de um município da região sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado, Enfermagem, UFRGS, 2013.

CASTRO, LAURA SILVA PEIXOTO DE. *Precarização da organização do trabalho: vivências de prazer e sofrimento no cultivo do fumo*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, Unisinos, 2013.

CEZAR-VAZ, Marta Regina; BONOW, Clarice Alves; MELLO, Marlise Capa Verde Almeida de; SILVA, Mara Regina Santos da. Abordagem socioambiental na enfermagem: focalizando o trabalho rural e uso de agrotóxicos. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 6 (69): 1179-1187, 2016.

CEZAR-VAZ, Marta Regina; BONOW, Clarice Alves; SILVA, Mara Regina Santos da. Mental and Physical Symptoms of Female Rural Workers: Relation between Household and Rural Work. *Int J Environ Res Public Health*, 9 (12): 11037-49, 2015.

CHESNAIS, F. Mundialização: o capital financeiro no comando. *Outubro Revista*, 24 (1): 7-28, 2001.

CHRISMAN, JULIANA DE REZENDE. *Mortalidade em agricultores residentes em microrregiões produtoras de soja no Brasil*. Tese de Doutorado, Saúde Pública e Meio Ambiente, FIOCRUZ, 2012.

CONTI, C. L.; BARBOSA, W. M.; SIMÃO, J. B. P.; ÁLVARES-DA-SILVA, A. M. Pesticide exposure, tobacco use, poor self-perceived health and presence of chronic disease are determinants of depressive symptoms among coffee growers from Southeast Brazil. *Psychiatry Res.*, 260 (1): 187-192, 2016.

COSTA, M. G. S. G. *Gênero, trabalho e saúde mental entre trabalhadoras rurais assentadas na região do Mato Grande Potiguar*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, UFRN, 2014.

COSTA, P. F. F. *Invisibilidade no verde dos Canaviais: Trabalho, Migração e Saúde Mental*. Dissertação de Mestrado, Saúde Coletiva, UFPE, 2015.

CRUZ, Claudia Weyne. *As múltiplas mortes de si: Suicídio de idosos no Sul do Brasil*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, Unisinos, 2014.

DAL CASTEL, V. L. *O silêncio dos silenciados: a desproteção social dos trabalhadores rurais*. Tese de Doutorado, Serviço Social, UFRGS, 2007.

DUARTE, Guilherme José. *Transtornos Mentais Comuns em Trabalhadores Rurais no Corte da Cana-de-açúcar. Santa Helena de Goiás/Goiás*. Dissertação de Mestrado, Ciências Ambientais e Saúde, PUC Goiás, 2010.

ELIAS, Denise. “Reestruturação Produtiva da Agropecuária e Novas Regionalizações no Brasil”. In: ALVES, V. E. L. (org.). *Modernização e Regionalização nos Cerrados do Centro-Norte do Brasil: Oeste da Bahia, Sul do Maranhão e do Piauí e Leste de Tocantins*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. pp. 25-44.

FAKER, J. N. *A cana nossa de cada dia: saúde mental e qualidade de vida em trabalhadores rurais de uma usina de álcool e açúcar de Mato Grosso Do Sul*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, Universidade Católica Dom Bosco, 2009.

FARIA, I. D. *Saúde mental e trabalho rural no processo de reestruturação produtiva de uma empresa do setor sucroalcooleiro em Minas Gerais, Brasil*. Dissertação de Mestrado, Saúde Pública, UFMG, 2012.

FARIA, N. M. X.; FASSA, A. G.; MEUCCI, R. D. Association between pesticide exposure and suicide rates in Brazil. *NeuroToxicology*, 45 (1): 355–362, 2014.

FARIA, N. M.; FASSA, A. G.; MEUCCI, R. D.; FIORI, N. S.; MIRANDA, V. I. Occupational exposure to pesticides, nicotine and minor psychiatric disorders among tobacco farmers in southern Brazil. *Neurotoxicology*, 45 (1): 347-54, 2014.

FAVERO, Eveline. *O impacto psicossocial das secas em agricultores familiares do Rio Grande do Sul: um estudo na perspectiva da psicologia dos desastres*. Tese de Doutorado, Psicologia, UFRGS, 2012.

FRANCO-BENATTI, D. de M. *Acidentes de trabalho na agroindústria canavieira: circunstâncias de ocorrência e suas consequências para os trabalhadores*. Tese de Doutorado, Psicologia, USP, 2016.

GALIANO, A. de Me. *Trabalho rural e migração: estudo com jovens trabalhadores no corte da cana-de-açúcar na região de Ribeirão Preto-SP*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, USP, 2010.

GIONGO, Carmem Regina. *Sofrimento silencioso: análise psicodinâmica do trabalho de suinocultores*. Dissertação de Mestrado, Psicologia, Unisinos, 2013.

GUIMARÃES, M.C. “Só se eu arrumasse uma coluna de ferro pra aguentar mais...” – contexto de produção agrícola, custo humano do trabalho e vivências de bem estar e mal-estar entre trabalhadores rurais. Tese de Doutorado, Psicologia, UnB, 2007.

LEVIGARD, Y. E.; ROZEMBERG, B. A interpretação dos profissionais de saúde acerca das queixas de “nervos” no meio rural: uma aproximação ao problema das intoxicações por agrotóxicos. *Cadernos de Saúde Pública*, 20 (6): 1515-1524, 2004.

LIMA, J. M. M. de. *Distúrbios do sono, sintomas de ansiedade e de depressão e qualidade de vida em trabalhadores rurais em período de entressafra cafeeira*. Dissertação de Mestrado, Neurologia, USP, 2010.

MARX, K. *O Capital: contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MENEGUEL, S. N.; VICTORA, C. G.; FARIA, N. M.; CARVALHO, L. A.; FALK, J. W. Características epidemiológicas do suicídio no Rio Grande do Sul. *Revista de Saúde Pública*, 38 (6): 804-810, 2004.

MÉSZÁROS, I. *Para além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

MEYER, A.; KOIFMAN, S.; KOIFMAN, R. J.; MOREIRA, J. C. et al. Mood disorders hospitalizations, suicide attempts, and suicide mortality among agricultural workers and residents in an area with intensive use of pesticides in Brazil. *Toxicol Environ Health A.*, 13-14 (73): 866-77, 2010.

MONTANARI CORRÊA M.L. *É alimento ou mercadoria? Soberania Alimentar, processo de exposição e imposição aos agrotóxicos e a relação alimento-saúde em municípios da Bacia do Juruena, Mato Grosso*. Tese de Doutorado, Saúde Coletiva, UFMT, 2019.

MORIN, P. V. *Transtornos mentais comuns em trabalhadores rurais que utilizam agrotóxicos*. Dissertação de Mestrado, Atenção Integral à Saúde Instituição de Ensino, Universidade de Cruz Alta, 2016.

MOURA, R. *Narrativas sobre suicídio, cultura e trabalho em um município colonizado por alemães*. Tese de Doutorado, Enfermagem, UFRGS, 2016.

PAZ DE LIMA, P. J. *Avaliação da qualidade de vida e transtornos mentais comuns de residentes em áreas rurais*. Tese de Doutorado, Saúde Coletiva, UNICAMP, 2014.

PAZ DE LIMA, P. J. *Possíveis doenças físicas e mentais relacionadas ao manuseio de agrotóxicos em atividades rurais, na região de Atibaia, SP/Brasil*. Dissertação de Mestrado, Saúde Pública, USP, 2008.

PIGNATI, W. A. et al. Distribuição espacial do uso de agrotóxicos no Brasil: uma ferramenta para a Vigilância em Saúde. *Ciênc. saúde coletiva*, 22 (10): 3281-3293, 2017.

PIGNATTI, M. G.; CASTRO, S. P. A fragilidade/resistência da vida humana em comunidades rurais do Pantanal Mato-Grossense (MT, Brasil). *Ciênc. saúde coletiva*, 15 (supl. 2): 3221-3232, 2010.

PINHEIRO, C. R. *Química da enxada: transformações do trabalho no campo, uso de agrotóxicos e seus impactos na saúde e ambiente no Acampamento Baixa Verde (MLT) – Eunápolis/BA*. Dissertação de Mestrado Profissional, Saúde Pública, FIOCRUZ, 2016.

PIRES, D. X.; CALDAS, E. D.; RECENA, M. C. P. Uso de agrotóxicos e suicídios no Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 21 (2): 598-605, 2005.

PISTORIO, Bianca Vasquez. *Sofrimento Social de Trabalhadores Rurais Assentados na Contracorrente do Agronegócio*. Dissertação de Mestrado, Saúde Coletiva, UFMT, 2017.

POLETTI, A. R. *Processo de trabalho e saúde mental de trabalhadores agrícolas familiares da microrregião de Ituporanga, Santa Catarina*. Tese de Doutorado, Engenharia De Produção, UFSC, 2009.

PRIULI, Roseana Mara Aredes; MORAES, Maria Silvia de; CHIARAVALLI, Rafael Morais. Impacto do estresse na saúde de cortadores de cana. *Rev Saúde Pública*, 48 (2): 225-231, 2014.

ROTHER, Edna Terezinha. Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta paul. enferm.*, 20 (2): v-vi, 2007.

RUMIN, C. R.; NAVARRO, V. L.; PERIOTO, N. W. Trabalho e saúde no agrobusiness paulista: estudo com colhedores manuais de cana-de-açúcar da região oeste do Estado de São Paulo. *Cad psicol. soc. Trab.*, 11 (2): 193-207, 2008.

SANTOS, M. de L. P. dos. *Saúde mental de trabalhadores da agricultura familiar inseridos no programa nacional de produção e distribuição do biodiesel-PNPB de uma cooperativa da Bahia*. Dissertação de Mestrado Profissional, Bioenergia, Faculdade de Tecnologia e Ciências, 2013.

TONET, M. S. *O trabalho de agricultoras e o processo de produção de saúde/adoecimento*. Dissertação de Mestrado, Promoção Da Saúde, Universidade de Santa Cruz Do Sul, 2015.

VERÇOZA, L. V. de. *Os saltos do “canguru” nos canaviais alagoanos. Um estudo sobre trabalho e saúde*. Tese de Doutorado, Sociologia, UFSCar, 2016.

WERLANG, R. *Pra que mexer nisso: Suicídio e sofrimento social no meio rural*. Tese de Doutorado, Psicologia Social e Institucional, UFRGS, 2013.

*A Aceno recebe em*  
FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
pareceristas  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587  
QUALIS A3

## Visibilidade lésbica: existência como resistência

*Kamylla Cavalcante Taques dos Reis*<sup>1</sup>

*Moisés Lopes*<sup>2</sup>

Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo desenvolver uma análise sobre a construção da saúde e políticas públicas para mulheres lésbicas, explorando a vulnerabilidade em saúde por compreender sua situação de invisibilidade social que resulta na impercepção de suas demandas junto aos serviços de saúde. Para tanto, utilizamos teorias de gênero e sexualidade como subsídio teórico às proposições realizadas, bem como dados de campo provenientes de observação participante em um Serviço Especializado em IST/HIV/Aids de Cuiabá. Retomar a discussão sobre visibilidade e existência lésbica, está além da área acadêmica, envolvendo os movimentos sociais LGBTI+ e o feminismo em si, aspirando contemplar a gama de diversidade que as mulheres apresentam, levando em consideração seu contexto histórico-social e sua agência enquanto sujeito de direitos, refletindo sobre a temática e questionando o efeito das produções acadêmicas nas mudanças sociais.

**Palavras-chave:** feminismo; lesbianidade; direitos sexuais; saúde; interseccionalidade.

<sup>1</sup> Enfermeira, mestranda em Antropologia Social do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMT.

## Lesbian visibility: existence as resistance

**Abstract:** This article aims to develop an analysis on the construction of health and public policies for lesbian women, exploring the vulnerability in health by understanding their situation of social invisibility that results in the imperceptibility of their demands with health services. For that, we used theories of gender and sexuality as a theoretical subsidy to the proposals made, as well as field data from participant observation in a Specialized Service on STI/HIV/AIDS in Cuiabá. Resuming the discussion on lesbian visibility and existence, is beyond the academic area, involving LGBTI + social movements and feminism itself, aiming to contemplate the range of diversity that women present, taking into account their historical-social context and their agency as a subject rights, reflecting on the theme and questioning the effect of academic productions on social changes.

**Keywords:** feminism; lesbianity; sexual rights; health; intersectionality.

## Visibilidade lesbiana: existência como resistência

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo desarrollar un análisis sobre la construcción de políticas públicas y de salud para mujeres lesbianas, explorando la vulnerabilidad en salud al comprender su situación de invisibilidad social que resulta en la imperceptibilidad de sus demandas con los servicios de salud. Para ello, utilizamos teorías de género y sexualidad como subsidio teórico a las propuestas realizadas, así como datos de campo de observación participante en un Servicio Especializado en ITS / VIH / SIDA en Cuiabá. Reanudar la discusión sobre la visibilidad y existencia lesbiana, va más allá del ámbito académico, involucrando a los movimientos sociales LGBTI + y al propio feminismo, con el objetivo de contemplar el abanico de diversidad que presentan las mujeres, teniendo en cuenta su contexto histórico-social y su agencia como sujeto. derechos, reflexionando sobre el tema y cuestionando el efecto de las producciones académicas en los cambios sociales.

**Palabras-clave:** feminismo; lesbianidad; derechos sexuales; salud; interseccionalidad.

O objetivo deste texto é desenvolver uma análise sobre a construção da saúde, e políticas públicas para mulheres lésbicas. Trata-se de um ensaio teórico bibliográfico, com dados complementares obtidos em pesquisa de campo, que tem como fim levantar hipóteses sobre as maneiras nas quais a (in)visibilidade lésbica e a não-inteligibilidade em saúde vem ao longo de décadas promovendo, direta ou indiretamente, a vulnerabilização social e em saúde destas mulheres. Assim, buscamos mostrar como esta invisibilidade das experiências lésbicas tem um caráter produtivo, isto é, espraiam-se e produzem efeitos na vida prática destas mulheres, uma vez que mesmo quando citadas em políticas públicas de saúde tem suas inserções pontuais pautadas em uma visão que segue atrelando a saúde da mulher e sua sexualidade a elementos reprodutivos, de violência e envoltos em uma matriz heterossexual. Tal como apontam Carvalho, Calderaro e Souza (2013: 123)

A saúde sexual lésbica parece trilhar os mesmos caminhos espinhosos, colocando a lésbica como vítima seja da violência ou de doenças (argumentos biomédicos) não cabendo até agora espaço para se falar de práticas sexuais, de prazer, de desejo.

Para percorrer este caminho, trilharemos uma análise que enfocará, a partir de uma perspectiva feminista e antropológica, o campo das políticas e da produção científica, problematizando como os discursos e a produção da saúde para mulheres lésbicas vem sendo efetivado. Partiremos também de nossas experiências de trabalho, pesquisa e de observação, tanto no Conselho Municipal de Atenção a Diversidade Sexual de Cuiabá onde um de nós – Moisés Lopes – representa a UFMT, bem como da experiência deste pesquisador desenvolvendo investigação sobre o Movimento LGBTI+ de Mato Grosso desde 2011. Outrossim, tomamos como central a experiência da outra coautora – Kamylla Reis –, que vem trabalhando com a temática da saúde LGBTI+ desde 2017, a partir de sua experiência como enfermeira assistencial em serviços especializados em IST/HIV/Aids e hepatites virais em Cuiabá.

Neste sentido, antes de iniciarmos a discussão é de fundamental importância ressaltar que nossa compreensão de saúde não se limita a ausência de doenças, mas adquire um sentido social e coletivo que ultrapassa uma visão biologicista. Esta visão mais ampla está inclusive amparada no artigo 3º da lei 8.080/1990 (Lei Orgânica da Saúde), que ressalta as relações entre determinantes sociais como a alimentação, a moradia, o saneamento básico, bem como condições de trabalho, renda e educação como elementos que impactam nas condições de saúde dos sujeitos e dos grupos. Em suas palavras,

Os níveis de saúde expressam a organização social e econômica do País, tendo a saúde como determinantes e condicionantes, entre outros, a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, a atividade física, o transporte, o lazer e o acesso aos bens e serviços essenciais. (BRASIL, 1990)

No entanto, é importante ressaltar, tal como aponta Tatiana Lionço (2008: 18) a partir de uma análise das políticas públicas de saúde e sua implementação, a necessidade de formulação de políticas públicas especializadas para LGBTI+ com o intuito de se obter a universalidade do acesso à saúde, haja vista as necessidades específicas e os agravos de saúde oriundos das LGBTfobias para que sejam ressaltadas “estratégias de acolhimento e atenção específicas, de acordo com as particularidades dos sujeitos que buscam os serviços de saúde”. É interessante destacar que o SUS avançou com a publicação da *Carta dos Direitos dos Usuários*

da Saúde pelo Ministério da Saúde em 2009 que indica no parágrafo único do artigo 4º:

É direito da pessoa, na rede de serviços de saúde, ter atendimento humanizado, acolhedor, livre de qualquer discriminação, restrição ou negação em virtude de idade, raça, cor, etnia, religião, orientação sexual, identidade de gênero, condições econômicas ou sociais, estado de saúde, de anomalia, patologia ou deficiência [...]. (BRASIL, 2012: 13)

Apesar deste avanço, como aponta o movimento de lésbicas e mulheres bissexuais no documento “Atenção à Saúde Integral de Mulheres Lésbicas e Bissexuais” resultante de uma oficina realizada em 2014 em Brasília,

O acolhimento a lésbicas não tem funcionado adequadamente. Teoricamente o SUS é preparado para atender a essa população, como está previsto na Carta dos Usuários do SUS. A base para que as coisas aconteçam estão dadas em diversos documentos, mas mulheres não dizem que são lésbicas e profissionais não perguntam. Não há materialização do que está na teoria. (BRASIL, 2014: 26)

Concluindo, gostaríamos de destacar que este artigo está dividido em três partes e uma consideração final. Na primeira parte, intitulada “Gênero, Saúde e Lesbianidade” debatemos a maneira como as questões que envolvem a lesbianidade e o gênero afetam de modo direto e indireto no acesso aos serviços de saúde; na parte seguinte, “Invisibilidade lésbica nas Políticas Públicas de Saúde” discutimos como a não-inteligibilidade de lésbicas nos serviços de saúde e nas Políticas Públicas de Saúde afetam o acesso destas mulheres ao atendimento integral; finalizando, no tópico nomeado como “Resistência ao apagamento social da mulher lésbica” destacamos a invisibilização da mulher lésbica e a possibilidade de utilizar as categorias de articulação para compreensão mais profunda deste apagamento.

## Gênero, saúde e lesbianidade

A saúde de mulheres lésbicas é apontada na literatura para as seguintes questões de saúde: câncer de mama, câncer do colo do útero (ocasionado principalmente por HPV), saúde mental afetada por diversas formas de violência, consumo abusivo de álcool e outras drogas, ansiedade causada pelo medo e expectativa de rejeição relacionados à lesbofobia, e por fim as Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) (CARVALHO et al., 2013).

A desigualdade de gênero é condicionante de risco às mulheres por produzir uma relação assimétrica na sociedade, implicando em relações de poder desiguais em que o que se configura como feminino, exerce papel de subalternidade na organização social (FERREIRA et al., 2017; SAMPAIO et al., 2011). É precisamente essa relação de poder na qual a mulher está frequentemente em lugar de subserviência que a coloca em vulnerabilidade social, e conseqüentemente vulnerabilidade em saúde.

Ao se tratar de gênero é importante destacar dois pontos importantes: a atribuição de espaços sociais diferentes para homens e mulheres e a situação de opressão que as mulheres se encontram (PISCITELLI, 2009). Para efeito de apreender o significado de gênero e como a sua (in)compreensão afeta a situação de saúde das mulheres, destaca-se as teorias feministas como precursoras nesses estudos.

É notável nos estudos feministas, especialmente em Scott (1995), que gênero pode ser definido como um produto das relações sociais que é assimilado, representado e institucionalizado, repassado de uma geração para outra, baseado nas

diferenças anatômicas percebidas entre os sexos, que configura o primeiro campo no qual as relações de poder se articulam (GOMES et al., 2018; FERREIRA et al., 2017).

Ainda de acordo com Scott (1995), o termo gênero funciona como uma categoria social imposta a um corpo sexuado, a partir dele é possível indicar a existência de uma construção social de ideias sobrepostas aos papéis socialmente adequados aos homens e mulheres, uma forma de refletir sobre as origens sociais das suas identidades subjetivas.

A opressão sobre as mulheres está vinculada à atribuição de qualidades e traços de temperamento a homens e mulheres, que delimitam seu espaço de atuação, frequentemente considerados inatos, ou seja, “naturais”, relacionados a características anatômicas e essencialmente reprodutivas, com o cenário da mulher associado à capacidade de gerar filhos e criá-los, dentro de um espaço doméstico (ORTNER, 1979; PISCITELLI, 2009).

Uma das fragilidades nos cuidados em saúde sexual de mulheres que fazem sexo com mulheres, grupo em que as lésbicas estão inseridas, como descritas por Barbosa e Facchini (2009), é a menor frequência de realização de exames ginecológicos, tanto pela menor solicitação de exames por parte dos profissionais de saúde, como pela menor procura da lésbica por esse cuidado quando necessário ou apenas quando ocorre agravamento da situação de saúde.

As autoras também trazem a associação entre atributos corporais autorreferidos como “masculina” ou “mais masculinizada” com a menor frequência de busca por cuidados ginecológicos (BARBOSA e FACCHINI, 2009). Dado que demonstra um dos aspectos que dificultam o acesso dessas mulheres a serviços de saúde, pela relação entre a forma como o gênero é percebido na sociedade e no sistema de saúde, pautado em uma matriz heterossexual e reforçada pelo modelo de saúde biomédico, que atribui às mulheres a performance de uma feminilidade idealizada, que ao não ser correspondida, fisicamente ou em sua prática afetiva/sexual, ocasiona o estranhamento social expresso em atitudes (vexatórias, depreciativas, discriminatórias, negligentes etc) que causam desconforto às usuárias.

Veja abaixo a descrição de um trecho retirado do diário de campo de um momento observado em um serviço especializado em IST/HIV/Aids de Cuiabá:

*Uma mulher, aproximadamente 22 anos, autodenominada lésbica, procurou a unidade para realização de teste rápido. Entrei em contato com a usuária ao entrar no consultório durante atendimento para pegar um material, porém, notando a usuária, que parecia ser menor de idade, decidi acompanhar a consulta com a enfermeira. No momento inicial a enfermeira perguntava a ela o motivo de buscar o atendimento, ela relatou estar namorando uma outra mulher que mora no sul do país e em alguns dias iria encontrá-la pela primeira vez. No entanto, há um ano, ela havia tido relações sexuais sem preservativo com uma mulher bissexual, e por isso estava preocupada em ter contraído alguma IST, por isso ela desejava realizar o teste rápido para ter certeza que estava tudo bem antes de se relacionar com a atual namorada, com a qual ela não tinha preocupações por ser lésbica também. No desenrolar do atendimento a enfermeira reforçava que não havia necessidade de realizar o teste rápido, dizia não haver risco de infecção ao transar com outra mulher, mas que ela faria para que a usuária ficasse mais tranquila. Os resultados foram não reagentes e a enfermeira estava prestes a liberar a usuária, quando intervi no atendimento, que até o momento havia acompanhado em silêncio. Comentei que apesar dos resultados não reagentes era bom que ela fizesse o teste rápido pelo menos duas vezes ao ano, e que para além das infecções detectadas no teste rápido existem outras IST que são identificadas por exame clínico, como HPV, gonorréia e clamídia, nesse momento questionei quando havia sido o último exame ginecológico que ela havia realizado, momento em que ela afirmou nunca ter consultado com uma ginecologista. Nesse momento, a enfermeira mencionou que ela poderia realizar o exame ginecológico com a ginecologista do SAE, pois de acordo com ela os profissionais da rede de saúde*

*não teriam sensibilidade necessária para atendê-la, pela orientação sexual. A usuária aceitou e a consulta foi marcada. (Diário de campo, 2019)*

A citação acima evidencia uma postura comum em serviços de saúde, de colocar a mulher lésbica em um lugar de ausência de riscos em saúde sexual, pela sua prática com outras mulheres, reforçando o ideal preconcebido que atinge tanto os profissionais de saúde quanto as usuárias de não risco no sexo entre mulheres, colocando-as em situação de vulnerabilidade ao não oferecer informações, insumos de prevenção que possam ser adaptados à necessidade das lésbicas ou até mesmo um atendimento assistencial completo (com exame físico/ginecológico, solicitação de exames), como rotineiramente é realizado com mulheres que relatam estar em relações heterossexuais.

Ressaltamos que a noção de vulnerabilidade a que nos referimos foi trazida para área da saúde com maior destaque a partir da epidemia de Aids, inicialmente a temática da vulnerabilidade social foi trabalhada nos anos 90 com foco na pobreza, tendo em vista conhecer as áreas da sociedade mais destituídas de provimento das necessidades básicas do que voltada à compreensão das determinantes desse processo de empobrecimento (MONTEIRO, 2011).

Alicerçada pela epidemia de Aids, essa discussão foi deslocada para o campo da saúde em uma perspectiva de superação da ideia de risco social, buscando ampliar a compreensão sobre o processo que leva aos agravos de saúde, deixando de lado o foco no individual e considerando os aspectos do contexto social do indivíduo como determinantes. Desta forma, a vulnerabilidade passa a ser compreendida, em seu complexo campo conceitual, por múltiplos condicionantes de diferentes naturezas (econômicos, culturais ou sociais), em que a vulnerabilidade não é inerente, mas determinada por condições e circunstâncias (MONTEIRO, 2011).

Pensando nisso, retomamos a reflexão sobre gênero e sua relação com o acesso a saúde. Além de ser utilizado como categoria de análise, o conceito de gênero trouxe outros avanços para o movimento feminista, dentre eles a problematização da categoria “mulher”, antes vista a partir de um fundamentalismo biológico, agora contemplando uma complexa rede de características que exerceriam um papel dominante em certos contextos, mas não universais, trata-se de pensar nas mulheres em contextos específicos (PISCITELLI, 2002).

Porém, essa noção da categoria mulher ainda está distante da realidade do sistema de saúde, que continua a negar as diversas possibilidades do ser mulher, seguindo obstinado a classificar e enquadrar as mulheres no padrão social cisheteronormativo, codificando as condutas da área da saúde para um modelo hegemônico, negligenciando e atuando como determinante no processo de vulnerabilização de lésbicas no campo da saúde.

A partir do trecho do diário de campo é possível inferir um exemplo da percepção de grande parte das mulheres lésbicas sobre o risco da prática sexual com outra mulher, ao se ver em risco na relação com uma mulher bissexual, mas não demonstrar preocupação por si ao se relacionar com uma lésbica. Isto aponta uma das noções desse grupo sobre IST, de que seu maior risco está relacionado indiretamente ao sexo heterossexual (BARBOSA e FACCHINI, 2009).

Além disso, a pressuposição da heterossexualidade das mulheres que buscam cuidados em saúde configura outra razão para a situação de vulnerabilidade que as lésbicas se encontram, partindo da reflexão do discurso preventivo da saúde como campo em que se constitui o controle da (homo)sexualidade (CARVALHO, 2013). Cabe ainda refletir sobre o enfoque no risco de infecção às ISTs da maioria dos estudos sobre saúde lésbica, com uma importante ausência de discussão

acerca dos processos sociais que atravessam a vivência lésbica e colocam essas mulheres em situação de risco, bem como o papel do feminismo na (não) produção de saúde para lésbicas.

Porém, cabe lembrar que ao compreendermos a vulnerabilidade social como resultado de um processo constituído por diferentes determinantes inseridas em um contexto histórico-social implica na possibilidade de minimizar ou reverter esse quadro, deslocando a noção de vulnerabilidade como algo que recai sobre as lésbicas, abrindo o debate para uma perspectiva com múltiplas possibilidades de mudança por meio da resistência aos processos sociais que conduziram essa população à atual situação de vulnerabilidade.

## **Invisibilidade lésbica nas políticas públicas de saúde**

A situação de vulnerabilidade em saúde sexual e reprodutiva em que se encontram as mulheres lésbicas está exemplificada na não abertura no relacionamento para discutir aspectos relacionados à prevenção das IST/HIV, não percepção e desconsideração da vulnerabilidade às IST/HIV, não reconhecimento de si como sujeito de direitos sexuais e reprodutivos, entre outros aspectos (GUA- NILO, TAKAHASHI e BERTOLOZZI, 2014).

As lésbicas são comumente negligenciadas no que se refere aos cuidados em saúde, pois estão em situação de não-inteligibilidade pela sociedade e pelos profissionais de saúde, fator que resulta na ampliação da vulnerabilidade desse grupo que ao buscar o serviço de saúde não são orientadas ou inadequadamente orientadas, para o exercício da sua sexualidade de forma autônoma e segura (CARVA- LHO et al., 2013).

Apenas em 1984 ampliou-se o cuidado à mulher para além do período gesta- cional, com a criação do Programa de Assistência Integral em Saúde da Mulher (PAISM). Porém, a incorporação das relações de gênero e sexualidade só foram efetivamente inseridas nas políticas de saúde em 2004, por meio da Política Na- cional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (BRASIL, 2004; CARVALHO et al, 2013).

Assim, compreende-se que as lésbicas estão expostas ao risco de infecção por IST/HIV pela interligação de fatores individuais, sociais e programáticos. Res- salta-se que a invisibilidade desse grupo é em grande parte fruto do enfoque no discurso preventivo no risco à IST/HIV relacionado a práticas sexuais centradas no falo em contexto heterossexual e/ou homossexual masculino, negligenciando as diversas formas de expressão sexual, devido ao predomínio de representações cisheteronormativas na sociedade, fabricando a falsa percepção desse grupo como de baixo risco à infecção (MORA e MONTEIRO, 2013).

O trecho abaixo refere-se a um momento que ocorreu durante o curso de atu- alização do protocolo municipal de sífilis de Cuiabá, realizado em 2019. Neste momento do curso estava sendo discutido os aspectos jurídicos da abordagem ao usuário menor de idade em casos de IST.

*Algumas enfermeiras começaram a relatar casos em que elas se viram em dúvida sobre como agir. Um desses casos foi explicitado por uma enfermeira que se levantou para falar, esta relatou que atendeu uma usuária menor de idade para realização de teste rápido, mas que ao descobrir que ela era lésbica não julgou necessário acionar a ginecologista para participar do caso e realizar exame ginecológico específico, pois como ela era lésbica não havia sexo com penetração e assim não haveria risco. (Diá- rio de campo, 2019)*

Em contraposição a essa falsa percepção, ainda que de acordo com a litera- tura atual o risco de transmissão sexual de IST/HIV seja maior na prática sexual

penetrativa peniana, estudos recentes, indicam que o contato sexual entre lésbicas pode transmitir, entre outras IST, o Vírus do Papiloma Humano (HPV), tricomoníase, herpes genital e sífilis, além do HIV, que teve seu primeiro caso confirmado (por meio de contato sexual entre lésbicas) em março de 2014, pelo U.S Centers for Disease Control and Prevention (CDC) (TAT, MARRAZZO e GRAHAM, 2015; CHAN et al., 2014).

Corroborando essa afirmativa, em 2007 é lançado o Plano Integral de Enfrentamento da Feminização da Epidemia de Aids e outras IST, que visa promover a saúde sexual e reprodutiva, por meio de ações intersectoriais para garantir o acesso a insumos, diagnóstico e tratamento para IST/HIV/Aids em todo o país. O plano surge em face aos dados epidemiológicos alarmantes notificados até junho de 2006, sobre os casos novos de HIV, que demonstrava a feminização do HIV pela diminuição sistemática da razão de número de casos, passando de 15,1 homens por mulher, em 1986, para 1,5 homens por mulher, em 2005 (BRASIL, 2007).

Em 2017, o boletim epidemiológico demonstra que pouco mudou em relação aos dados de 2006, pois a razão de sexos para 2016, desconsiderando as gestantes, foi de 2,5 homens por mulher (BRASIL, 2017). Mora e Monteiro (2013) ressaltam a indicação de estudos anteriores de que a invisibilidade das lésbicas em relação às IST/HIV/Aids está diretamente ligada à inexistência de instrumentos de vigilância capazes de registrar suas práticas sexuais como via de transmissão às IST. Apontamento reforçado pelo próprio boletim epidemiológico, que traz dados estratificados por orientação sexual apenas para o gênero masculino, ao se tratar das mulheres o documento se refere apenas a gestantes, mulheres heterossexuais e usuárias de drogas injetáveis.

Entre as variáveis vinculadas à desigualdade de gênero que devem ser consideradas na busca do fortalecimento de ações para a saúde das lésbicas, destaca-se a negação dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, por meio do revés em que se encontram os profissionais de saúde em relação a invisibilidade das questões de saúde sexual nesse universo, este é um dos fatores determinantes para a vulnerabilidade às IST/HIV para essa população. (BRASIL, 2007; SILVA, COSTA e MULLER, 2018; CARVALHO et al., 2013; BARBOSA e FACCHINI, 2009).

Para compreender este cenário de vulnerabilidade em saúde sexual que as mulheres lésbicas se encontram, é necessário retomar marcos históricos para as IST e sua relação com as sexualidades dissidentes. Para tanto, cito o início da epidemia de Aids na década de 1980, que permitiu o reforço da norma heterossexual no discurso preventivo e biomédico, não apenas no que se refere à Aids.

O controle sexual inserido nas políticas públicas de saúde é um marco do biopoder, conceito elaborado por Foucault, relacionado à prática de regulação dos sujeitos pelo estado por meio da subjugação dos corpos. Atrelado a esse movimento está a biopolítica, outro conceito de Foucault, que se refere a uma tecnologia de poder em que a população é tanto alvo quanto instrumento, estabelecendo uma relação entre corpos dóceis e domesticados com um senso de moralidade do corpo e da saúde (PELÚCIO e MISKOLCI, 2009).

De acordo com Pelúcio e Miskolci (2009), a ordenação, classificação e controle da sexualidade nesse contexto ocorreram a partir da forma como a saúde pública associou o HIV/Aids como sexualmente transmissível, admitindo e respaldando a crença no antagonismo entre desejo e ordem social, com o homoerotismo como ameaça à moral e saúde.

A inclusão da pauta de saúde lésbica nas políticas de saúde enquanto sujeito em situação de vulnerabilidade às IST/HIV, apesar de trazer visibilidade às demandas do movimento lésbico, também possibilita a cooptação desse grupo pelo Estado por meio da biopolítica e que também normatiza os corpos dessas mulheres em uma perspectiva patológica dentro de um modelo de saúde ainda biomédico (CALDERARO, 2011).

Essa tensão entre direito e controle, como proposto por Foucault, revela o paradoxo de que o direito à saúde não ocorre sem o controle sobre os corpos. As relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas, não há poder exercido sem um objetivo, porém não há poder sem resistência, estamos em uma constante correlação de forças permeadas pelos mecanismos de poder na esfera social (FOUCAULT, 1997).

Além disso, no momento da epidemia, é gerada uma intensa preocupação médica em se falar de sexo de forma exaustiva, de forma a ordenar os corpos e seus prazeres, bem como caracterizando a aids por uma sexualidade homossexual, no gênero masculino e com a raça/etnia da negritude e latinidade, deixando claro o teor homofóbico, racista e xenófobo, da saúde naquele momento. E ainda, a determinação desse grupo de risco revela a heteronormatividade das políticas públicas, que interpretavam a heterossexualidade como sexo sem risco para as mulheres, pressupondo a homossexualidade como sexo de risco (PELÚCIO e MISKOLCI, 2009).

Podemos utilizar as contribuições de Deleuze (1990) acerca do conceito de dispositivo, a partir da concepção foucaultiana, para pensar o dispositivo da saúde lésbica. Os dispositivos podem ser definidos como um conjunto assimétrico de forças distintas que ora se cruzam ora se dispersam, composto por três instâncias, poder-saber-subjetivação, que produzem o ver, falar e o fazer (CARVALHO, 2013).

Ao entender a saúde da mulher lésbica como dispositivo em que estão presentes as relações de saber-poder, é possível refletir sobre o processo de invisibilidade dessa pauta nas políticas públicas de saúde, ao passo que a não difusão dessa ideia tem um caráter produtivo que favorece outros dispositivos para a manutenção da matriz cisheteronormativa (CARVALHO, 2013).

O aparente crescimento de estudos sobre saúde sexual lésbica dão a entender que políticas públicas estão sendo pensadas e implementadas pelo Estado, porém, se nos aproximarmos com um olhar mais crítico destes estudos e políticas já produzidas, é possível observar a necessidade de aprofundamento nas especificidades dessa população e da ampliação da compreensão de saúde desse grupo, para que alcance sua forma integral e não esteja limitado à lógica biologicista, para além disso, é preciso pensar nos efeitos dos marcadores sociais da diferença na saúde dessas mulheres.

## **Resistência ao apagamento social da mulher lésbica**

Em comparação à mulher heterossexual, que também é invisibilizada como sujeito vulnerável a IST, a mulher lésbica é apagada tanto das práticas sexuais quanto do contexto social. Adrienne Rich (2010) em clássico artigo feminista propõe a ideia de heterossexualidade compulsória como instituição política que retira o poder das mulheres, conforme veremos a seguir.

Existe uma suposição de que a maioria das mulheres são heterossexuais de modo inato, ideia que subsidia o apagamento da existência lésbica da história ou a sua ocorrência como algo excepcional, “acidental”, negando a possibilidade do

“ser” lésbica se tornar algo comum. Isso ocorre em parte porque ao reconhecer que a heterossexualidade pode não ser uma preferência das mulheres, mas algo imposto por estruturas que perpetuam a dominação masculina, é também reconhecer que existe outra alternativa para as mulheres, que elas não estão “naturalmente” predispostas à heterossexualidade e podem experimentar a vida como mulher lésbica (RICH, 2010).

Segundo Rich (2010) a existência lésbica é apagada por meio da demanda criada pela heterossexualidade compulsória, que denota a habilidade masculina em negar a sexualidade das mulheres ou forçá-las a isso. O capitalismo é exemplo de estrutura em que há segregação de gênero, por meio da qual as mulheres ocupam posição inferior na hierarquia do ambiente de trabalho (MACKINNON, 1979).

Mackinnon afirma que para além da segregação em serviços mal pagos, as mulheres são submetidas à sexualização no ambiente de trabalho. Para manter seu emprego, a mulher além de tolerar assédio sexual repetida vezes é ainda colocada em posição de reforçar a heterossexualidade cobrada socialmente, a lésbica não assumida é forçada a performar a feminilidade que se julga apropriada para uma mulher.

O processo que coloca a mulher lésbica nessa posição de vulnerabilidade está presente estruturalmente no contexto sócio-histórico permeado pelo machismo, racismo e lgbtfobia, sendo uma das determinantes nesse processo a violência. Para pensar sobre isso tomamos como referência a discussão acerca da violência simbólica, por Pierre Bourdieu, um conceito que pode ser utilizado para amparar discussões sobre a diferença da violência entre a homossexualidade masculina e feminina. Para Bourdieu (1999) a violência simbólica está associada à dominação simbólica a que as pessoas são submetidas, como nos domínios da raça, classe e gênero, se tratando do branco, burguês e masculino, respectivamente (VALADÃO e GOMES, 2011).

A perpetuação da violência seria uma das formas de silenciamento e apagamento da mulher lésbica, que por medo da violência não revela sua orientação sexual e/ou não desenvolve sua voz social. Tomamos como foco a violência simbólica, que pode ser entendida como aquela que é branda ou invisível, porém, ressaltamos que o uso do conceito de violência simbólica não busca minimizar ou esquecer o papel da violência física, nem com a intenção de colocá-las em oposição (BOURDIEU, 1999; BOURDIEU, 2003).

Observando a invisibilidade da lesbianidade, identificamos o estabelecimento da opressão como reflexo da negação da existência pública legitimada, sofrendo estigmatização que só é perceptível quando o movimento social reivindica seus direitos, buscando atingir a visibilidade (VALADÃO e GOMES, 2011).

Partindo das reflexões de Orlandi (2007), o silenciamento das mulheres é produção da opressão masculina, uma forma de violência simbólica, pois no discurso o sujeito e o sentido se constituem simultaneamente, ao silenciar as mulheres a sociedade proíbe que ela ocupe lugares e posições do sujeito, a sua identidade é afetada enquanto sujeito-do-discurso, pois a identidade resulta de processos de identificação em que o sujeito deve se inserir em um discurso.

Essa relação de dominação masculina e silenciamento são evidentes ao se tratar da sexualidade da mulher, que se agrava ainda mais ao considerar os eixos de articulação em que a mulher pode estar circunscrita, como raça e classe. A lésbica está inscrita em um processo de silenciamento ainda maior, pois a ela é negado não só o direito a fala, mas o não reconhecimento de sua existência.

A heterossexualidade não é apenas uma orientação sexual, mas também uma ferramenta de controle, em sua forma compulsória busca manter a supremacia masculina como instrumento de poder, levando a mulher a construir toda a sua identidade em torno de homens. Esse “regime”, mantém a hierarquia sexual, ao impor à mulher que se relacione com a ideia de homem para além do seu órgão genital, com a ideia socialmente construída de masculinidade.

Em posição de mais profunda desigualdade, estão as mulheres lésbicas negras, que passam por um duplo processo de apagamento, tanto pelo viés homofóbico quanto pelo racista. Tendo em vista viabilizar estudos que contemplem duas ou mais formas de subordinação, Kimberlé Crenshaw formula a noção de interseccionalidade, que permite a interação de eixos de subordinação que superam a ideia de simples sobreposição de opressões (PISCITELLI, 2008).

Ao mesmo tempo em que se percebem avanços, encontramos estudos que questionam o papel do feminismo ocidental na emancipação de mulheres, que de acordo com estes, impõe experiências e estruturas históricas para outras sociedades, na maioria das vezes desconsiderando o poder de organização de mulheres nas esferas religiosas, política, econômica e doméstica, invisibilizando a agência. Como desdobramento da dominação europeia e estabelecimento da hegemonia cultural euro-americana no mundo, o etnocentrismo e racialização do conhecimento são estabelecidos (GASPARETO e AMANCIO, 2017).

Desta forma, a simples sobreposição de padrões de dominação não é suficiente para o estudo de gênero, é necessário que uma interpretação aprofundada da esfera social e qualquer projeto emancipatório incorpore simultaneamente gênero, raça e classe, reforçando o questionamento em se tentar compreender as desigualdades presentes entre homens e mulheres apenas com uma dessas variáveis, de forma isolada (BIROLI e MIGUEL, 2015).

A partir disso, nos propomos a provocar uma reflexão sobre a vulnerabilidade a que as mulheres lésbicas estão expostas, partindo da interseccionalidade, considerando as hierarquias que se constituem na convergência entre os eixos de gênero, raça e classe. Para entender a relação entre gênero, raça e classe, na perspectiva da interseccionalidade, é preciso entender as possibilidades das categorias de articulação, uma metáfora para indicar a existência de conexões entre diferentes tipos de coisas, estas estariam conectadas, mas não haveria uma identidade entre elas, mas sim uma unidade formada que as relaciona por suas diferenças e semelhanças. Desvendar o mecanismo que conecta as coisas, e a natureza da relação entre as partes seria o fundamental para compreender a subordinação das mulheres de acordo com seu contexto social (PISCITELLI, 2008).

Carla Akotirene (2020) ressalta que a interseccionalidade possibilita a análise das estruturas colonialistas que atravessam os corpos e são estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. A interseccionalidade abala o reducionismo da política de identidade, indicando as estruturas coloniais que se articulam para promover a vulnerabilização da identidade.

As hierarquias de valor sexual atuam da mesma maneira que os sistemas ideológicos do racismo e etnocentrismo, racionalizando o bem-estar do sexualmente privilegiado, aquele “bom”, “normal” e “natural”, o heterossexual, monogâmico, reprodutivo e não-comercial, em contraposição ao “mal”, “anormal”, “não natural”, o homossexual, fora do casamento, promíscuo, não-reprodutivo (RUBIN, 1988).

Dentre as estratégias de regulação, Sedgwick (2007) reflete sobre o “armário” como um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas, em sua obra ela pontua que mesmo em um nível individual, as pessoas abertamente homossexuais

estão no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas, seja um novo grupo de estudantes, um novo chefe ou um novo médico.

Ao se pensar sobre o “armário” lésbico paralelamente ao “armário” gay, verificamos diferenças importantes que refletem a situação de desigualdade das mulheres mesmo quando comparada no mundo LGBTI+. Por exemplo, a mulher lésbica não assumida precisa reforçar sua feminilidade de acordo com os padrões socialmente aceitos para manter o emprego, resistir a violência física, verbal, sexual e simbólica, assim como todas as pessoas da comunidade LGBTI+, porém no que concerne ao atendimento em serviços de saúde a mulher lésbica não é sequer considerada como possibilidade.

É comum em serviços de saúde, principalmente nos especializados em IST/HIV/Aids, que a prática sexual homossexual masculina seja abertamente tratada durante o atendimento. No entanto, práticas sexuais lésbicas são inteiramente desconhecidas e invisíveis, tanto para os profissionais de saúde quanto para a população em geral.

Corroborando essa afirmação estão as campanhas de prevenção às IST promovidas pelo Ministério da Saúde, constantemente com foco no uso de preservativo masculino ou peniano, com algum destaque para os casais homossexuais masculinos. Ademais, as estratégias de prevenção a nível nacional não contemplam as práticas sexuais de lésbicas, que por fim são forçadas a “adaptar” insumos de prevenção, como por exemplo, cortar o preservativo masculino ou feminino em forma retangular para criar uma barreira de proteção no sexo oral.

A existência lésbica, termo que sugere tanto a presença histórica de lésbicas quanto a criação contínua de significado para essa mesma existência, surge com um alcance mais abrangente para identificar essas mulheres. O *continuum* lésbico inclui uma gama de experiências de identificação da mulher, não apenas no contexto sexual, mas de forma a ampliar a compreensão sobre a história e psicologia feminina, rompendo a concepção de heterossexualidade inata e rejeitando esse modo compulsório de vida (PISCITELLI, 2008).

O *continuum* lésbico é uma categoria invisibilizada pela heterossexualidade compulsória, justamente pelo fato de subverter as relações impostas pelo patriarcado, tenta ocultar que outro caminho é possível, a partir da potencialidade das relações de união entre as mulheres.

Pensar os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres é levar em consideração a vivência plena da sexualidade e compreender a saúde da mulher lésbica como um dispositivo que perpassa correlações de forças da hierarquia saber-poder, que moldam e guiam as políticas públicas, assim como toda a sociedade.

## Considerações finais

Este trabalho se propôs a explorar a vulnerabilidade em saúde de mulheres lésbicas por compreender sua situação de não inteligibilidade social que resulta na invisibilidade de suas demandas junto aos serviços de saúde e à sociedade como um todo.

Para tanto, percorremos teorias de gênero e sexualidade que deram subsídio teórico às proposições realizadas aqui. Além disso, foi pontuada a necessidade em se trabalhar as categorias de articulação para pôr em prática a perspectiva da interseccionalidade, considerando os eixos de gênero, raça e classe social. Eviden-

temente, a garantia de direitos sexuais e reprodutivos das mulheres é tema essencial a ser debatido, tendo em vista a vulnerabilidade dessa população, que se aprofunda ainda mais ao considerar os eixos supracitados.

Neste contexto, retomar a discussão sobre visibilidade e existência lésbica, surge como papel da área acadêmica, mas também dos movimentos sociais LGBTI+, das mulheres, do feminismo em si, para que a luta por garantia de direitos não se limite às mulheres não negras, heterossexuais de classe média, mas sim contemplando a gama de diversidade que as mulheres apresentam, levando em consideração seu contexto histórico-social e sua agência enquanto sujeito de direitos.

O corpo da mulher tem sido qualificado (ao se tratar do ideal romântico, reprodutivo, monogâmico e biológico) e desqualificado (quando se trata de sua livre expressão sexual, a partir de uma concepção libertadora de não obrigatoriedade inata da heterossexualidade) em um processo histórico de manutenção da hierarquia sexual e supremacia masculina. Para além de refletir sobre as relações que garantem a perpetuação da subordinação da mulher, é fundamental questionar para quem estes estudos são feitos, em quais espaços ele é discutido e que mudanças sociais eles produzem.

Recebido em 19 de setembro de 2019.  
Aprovado em 8 de agosto de 2020.

## Referências

- AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.
- BARBOSA, R.M.; FACCHINI, R. Acesso a cuidados relativos à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em São Paulo, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 25 (sup. 2): 291-300, 2009.
- BIROLI, F.; MIGUEL, L.F. Gênero, raça, classe. Opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. *Mediações*, 20 (2): 27-55, 2015.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6 ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRASIL. *Lei n. 8080, de 19 de setembro de 1990*. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, 1990.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Carta dos direitos dos usuários da saúde*. Brasília, 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. *Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher*. Brasília, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. *Boletim Epidemiológico: HIV/AIDS*. Brasília, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST e Aids. *Plano Integrado de Enfrentamento da Feminização da Epidemia de Aids e outras DST*. Brasília, 2007.

BRASIL. Secretaria de Políticas para as Mulheres. *Relatório da Oficina “Atenção Integral à Saúde de Mulheres Lésbicas e Bissexuais”*. Brasília, 2014.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. pp. 17-60.

CARVALHO, P.M.G. et al. Prevenção de doenças sexualmente transmissíveis por mulheres homossexuais e bissexuais: estudo descritivo. *Online Braz J Nurs.*, 12 (4): 931-41, 2013.

CARVALHO, S. S.; CALDERARO, F.; SOUZA, S. J. O dispositivo “Saúde de mulheres lésbicas”. (In)visibilidade e direitos. *Psicologia Política*, 13 (26): 111-127, 2013.

CHAN, S. K.; THORNTON, L. R.; CHRONISTER, K. J et al. Likely female to female sexual transmission of HIV—Texas, 2012. *MMWR Morb Mortal.*, 63 (10): 209-212, 2014.

FERREIRA, B.O. et al. Vivências de travestis no acesso ao SUS. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 27 (4): 1023-1038, 2017.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

GASPARETTO, V. F.; AMANCIO, H. P. “Gênero e feminismos em África. Temas, problemas e perspectivas 4 analíticas”. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos)*, 2017.

GOMES, R. et al. Gênero, direitos sexuais e suas implicações na saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 26 (6): 1997-2005, 2018.

GUANILO, M.C.D.T.U.; TAKAHASHI, R.F.; BERTOLOZZI, M.R. “Avaliação da vulnerabilidade de mulheres às Doenças Sexualmente Transmissíveis – DST e ao HIV: construção e validação de marcadores”. *Rev. Esc. Enferm. USP.*, 48 (Esp.): 156-63, 2014.

LIONÇO, T. Que direito à saúde para a população GLBT? Considerando direitos humanos, sexuais e reprodutivos em busca da integralidade e da equidade. *Saúde e Sociedade*, 17 (2): 11-21, 2008.

MACKINNON, C.A. *Sexual Harassment of Working Woman: a case of sex discrimination*. Yale: Yale University Press, 1979.

MONTEIRO, S. R. R. P. O marco conceitual da vulnerabilidade social. *Sociedade em Debate*, 17 (2): 29-40, 2011.

MORA, C. M.; MONTEIRO, S. Homoerotismo feminino, juventude e vulnerabilidade às DSTs/Aids. *Estudos Feministas*, 21 (3): 905-26, 2013.

ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORTNER, Sherry. “Está a mulher para a natureza, assim como o homem para a cultura?” In: ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, L. (org.). *A mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a re-patologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 1 (1): 125-157, 2009.

PISCITELLI, A. “Gênero: a história de um conceito”. In: BUARQUE DE ALMEIDA, H.; SZWAKO, J. (org.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. pp. 116-148.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11 (2): 263-274, 2008.

PISCITELLI, A. “Re-criando a categoria mulher?” In: ALGRANTI, L. (org.). *A prática feminista e o conceito de gênero. Textos didáticos, vol. 48*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002. pp. 7-42.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*, 5 (1): 17-44, 2010.

RUBIN, G. “Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality.” In: NARDI, P.; SCHNEIDER, B. (eds.) *Social perspectives in lesbian and gay studies*. London: Routledge, 1998.

SAMPAIO, J. et al. Ele não Quer com Camisinha e eu Quero me Prevenir: exposição de adolescentes do sexo feminino às DST/aids no semiárido nordestino. *Saúde e Sociedade*, 20 (1): 171-181, 2011.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20 (2): 71-99, 1995.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28 (1): 19- 54, 2007.

SILVA, D. R. Q.; COSTA, Z. L. S.; MULLER, M. B. C. Gênero, sexualidade e políticas públicas. *Educação & Realidade*, 41 (1): 49-58, 2018.

TAT, S. A.; MARRAZZO, J. M.; GRAHAM, S. M. Women Who Have Sex with Women Living in Low- and Middle-Income Countries: A Systematic Review of Sexual Health and Risk Behaviors. *LGBT Health*, 2 (2), 2015.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

### EPISTEMOLOGIAS, METODOLOGIAS E QUESTÕES ÉTICAS EM PESQUISAS COM ABORDAGENS EM DIVERSIDADES SEXUAIS E DE GÊNERO

(v. 8, n. 16, 2021)

COORDENADORXS:

ESTEVIÃO FERNANDES (UNIR, PPGAS/UFMT)

MARIANE PISANI (UFT)

MOISÉS LOPES (PPGAS/UFMT)

SIMONE DE OLIVEIRA MESTRE (UNIFAL-MG, PPGS/UFMG)

VOLUME 8  
NÚMERO 16  
(JAN./ABR. 2021)

**E**ste dossiê busca congregar pesquisas e reflexões em torno das diversidades sexuais e de gênero, com especial foco nos debates a respeito de outras possibilidades de desenvolvimento de investigações que problematizem o ponto de vista teórico-metodológico e ético constituído a partir da história colonial do Ocidente. Neste sentido, buscamos contribuições que dialoguem com os estudos feministas, LGBTs, com as leituras pós-coloniais, teoria queer e/ou tomem como ponto de discussão as epistemologias, metodologias e questões éticas que envolvam pesquisas com abordagem em diversidades sexuais e de gênero. Muito já se tem escrito sobre a necessidade de descolonizar essas abordagens, seja a partir de uma “epistemologia cucaracha” de uma “teoria cú” (PELÚCIO, 2014); do “queer decolonial” (PEREIRA, 2015); do “queer caboclo” (FERNANDES e GONTIJO, 2016) ou mesmo das discussões que envolvem o feminismo decolonial (GONZALEZ, 1988; LUGONES, 2008; SEGATO, 2013); todas essas reflexões se tornaram relevantes e fundamentais para compreensão das questões que envolvem as diversidades sexuais e de gênero no chamado Sul Global. Desse modo, neste dossiê, buscamos provocar diálogos que rompam com uma visão heterocentrada, falocêntrica, metropolitana, normativa e colonizadora das diversidades sexuais e de gênero com o intuito de tensionar as produções desenvolvidas a partir das realidades brasileiras e latino-americanas, buscando uma ampliação crítica e perturbadora do status quo dessas investigações. Assim, a partir desses pressupostos e debates/embates, acolheremos contribuições que possibilitem tanto a exploração de temas e problemas já consolidados pelo campo de estudos sobre diversidades sexuais e de gênero quanto - e principalmente - sua ampliação.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
30 DE JANEIRO  
DE 2021

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

16

# Que história é essa? Que barulho é esse?

## Uma introdução ao debate sobre a Antropologia Histórica e a História Cultural

**Maria Fátima Roberto Machado<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** Este artigo é uma introdução ao debate entre a Antropologia e História nas abordagens voltadas para o estudo das culturas. Baseada na perspectiva de Pierre Bourdieu sobre a definição do campo científico, é uma introdução às relações entre as duas disciplinas em termos mais gerais e especificamente na historiografia francesa, oferecendo ainda um panorama acerca da expressão desse debate em nossa universidade, a UFMT, a partir das pesquisas da antropóloga Denise Maldini, uma pioneira nos estudos aplicados à Etnohistória da fronteira Oeste do Brasil colonial.

**Palavras-chave:** antropologia histórica; história cultural; etnohistória; Mato Grosso; século XVIII.

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pelo Museu Nacional da UFRJ. Professora aposentada da UFMT.

# What story is that? What is that noise?

## An introduction to the debate on Historical Anthropology and Cultural History

**Abstract:** This paper assesses the current debates about the relationship between Historical Anthropology and Cultural History as co-related disciplines. Based on Pierre Bourdieu's perspective of scientific field, it is an introduction to the disputes and alliances between both disciplines, in general and particularly bounding contemporary French Cultural History, also offering a basic view of some studies produced at our University, the UFMT, through the research of a pioneer anthropologist Denise Maldi, about the Indians of the Brazilian West frontier in the XVIII century.

**Keywords:** historical anthropology; cultural history; ethnic history; Mato Grosso; XVIII century.

# ¿De qué estás hablando? ¿Qué bulla es esa?

## Introducción al debate sobre Antropología Histórica e Historia Cultural

**Resumen:** Este artículo es una introducción al debate entre Antropología e Historia en los enfoques centrados en el estudio de las culturas. Partiendo de la perspectiva de Pierre Bourdieu sobre la definición del campo científico, se trata de una introducción a las relaciones entre las dos disciplinas en términos más generales y concretamente en la historiografía francesa, ofreciendo además una panorámica de la expresión de este debate en nuestra universidad, la UFMT, basado en la investigación de la antropóloga Denise Maldi, pionera en estudios aplicados a la Etnohistoria de la frontera occidental del Brasil colonial.

**Palabras clave:** antropología histórica; historia cultural; etnohistoria; Mato Grosso; siglo XVIII.

## Prólogo: introdução ao dossiê *Mato Grosso português – Ensaios de Antropologia Histórica*<sup>2</sup>

Os trabalhos que tenho aqui o prazer de apresentar foram produzidos para o primeiro curso de especialização em Antropologia da UFMT (1999-2000) e reúnem um grupo de estudantes interessados em uma abordagem etnográfica da história de Mato Grosso e do Amazonas, em especial relacionada ao universo de representações dos portugueses colonizadores do século XVIII, buscando enfocar de modo renovado velhos objetos, tais como o alargamento das fronteiras com a Espanha, o povoamento, a exploração econômica colonial e o relacionamento com os povos indígenas.

Trata-se, bem ao sabor dos novos tempos, de experimentos. São olhares lançados sobre uma história que até as últimas décadas contentou-se em ser “regional”, factual, alvo quase exclusivo de uma historiografia comprometida com as metanarrativas da história econômica, onde Mato Grosso era só um território longínquo e desconhecido, rico em ouro e infestado de índios. Foi preciso que a chamada crise dos paradigmas atingisse também os nossos pesquisadores, para que uma nova geração de estudantes demandasse os cursos de pós-graduação e começasse a produzir o que se convencionou chamar de “nova” História, mais aberta ao diálogo com a Antropologia, facilitando a que este experimento encontrasse seu caminho.

Caminhos, trajetões, trajetórias que acabaram por agregar esse grupo de pessoas, de pesquisadores, para pensar Mato Grosso em uma perspectiva renovada, interessada não tanto no resgate da importância da mão-de-obra indígena para a manutenção do sistema colonial brasileiro, e mais em interpretar as representações portuguesas que foram frutos de embates e confrontos culturais. Cultura e história entrecruzam-se, emaranham-se nas relações étnicas, resultando em alianças e conflitos, esses sim vitais para a manutenção do empreendimento português na fronteira, pós-tratado de Santo Ildefonso. A este respeito, as fontes privilegiadas são as coleções de relatos escritos pelos portugueses - exploradores, administradores, demarcadores de limites, militares – que aqui estiveram temporariamente a mando da Coroa, e que se envolveram com os índios por dever de ofício, por empatia ou até mesmo profunda curiosidade.

Os relatos portugueses coloniais fornecem aos pesquisadores abundantes recursos etnográficos para a abordagem e desenvolvimento de uma multiplicidade de temas e objetos, que hoje são reconhecidos como pertinentes tanto ao campo da “nova” Antropologia quanto da “nova” História. No interior da colônia, nas águas do outrora pestilento Guaporé, portugueses iluministas construíram fortes e plantaram cidades em territórios até então unicamente indígenas. Guiados pela política pombalina, esses portugueses foram bastante empenhados na construção de aldeamentos – como o de Albuquerque, para os índios Guaná, que deu origem à cidade de Corumbá, um dos mais importantes polos urbanos de Mato Grosso

<sup>2</sup> O artigo da professora Maria Fátima Roberto Machado, “Que história é essa? Que barulho é esse? Uma introdução ao debate sobre a Antropologia Histórica e a História Cultural”, é parte integrante do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica*, publicado originalmente pela Editora da UFMT, em 2002, no volume 6 da *Série Antropologia*, publicação do Departamento de Antropologia, que a *Aceno* tem reeditado em suas últimas edições. Como Maria Fátima é organizadora do dossiê e autora do primeiro artigo do referido volume, optamos por publicar nesta reedição a introdução ao dossiê, em que ela apresenta os seis artigos que o compõem. Os outros cinco artigos do dossiê *Mato Grosso Português: ensaios de Antropologia Histórica* serão publicados nas edições seguintes da *Aceno*, na ordem em que estão publicados na primeira publicação. Toda essa reedição de artigos da *Série Antropologia* está sendo realizada com autorização da Editora da UFMT, detentora dos direitos autorais.

do Sul – no estabelecimento de relações “pacíficas” com os grupos indígenas que dificultavam a árdua missão de expandir e consolidar a fronteira Oeste do Brasil.

A lei do Diretório dos Índios era o documento que regulamentava as suas relações com o colonizador, vigente entre os anos de 1757 e 1798, voltada para a domesticação e disciplinarização dos “habitantes naturais” da terra, através da sedentarização e da evangelização – pós-jesuítica – na busca de soluções para os graves problemas de definição dos limites do território lusitano e do seu povoamento. Era um instrumento jurídico de política colonial, que propunha uma nova ordem social, regulamentada pela exclusividade do uso da língua portuguesa, desautorizando definitivamente a língua geral falada em toda a colônia, pelo convívio das populações em povoações e aldeamentos e incentivo ao casamento interétnico, submetendo todos às leis civis que faziam sentido para as populações urbanas de Portugal. O propósito, especialmente na fronteira Oeste, era desencadear a nacionalização das terras e dos “naturais”, não mais excluídos, mas sim abrangidos, assimilados pelo plano colonial.

Os relatos dos engenheiros demarcadores, naturalistas, capitães, em particular em Mato Grosso na segunda metade do século XVIII, contém todo um universo de representações passíveis de serem interpretadas enquanto fontes de manifestação dos planos e da cultura colonial, assim como das respostas pertinentes às mais diferentes etnias naia na tumultuada faixa de fronteira.

A perspectiva antropológica pode, por exemplo, iluminar as relações entre os portugueses e os índios habitantes tradicionais do Pantanal. Através dos relatos de Ricardo Franco de Almeida Serra e do governador Montenegro, é possível constatar que também os Guaicuru buscavam obstinadamente “pacificar” os portugueses. Seus relatos apontam para a complexidade daquelas relações, marcadas pelos confrontos étnico-culturais.

Uma das grandes dificuldades dos portugueses, na sua incansável tarefa de fundar aldeamentos, era justamente convencer os Guaicuru a tornarem-se agricultores, atividade que eles consideravam “menor”, própria dos camaradas Guaná, capturados em guerras. As relações de dependência eram anteriores ao contato com os colonizadores e pautavam comportamento dos Guaicuru na relação com os portugueses, que estava convencidos do estereótipo do selvagem preguiçoso e, no caso desses, arrogante.

Os Guaicuru que surgiram nos relatos estavam em posição superior, senhores da situação, surpreendendo, confundindo os portugueses nas suas estratégias de aproximação. Eles eram *vaidosos e ridiculamente soberbos*, nos dizeres de Ricardo Franco em seu relato publicado em 1872; desprezavam os demais índios e viam-se como *heróis e fidalgos*, mostrando sem demora as dificuldades em submetê-los aos planos de colonização.

O trabalho de Gilberto Brizola dos Santos revela bem os confrontos culturais e a dimensão das dificuldades encontradas para a sua submissão. Os índios chamavam de “português” qualquer um dos seus, quando queriam fazer chacotas, ironias com ele, e chamavam de “guaicuru” o português alvo de seus elogios. Os relatos de Ricardo Franco exibem os desencontros, o choque de códigos culturais presente nas relações cotidianas, empurrando para o plano do desejo a “civilização”.

A Coroa havia dado ordens para aldear os Guaicuru, promovendo o casamento com portugueses, a prática da agricultura e da pecuária de pequenos animais, recebendo em troca certos bens como tecidos e ferramentas. Depois de uma “longa conferência entre eles, o chefe, ao relatar o resultado da discussão, respondeu que os Guaicuru aceitavam a proposta dos portugueses mas queriam saber

quantos escravos receberiam para fazer as roças e as casas, pois não eram “cativos”. Todos queriam as casas, mas que fossem fazê-las os portugueses, pois a madeira da construção era muito dura, poderia machucar seus ombros. Todos também poderiam aceitar as mulheres portuguesas, mas não aceitavam a imposição de não poder separar-se delas. Isso não admitiam, como não admitiam também batizar-se para contrair os matrimônios.

Ao convidar as lideranças Guaicuru para que viessem a Cuiabá buscar alguns “mimos” (ferramentas, panos) para que produzissem roças e criassem algum gado, o português recebeu desconsertado a resposta de que só os Guaná “se empregavam gostosamente por interesse nesse trabalho”. Quando dona Catarina, que pertencia à nobreza Guaicuru, separou-se do marido, o comandante do Forte Coimbra “colocou seus oficiais à disposição para o novo casamento, mas todos foram rejeitados, por serem julgados inferiores. Quando aceitavam portuguesas para casamentos, os Guaicuru davam-lhes fardão e bastão para torná-los capitães” (SANTOS, 2000). Os índios “gabavam-se” diariamente de que, apesar de serem os portugueses muito bravos, eles souberam *amansá-los!*

Era para *amansar* os portugueses que as mulheres Guaicuru vendiam seus favores sexuais. Diferente dos Guaná, que não escondiam as relações de suas mulheres com os colonizadores e até se orgulhavam), eles negavam, afirmando que elas o faziam “sem malícia”.

A riqueza dos relatos de Ricardo Franco está na sua insistente busca por compreender o mundo dos Guaicuru, sua lógica, seus significados. Um ser supremo, o pássaro Carcará, havia dado vida ao primeiro homem, que recebera do criador a lança e o porrete para conquistar os outros povos e torná-los cativos, “pois sobre todas elas lhe dava domínio e senhorio”. Só os Guaicuru “de origem” acreditavam naquela “pantunha”, disse Ricardo Franco, embora no mesmo relato tenha registrado que os índios não matavam o carcará “por respeito ao pai comum” e por medo de desgraças, como o risco de cair do cavalo.

Esse verdadeiro diálogo (de surdos) cultural que envolvia as relações entre os portugueses e os índios constituiu uma história bastante particular de colonização, distante das simplificações historiográficas que veem nos índios unicamente vítimas passivas ou selvagens sanguinários, a atacar as rotas de comércio e as povoações, cruéis empecilhos à expansão colonial.

Hoje em dia, já é possível encontrar, pelos corredores calorentos da UFMT, alguns entusiasmados estudantes de graduação e pós-graduação debatendo a importância da École des Annales para sua formação de historiador, professores mestres e doutores encarregam-se de incluir a nossa UFMT na rota dos debates históricos atuais, afirmando sua identidade com a historiografia contemporânea.

Uma das mudanças mais sensíveis foi a assimilação do gosto pela liberdade nas escolhas dos objetos, tornada “vocação” da nova História Cultural. As visões conservadoras acerca de Mato Grosso no “período” colonial vão cedendo lugar para estudos sobre “representação”, trabalhando com a construção de identidades e outras questões até hoje inerentes ao campo da Antropologia. Professores que jamais tiveram a perspectiva de fazer uma etnografia debatem-se com as leituras de Lévi Strauss, tentando sobreviver à sua Antropologia atemporal, muitas vezes inatingível para os não iniciados.

É um momento de grande instabilidade para todos nós, que transitamos pela vastidão das Ciências Humanas em uma universidade acostumada a consumir e repassar conhecimento mais do que produzi-lo. Aos salários baixos e à falta de prestígio junto aos governos, que sucateiam sistematicamente o ensino público,

juntam-se as dificuldades inerentes às próprias áreas de conhecimento, que passam por reformulações profundas, obrigando os professores a minimamente situarem-se diante delas.

*“Tudo é História!”* - disse-me certa vez uma convicta mestre historiadora na UFMT, em uma tarde qualquer de reunião adiada – *“até mesmo a Arqueologia e a Antropologia!”* Isso soou aos meus ouvidos como uma saudável provocação, à qual resolvi responder com um olhar perscrutador, nos moldes do que faz James Clifford, observando pelas bordas, pelas margens da disciplina, as representações que vêm sendo construídas ou partilhadas sobre ela. A novidade é que aquela frase parecia ser a entrada definitiva da UFMT nos debates atuais da ciência e poderia, em tempos globais, ser ouvida aqui, em pleno sertão do Brasil, tanto quanto em Londres, Nova York ou Paris!

Em Mato Grosso, o antropólogo é hoje um misto de aliado e competidor, uma figura incômoda com a qual todos vêm-se na urgência de conviver, sob risco de serem rotulados de superados ou mal informados. E uma identidade que traz prestígio ao seu portador, principalmente diante de estudantes e da mídia, que têm uma visão extremamente folclorizada acerca desses seres estranhos (que estudam igualmente povos estranhos), que ninguém sabe muito bem o que são e o que fazem. Culturas e povos indígenas são abordados por sociólogos, assistentes sociais, estudantes de medicina, de comunicação, agrônomos, pedagogos, geólogos (!), geógrafos e historiadores que, às vezes, por selecionar os índios como objeto, identificam-se como fazendo etnohistória.

Os trabalhos que são aqui publicados estão inseridos na ebulição criativa que atinge – já não sem tempo – algumas áreas de conhecimento e de pesquisa na UFMT. Gilberto Brizola dos Santos, Ana Paula Lopes e Suelme Evangelista Fernandes são graduados em História. Este último é hoje professor universitário e mestrando do programa de pós-graduação do Departamento de História, sob orientação do Dr. Carlos Alberto Rosa. Os dois primeiros já foram professores substitutos do Departamento de Antropologia. Luiz Vicente da Silva Campos Filho é um etnoecólogo, mestre pelo Instituto de Biociências, e Marina Azem é médica.

O historiador Gilberto Brizola dos Santos, como já foi referido, estuda a visão dos portugueses colonizadores acerca dos Guaicuru, revelando novas possibilidades interpretativas. Os historiadores Suelme Evangelista Fernandes e Ana Paula de Oliveira Lopes interessam-se pela questão da dominação e da cultura portuguesa, na construção do território lusitano da região de fronteira. Luiz Vicente da Silva Campos Filho e Marina Azem exploram os registros de Alexandre Rodrigues Ferreira, um brasileiro formado em Portugal por Domingos Vandelli, naturalista italiano que, no século XVIII, introduziu os estudos científicos em Portugal, depois da reforma da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Marquês de Pombal.

Alexandre Rodrigues Ferreira foi assistente de Vandelli no Palácio da Ajuda, em Lisboa, e em sua expedição pela Amazônia, a mando da coroa, fez registros preciosos sobre a abundância dos recursos da floresta, o manejo das espécies, que na época já era praticado pelos colonizadores, o conhecimento indígena e a importância das suas culturas para a sobrevivência dos novos povoadores. Seus diários fornecem dados sobre as enfermidades, os procedimentos terapêuticos, as epidemias, os ambientes insalubres, além dos recursos naturais utilizados como medicamentos. São relatos que permitem apreender as representações sobre as sociedades e o ambiente amazônico, tornando possível uma variedade de leituras etnográficas como, por exemplo, a resposta dos índios à escravidão a que eram submetidos na coleta dos produtos da floresta: para enganar o colonizador, eles

usavam a “malícia” de pendurar as árvores de salsa ou queimar partes da planta (que facilmente se reproduzia), para que ela se extinguísse e assim “r45se extinguísse a perseguição para que eles a coletassem”.

Este único dado ilumina a compreensão da história da exploração colonial das espécies naturais da Amazônia e revela o “diálogo de surdos” que chegou a ser instalado, onde a agressão da exploração do conhecimento e da mão de obra indígena tinha como resposta a agressão do explorado à floresta, como uma estratégia de sobrevivência diante do desconhecimento do próprio explorador. Essa compreensão só é possível pelo caráter minucioso das descrições de Alexandre Rodrigues Ferreira e pela leitura etnográfica dos seus dados, fornecida pelo diálogo das várias áreas de conhecimento com a Antropologia.

Gilberto Brizola dos Santos, terminando seu contrato como professor-substituto do Departamento de Antropologia, prepara-se para cursar o mestrado em Antropologia e dar continuidade ao seu trabalho sobre as relações entre os portugueses e os índios Guaicuru no século XVIII. Ana Paula de Oliveira Lopes, Luiz Vicente da Silva Campos Filho e Marina Azem continuam trabalhando seus temas sob minha coordenação. Juntos temos um projeto de pesquisa em Portugal, que começou ainda em 1997, quando recebi um financiamento do CNPq (CNPq/CA-PES, processo n. 450443/97) para trabalhar a documentação existente em arquivos históricos de Lisboa, Coimbra e Évora. Em novembro de 1999, a convite do Grupo de Trabalho do Ministério da Educação de Portugal para as Comemorações dos Descobrimentos, apresentei o trabalho “Memórias portuguesas sobre os selvagens: cultura e história em Mato Grosso no século XIX” no Congresso Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários, na Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa. Publicado em Portugal em 2000, nas atas do Congresso (ISBN 972-8186-66-5), esse trabalho já delineava os contornos da problemática que agora exploramos, no sentido da construção de uma história das relações étnicas, tendo como instrumento de reflexão não só os documentos oficiais, mas principalmente os registros portugueses, nas suas impressões, descrições, nos seus julgamentos pessoais e nas construções dos seus relatos históricos.

Nossa próxima publicação, em vias de financiamento através da lei estadual de incentivo à cultura, reúne trabalhos em torno da documentação existente na Casa da Ínsua, em Penalva do Castelo, em Portugal, em conjunto com o Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de Coimbra.

Ao dar continuidade à publicação do Departamento de Antropologia (*CADERNOS DE ANTROPOLOGIA, SÉRIE ENSAIOS ANTROPOLÓGICOS*), reafirmamos nosso esforço coletivo para a consolidação da nossa área de conhecimento na UFMT, sem dúvida uma das mais produtivas, apesar de todos os obstáculos, de todas as limitações e da falta de estímulo constante, decorrentes da crise que atinge as instituições públicas de ensino e pesquisa do país.

Cuiabá, julho de 2002.

\*\*\*\*\*

Uma das principais mudanças no comportamento dos novos historiadores é a sua recusa à posição de detentores da palavra final acerca da verdade histórica, contida nos grandes temas consagrados da historiografia ocidental, ensinada nas salas de aulas por universos heterogêneos de professores.

Recorrer a Pierre Bourdieu tem sido sempre de grande utilidade para desvendar o emaranhado de relações sociais que se processa no interior de um determinado campo científico, no sentido da competição pela hegemonia na definição das verdades. O interesse que os temas e objetos de pesquisa despertam nos jovens estudantes e pesquisadores também é resultado da avaliação da possibilidade de acumular prestígio e distinção, pois aquilo que é percebido como “importante e interessante” na produção científica é, nos termos de Bourdieu (1983: 125), o que tem chance de ser reconhecido como importante e interessante aos olhos dos outros. Ao deslocar a discussão dos sistemas epistemológicos para uma sociologia do campo científico, ele mostra que o mundo da ciência não é “puro”, mas existe como um campo social, como outro qualquer, com seus interesses, estratégias, lucros, sendo bem definido como um espaço de relações concorrenciais, onde o que está em jogo é o monopólio da autoridade.

A crise na hegemonia da história econômica obrigou os historiadores a rever seus paradigmas, especialmente a partir dos anos 80, provocando a recente e forte ascensão dos estudos sobre as culturas, terreno palmilhado pelos antropólogos, que são reconhecidos pelo capital científico acumulado desde o século XIX, no estudo das sociedades não-ocidentais.

A própria Antropologia vê-se às voltas com o seu passado e convive hoje com os questionamentos provocados pelo movimento dos chamados “pós-modernos”, ciosos da importância estratégica de não empurrar para baixo do tapete algumas novas “verdades” (e consolidar outras). Cardoso de Oliveira, em seu ensaio sobre as matrizes históricas da disciplina (1998), identifica heranças da hermenêutica<sup>3</sup> na “desordem” operada pela nova Antropologia, que inovou na negação radical do discurso cientificista hegemônico do passado. Libertada da coerção da objetividade, dos paradigmas da “ordem”, tomou sua forma socializada, “assumindo-se como *intersubjetividade*”; o indivíduo, “igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma a sua forma personalizada (portanto o indivíduo socializado) e não teme assumir a sua *individualidade*”, e a história assume-se como *historicidade*, livre das “peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente”.

A chamada Antropologia “tradicional” (norteada pelos paradigmas da Escola racionalista francesa e o estrutural-funcionalismo da Escola britânica) não exclui, mas “domesticou” aqueles três elementos que ameaçavam a integridade do campo da disciplina.

Negar a proeminência da subjetividade, do indivíduo ou da história é ter esses elementos ao menos sob controle. É assim que se tomamos os paradigmas da ordem um a

<sup>3</sup> “O que se verifica é uma verdadeira dispersão de influências nessa Antropologia que se pretende nova. Nem a “hermenêutica ontológica” de Heidegger e Gadamer, nem a “hermenêutica metódica” de Betti ou de Hirsch, nem a “hermenêutica fenomenológica” de Ricoeur (e muito menos a “hermenêutica clássica” de Schleiermacher e Dilthey) dominam aquilo que prefiro chamar de “consciência hermenêutica” na Antropologia “pós-moderna”. Não obstante, não se está afirmando com isso que essa subjetivação na Antropologia não envolva em si mesmo uma certa controvérsia. Prefiro, por hora, retê-la como uma expressão nativa, originária no interior da comunidade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998: 97).

um, observaremos que enquanto o paradigma racionalista, pelo menos em sua primeira fase (pré-estruturalista) passa relativamente incólume pela ameaça de ser perturbado pelo tempo, praticamente ignorado em quanto tempo histórico, o paradigma estrutural-funcionalista reage primeiramente por uma crítica à questão da causalidade e secundariamente, como consequência pela exclusão da história do horizonte da disciplina (...) História que passa a ser um marcador da desordem e cuja erupção no interior da estrutura social só poderia ser um complicador na capacidade explicativa da Antropologia, especialmente quando investida da missão de vir a ser uma verdadeira “ciência natural da sociedade”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998: 94)

Na nova Antropologia, esses três elementos passaram a ser repensados e reformulados, e ela lança sobre si mesma um olhar de estranhamento antes destinado apenas ao Outro, diferente e distante. Ela faz a crítica radical às suas raízes iluministas, colocando sobre suspeição o poder absoluto da razão e da ciência (que tiveram em Nietzsche o seu ancestral), rejeitando as grandes narrativas, a metateoria ou metadiscurso. O que presenciamos em nossos dias é um certo “anarquismo epistemológico”, com ênfase nas “pequenas narrativas”, expressivos particularmente no universo da Antropologia Interpretativa.

Dentre os seus autores mais radicais estão os americanos George Marcus e Michel Fischer, com o seu “*damn book*”, *Writing Culture*, onde a disciplina chegou a assumir a condição não de ciência, mas de “crítica cultural”. Para George Marcus, comemorando os dez anos da obra, em artigo de 1998 na revista portuguesa *Etnográfica*:

This volume [Writing Culture] has served several functions in the course of this trend. For scholars who wanted to further develop and work from the critique of disciplines, it was one of the texts to get beyond, by critiquing the critique, so to speak, by establishing one's own position by setting oneself often within the critical project that Writing Culture represented, but against it specifically (...) For others, especially graduate students facing dissertation committees, Writing Culture has served more sympathetically as a kind of ironic legitimation for producing work against the authorities of disciplines, which of course lean heaviest in the course of career-marking graduate research projects. (MARCUS, 1998: 5-6)

O pós do pós-moderno carrega um descontentamento com o entendimento acerca da história. Há, segundo Vincent Crapanzano (1991: 433), um certo prazer na impossibilidade de qualquer entendimento universal, qualquer verdade incontestável, qualquer argumento indefensável, qualquer autoridade final. Questiona-se as visões que se conheciam as experiências que alimentam um senso de continuidade, que selecionam e organizam eventos; questiona-se a adoção de um ponto apropriado e a autoridade que autoriza esse ponto. Deus está morto no mundo pós-modernista (mais uma vez é bom lembrar que Nietzsche é o herói). Não há uma fé em grandes narrativas, que legitimam a ciência, nem em outras visões totalizadoras do mundo.

A despeito de serem vagas, generalizantes, contraditórias, as definições sobre o que é pós moderno enfatizam a flexibilidade do seu discurso, que embaralha e torna inseparáveis o sujeito e o seu objeto. Somos pegos, como diz Crapanzano (1991), na arbitrariedade dos signos, onde já não há mais referentes, constrangidos por gramáticas de estilo ou narrativas: “O pós-moderno deve muito a Sausure”.

A Antropologia pós-moderna de Clifford Geertz tem exercido sua hegemonia entre antropólogos e historiadores, servindo como uma referência no espaço do diálogo multidisciplinar do estudo das culturas. Seu conceito é semiótico e sua

antropologia identifica-se não como sendo ciência experimental, em busca de leis, mas uma ciência interpretativa, em busca do significado<sup>4</sup>.

O historiador Robert Darnton, em uma entrevista a pesquisadores brasileiros (SCHWARCZ, 1996), assim relatou o encontro da sua História das Mentalidades com a Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz, o que sugere que coincidências mais do que embates têm produzido as multidisciplinidades, desde os anos 60, na Universidade de Princeton:

Logo que conheci Geertz, o que nos uniu foi a simpatia, como no caso de [Michel] Vovelle e [Philippe] Ariès. A palavra simpatia é estranha, mas explica nossa relação. Na verdade, Geertz é um sujeito difícil: fala mal, se coça o tempo todo, tem uma barba imensa e uma inteligência notável. Conhece profundamente matemática, jazz: gosta de esportes sem ser esportista; sabe tudo sobre o Corão (e lê em árabe); sobre linguística e tem uma formação literária impressionante. Isso sem falar dos seus conhecimentos sobre a Indonésia e a África do Sul, seus campos de pesquisa. É o homem mais culto e inteligente que causa medo aos outros. Quando falamos com ele temos a impressão de sermos imbecis! E eu, porém, apesar de “imbecis”, sinto-me bem com ele e entre nós desenvolveu-se uma grande amizade. Falamos como irmão. Ele é meu irmão mais velho – já que completou setenta anos – e somos muito ligados.

Em 1970, Geertz perguntou-me o que eu fazia em História. Conteí a ele sobre minha ligação com a história das mentalidades e ele me disse: “Isso parece antropologia!!! Nós dois fazemos a mesma coisa.” Eu conteí então, que queria estudar a vida intelectual, mas não a dos não intelectuais, e ele me disse que isso também era antropologia.

Libertado da identificação superada com a História das mentalidades (fruto de um “trabalho de ocasião” que, se pudesse, “refaria”), hoje o que ele faz é História Cultural, de uma perspectiva diferente do seu colega de doutorado em Oxford, Roger Chartier, ao dar ênfase à sua influência antropológica:

História cultural é buscar entender a alteridade de outros universos culturais, a organização simbólica do mundo. E é por isso mesmo que para mim uma história cultural é uma História antropológica. É por isso que insisto no que temos em comum. É por isso que Chartier e eu podemos ser definidos como dois historiadores do livro. A diferença é que Chartier privilegia a recepção e eu pesquiso sobretudo a produção. Chartier não faz um trabalho documental e de arquivo como faço. (...) Essa é talvez uma questão de gosto, só que no meu caso eu peguei esse gosto pelo trabalho de campo e no caso da história, pela relevância da volta às fontes.

(...) Não concordo com a noção de símbolos utilizada por Chartier. Na minha opinião ele não entendeu ou não trabalhou com a antropologia simbólica. A noção de símbolo que uso não é original. Eu adaptei da antropologia (...) todo símbolo é multivocal e polifônico: um “triquestroques” ritual (*ritual punning*) (...) sincronia e diacronia aparecem ao mesmo tempo.

Chartier não compreendeu isso. Símbolo não é um valor; a explicação simbólica é sempre mais complexa porque é relativa e contextualizada. Mas esse é um detalhe, afinal Chartier não fez uma história antropológica. (SCHWARCZ, 1996)

No que ambos têm em comum, há a identidade de historiadores culturais e a rejeição a radicalidade dos pós-modernos como George Marcus e Michel Fischer. Embora aceitem sua visão geral, as “novas gerações” atacam sistematicamente Clifford Geertz e os resultados do seu trabalho: há neles conclusões e o “ditos” pós-modernos não contra esse tipo de conduta, “já que acreditam que a construção não é do indígena, mas sim do pesquisador; ou melhor é produto da perspectiva que o antropólogo adota”. Ainda na entrevista de 1996:

<sup>4</sup> Na Antropologia, faz-se etnografia, diz Geertz (1989). Compreender o que é a prática da etnografia é começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. O que define o empreendimento não é o método (não é como dizem os livros, os manuais, onde fazer etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário...) mas sim o esforço intelectual de fazer uma descrição “densa”. Nossos fatos, nossos dados, são na verdade nossa construção das construções de outras pessoas, explicamos explicações... O etnógrafo tem diante de si uma multiplicidade de estruturas conceituais, complexas, que se sobrepõem, amarradas entre si, simultaneamente estranhas, irregulares, implícitas, que ele tem que apreender e apresentar. É como ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de subentendidos. Incoerências... mas “exemplos transitórios de comportamentos modelados”.

Dessa maneira, o antropólogo parece ser mais importante do que o seu próprio objeto. Trata-se de uma postura tão complicada, que acaba inviabilizando a possibilidade de entendermos outros mundos simbólicos que não o nosso. Chegamos a uma fase, para utilizar uma expressão que gosto muito, de “epistemological glitters”, em que todos estão sendo consumidos por esta angústia: ficam debatendo apenas entre si e acabam concluindo que seu trabalho com o “outro” não é mais possível. Sahlins e Geertz não aceitam a postura dessa nova geração que, por sua vez, os colocou um pouco à margem. (SCHWARCZ, 1996)

Darnton teve aí uma ocasião especial para exibir clivagens tanto entre os historiadores quanto entre os antropólogos, abrigados por esse enorme guarda-chuva que são os estudos das culturas. Geertz poderia bem ser definido como uma espécie de personagem mítico fundador, um pai, um herói mítico original, criticado e enaltecido pelos seus herdeiros.

A importância da sua influência e o incômodo que ela ainda causa só não superaram a inquietante e “rejuvenescedora” Antropologia Histórica de Marshall Sahlins, tanto entre os antropólogos como entre os novos historiadores.

Sendo a história a realização, na sociedade, dos recursos que um povo põe em jogo para sua sobrevivência, para Marshall Sahlins, o grande desafio da Antropologia Histórica não é meramente saber como a cultura ordena os eventos históricos, mas saber como, nesse processo, a cultura é reordenação, ou seja: “como é a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação?”

Embora reconheça a importância da herança de Saussure, ele questiona a noção de linguagem como estrutura autônoma, argumento fatal da Antropologia Estrutural. Na perspectiva do sistema de signos, as mudanças são fortuitas, e a noção de sistema consiste no modo como esses materiais históricos são inter-relacionados, em qualquer tempo ou qualquer estado da linguagem. Nessa perspectiva (na perspectiva dos “paradigmas da ordem” discutidos por Roberto Cardoso de Oliveira) a história é excluída da análise estrutural, uma vez que ela é feita na sala. Aplicada ao campo da Antropologia, o que se perde aí não é meramente a história, a mudança, mas a prática, a ação humana no mundo, e Sahlins rejeita esse estruturalismo, pois o que se perde aí é o que a Antropologia tem de mais valioso. Trazido para ela com essas limitações teóricas, o estruturalismo mantém à história a distância, eu medo é o de colocar o sistema em risco.

Em seu consagrado *Historical Metaphors and Mithical Realities* (1981) o que Sahlins busca é a explicação teórica para determinadas ocorrências históricas. Suas ideias sobre a história são construídas através de acontecimentos concretos, demonstrativos, que tem a ver com a reação cultural dos índios havaianos para uma circunstância colocada pelo aparecimento do famoso capitão Cook e, posteriormente, o aparecimento de colonizadores europeus, missionários e comerciantes.

Ele se propõe a ver “a história na confrontação das culturas”, no confronto das estruturas de significância para, assim, desvendar as circunstâncias “exóticas” da história do povo das distantes ilhas do Havaí. Tais circunstâncias envolveram as relações entre o navegador britânico, capitão Cook e os índios havaianos, no final do século XVIII e que, surpreendentemente, acabaram por levar ao seu assassinato ritual<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Recebido como um deus, que chegava do além-mar, da morada espiritual dos chefes e deuses havaianos, o capitão Cook foi “vítima da interação de categorias culturais – suas e dos próprios nativos – que o levou a perigosos “riscos de referência”, até encontrar o seu trágico fim. Cook transgrediu, sem compreender, o status ritual que lhe fora concedido; foi nas palavras de Sahlins (1990:1 1), um “impacto fatal” produzido pela teoria havaiana de soberania divina com a prática britânica do imperialismo. O retorno de Cook pela segunda vez às ilhas coincidiu com o retorno anual do deus Lono e o tratamento recebido correspondeu à sequência ritual do festival de Makahiki, onde o deus retorna para fertilizar e reinvindicar a terra, sendo morto por um chefe poderoso, no culto sacrificial de Ku. A fatalidade da morte de Cook foi a “imagem

Apoiado na concepção de que as diferentes ordens culturais têm os seus modelos próprios de ação, de consciência, de determinação histórica – as suas próprias práticas históricas – Sahlins voltou-se também para o exemplo dos fiji, no século XIX, em suas relações com os missionários metodistas. Ele mostra que a conversão para a religião de Jeová podia não ser apenas uma simples expressão da convicção dos convertidos.

Depois de mais de um século de conversão pelos missionários metodistas, os fiji ainda chamavam o cristianismo de “religião de Thakombau”, o chefe da federação de Mbau, o poder dominante em Fiji no século XIX. Thakombau significou a conversão de mais de oito mil “fiéis regulares” e até mesmo os deuses, através dos seus sacerdotes, preparavam-se para o cristianismo, admitindo a verdade do deus estrangeiro. Para os fiji, “verdade é *mana*”, indica “poder de fazer com que algo venha a existir, da mesma maneira que uma ação fracassada por falta de *mana* é uma mentira. Do chefe fiji para o missionário: “*Verdade, tudo o que vem do país do homem branco é verdade; (...) mosquetes e a pólvora são verdade, sua religião também tem de ser verdade*”. A extraordinária presença do europeu era, para os fiji, um fato social total, ao mesmo tempo religioso, político e econômico (SAHLINS, 1990: 65).

O que está em questão na “revigorante” Antropologia Histórica (ou História Antropológica) se Marshall Sahlins é o incômodo problema da relação entre estrutura e evento. Evento não só como um acontecimento característico de um fenômeno, mas como aquilo que “é dado como interpretação”. Sua significância histórica só é adquirida quando ele é apropriado através de um esquema cultural. As categorias culturais que se realizam praticamente em um contexto histórico compõem a “estrutura da conjuntura”, a estrutura tem uma diacronia interna.

São essas as razões do estímulo que seus estudos fornecem aos novos historiadores, que lutam para se contrapor a tradicional história econômica e social. Lynn Hunt (1992), ao apresentar o ensaio de Aletta Biersack na coletânea “A nova História Cultural”, lembra que ela sugere uma certa “dose” de Marshall Sahlins, como sendo salutar para futuras obras sobre a história da cultura, lembrando também que a própria reflexão antropológica tem visto seus paradigmas a partir dos postulados de Geertz, na direção da compreensão do significado.

Sahlins, por sua vez, não economiza críticas aos historiadores que, segundo ele, desde há muito dedicam-se à discussão do que seria a historiografia! Correta”, a história das elites ou a vida das comunidades. A “nova história”, ele diz (1994: 60), é de “inspiração populista”, por vezes “cliente das ciências sociais e se volta para questões como a das estruturas inconscientes, mentalidades coletivas e tendências econômicas gerais”. Sua tendência a ser “populista” vem da relevância dada às ideias de que a história é culturalmente construída de baixo para cima.

É preciso estar sempre atento para relembrar os ensinamentos de Pierre Bourdieu: uma discussão epistemológica jamais é apenas, unicamente, uma discussão epistemológica. Ela tem também o seu caráter político, inserida na disputa entre os concorrentes pela hegemonia das verdades científicas. Cada qual mobiliza o seu capital intelectual simbólico acumulado, a partir da posição privilegiada em que se encontra no campo de forças, de disputas.

Em *O beijo de Lamourette* (1990: 14), Darnton diz que os historiadores estão sempre ombro a ombro com os mistérios, ‘a insondável estranheza da vida entre

os mortos”, e voltam desse mundo como “missionários que partiram para conquistar culturas estrangeiras e agora retornam convertidos, rendidos à alteridade dos outros”.

Um dos principais expoentes dessa história da “classe baixa” é Thompson, um precursor notável entre os historiadores de influência marxista – com o seu famoso *The Making the English Working Class* – na construção de um modelo de referência em como escrever uma história social e cultural, seu livro mais recente, *Customs in Common* (1991), continua voltado para o estudo da cultura dos trabalhadores, discutindo como os costumes se manifestaram ao longo do século XVIII e parte do XIX.

Em um de seus ensaios, *A Venda de Esposas*, Thompson afirma que a história dessa prática “tão bárbara”, na Inglaterra poderia ser descrita como amnésia, mais do que memória, e folcloristas do passado preferiram pensar em “resíduos pagãos”, ignorância “apatetada” e brutal da população rural, sendo a venda considerada não mais do que uma transação comercial, a mulher inglesa leiloadada como um animal. Ele questiona esse estereótipo, depois de dedicar-se por muitos à coleta de dados sobre as “vendas rituais”, desde o final da década de 60 e durante toda a década de 70.

Ele já tinha uns 300 casos em que suas fichas e adiava a publicação das conclusões, quando foi surpreendido por um novo estudo etnográfico sobre o mesmo tema, tornando sua pesquisa, segundo suas palavras (1998: 307), “ultrapassada” pelo trabalho de um antropólogo:

O Estudo etnográfico do sr. Manefee foi realizado como dissertação junto ao Departamento de Antropologia Social da Universidade de Oxford, e o assunto talvez tenha chegado ao conhecimento desse departamento quando dei uma palestra sobre o tema num de seus seminários. Não podia reivindicar direitos autorais(...)minha primeira intenção era despertar interesse histórico e antropológico. Ainda assim, minha primeira reação foi considerar que meu trabalho se torna redundante pela ação de terceiros. O sr. Manefee investigara o tema com grande diligência; pesquisara em muitas bibliotecas e repartições de registros civis; reunira material muito curioso e às vezes relevante; e ultrapassara minhas próprias contas, com um apêndice de 387 casos. Além disso, ele partilhava minha definição do ritual (...). Com um pouco de tristeza ...deixei meu ensaio de lado.

Se ele retomou os estudos, apresentando seu ensaio tão tarde para o público, foi porque não achou depois que ambos tivessem se repetido as que as investigações dessem conta das mesmas questões, pois Menefee:

escreveu o texto como aprendiz de etnógrafo, e seu conhecimento da história social britânica e de suas disciplinas era “básico”, tendo “pouco discernimento do contexto social, poucos critérios para distinguir entre a evidência confiável e a adulterada, e seus exemplos fascinantes aparecem no meio de uma mistura de material irrelevante e interpretações contraditórias.

No seu protesto e de certa forma no seu desabafo, na sua denúncia, o reconhecido historiador Thompson partilha os sinais dos novos tempos, onde o autor não se esconde do seu leitor e revela aspectos mais “subjativos” das suas obras, até há bem pouco tempo escondidos nas entrelinhas das apresentações ou introduções dos estudos consagrados. Um assunto tão terreno como a competição pelos novos objetos ultrapassa as fronteiras do próprio campo de conhecimento e coloca em competição, em confronto, pesquisadores que até então debatiam exclusivamente com seus pares.

Esse caso de competição pelo mesmo objeto, envolvendo um atrevido iniciante nas artes da Antropologia e um historiador consagrado, revela que se há pontos de contato entre as disciplinas, há também os impasses. Se há casamentos

há também divórcios, que se apresentam para todos nós como o nosso verdadeiro novo problema.

## A nova (velha) História Cultural francesa

Os seminários e conferências de História Cultural na França, a partir dos anos 80, impulsionaram a consolidação do seu espaço hegemônico no interior da disciplina. A influência da chamada Escola dos Anais fez seguidores fora atingindo especialmente abordagens norte americanas (HUNT, 1992).

As coletâneas publicadas a partir desses encontros são o retrato da multiplicidade, da diversidade genérica de historiadores da cultura. Dependendo das parcerias e dos conflitos, conjuntos multiformes de pesquisadores traçam suas tênues fronteiras de pertencimento, incluindo uns e excluindo outros.

Embora reconhecendo a influência da Antropologia, da Sociologia, da Literatura, da Linguística, um reconhecimento quase ritual, a História Cultural faz parte da escola histórica francesa, da própria história da consolidação da elite intelectual da França, traçada desde os anos 20 com Marc Bloch e Lucien Febvre. Mesmo que suas ideias migrem, ela continua sendo um debate no interior (francês) da disciplina, em torno dos seus historiadores mais consagrados.

Na introdução da coletânea *Pour une histoire culturelle*, publicada na França em 1997 e em Portugal em 1998, Jean-Pierre Rioux rejeita a visão de que a nova História Cultural é uma moda passageira, uma “fórmula vazia e pretenciosa” (como teria dito Le Goff) ou “um complemento de alma por um tempo latência epistemológica”, estruturalistas. Com muito esforço, trata-se de dar conta de uma ambição, que é a reunião em torno de uma reflexão “plural”, de ordem historiográfica e metodológica, diante da proliferação do adjetivo “cultural”, presente na multiplicação de produções históricas atuais. Trata-se de trabalhar com ardor, com a ajuda das “disciplinas irmãs”, a História religiosa, das artes medieval e moderna. É verdadeiramente, ele diz, uma historiografia filha do seu tempo, relacionada às mudanças de perspectiva presentes no final do século.

Rioux acredita que hoje as confluências estão mais fortes, as contribuições muito ponderadas, e as experiências são suficientemente convincentes para a proposição de um “acordo” acerca de uma definição programática e operacional entre seus pares. Tal definição privilegia a História Cultural como o estudo das “representações” geradas, expressas e transmitidas por grupos humanos. Nas palavras de Jean-Francois Sirinelli (RIOUX, 1998: 20):

Como é que os grupos imaginam ou representam o mundo que os rodeia? Um mundo figurado ou sublimado-pelas artes ou pela literatura-, mas também um mundo codificado - os valores, o lugar do trabalho e do lazer, a relação com os outros -, contornando - o divertimento-, pensando - pelas grandes construções intelectuais -, explicado - pelas crenças e os sistemas religiosos ou profanos, e mesmo mitos -, um mundo legado, finalmente, pelas transmissões devido ao meio, à educação à instrução.

A vastidão da paisagem, a amplidão que a História Cultural abarca, exige explorações metódicas e uma convivência disciplinada com outros campos, em jamais perder sua “vocação” de escolher e livremente inventar o seu tema de estudo.

Georges Duby, em seu ensaio de 1969, publicado na referida coletânea, já afirmava que não havia mais na França, depois do esforço de seus percursos Marc Bloch e Lucien Febvre, um historiador digno desse nome que hesitasse em considerar a cultura como sendo pertinente ao seu próprio domínio. O sucesso fulminante das ciências sociais, da psicologia e da linguística – seu impulso, a revolução nos métodos, “a maneira como captaram o interesse de um largo público para

se estabelecerem no centro da nossa própria cultura” – exigiram dos historiadores que eles se juntassem a esse “pelotão conquistador” de “jovens disciplinas” que, por seu vínculo mais estreito com a filosofia, se esquivam das mudanças históricas.

Em *Elogio da Complexidade*, Jean-François Sirinelli, um dos organizadores dos seminários que resultaram na coletânea, argumenta que, na sua difícil missão de exumar um passado abolido, o historiador é confrontado com a complexidade ao quadrado, pois a “realidade” que ele busca “reconstruir” nunca foi apreendida na sua “pureza cristalina” a História Cultural interveem porque a “realidade”, passada na “peneirada consciência dos homens”, era “simplesmente representação”, sendo a função do historiador analisar e integrar esses fenômenos. O que houve foi um retorno ao “sujeito pensante e que age”, depois da erosão dos paradigmas a partir dos anos 70.

O Cultural cujo suposto estatuto de superestrutura [no caso das posições intelectuais do marxismo] ou de vaga secreção de estruturas dissimuladas [o estruturalismo] estava isolado entre os objetos periféricos – por secundários ou derivados – do território do historiador, ganhou desde logo em densidade e em autonomia. Tanto mais que a mudança, na mesma época, de configuração historiográfica, com o impulso da antropologia histórica, funcionou no mesmo sentido. (SIRINELLI, 1998: 410)

A História Cultural foi uma conquista importante da chamada “escola histórica francesa” no final do século, sendo a sua presença um “fato adquirido”. Mesmo entre os historiadores já consagrados, que produziram obras importantes quando a história ainda não se apresentava como “cultural”, como Georges Duby ou Jacques Le Goff. A História pensada em períodos (medieval, moderno) também se renovou com os ares culturais.

A história medieval, também estímulo para grandes êxitos historiográficos da escola histórica francesa no decorrer do último meio século, teve em contrapartida relações complexas, senão com a prática, pelo menos com o rótulo de história cultural, em virtude da força legítima da história religiosa no seu campo historiográfico (...). (SIRINELLI, 1998: 411)

Maurice Agulhon (em *Mariana, objetivo de Cultura?*) é um desses historiadores que nunca haviam decidido escrever História “cultural”. Mas se algum perito em epistemologia ou história da História considerasse hoje que seu campo de investigação tem a ver com essa vertente, ele não iria contestar. E assim irá continuar, pois o essencial em História “não é preencher rubricas, merecer ou honrar etiquetas, mas trazer alguns novos conhecimentos e produzir reflexões que possam ter, de tempos a tempos, valor de explicação” (AGULHON, 1998: 112). Seu ensaio acerca das representações culturais em torno de Mariana, a deusa símbolo da República francesa, inscreveu-se nessa nova busca de conhecimento, quando ele ainda via – se às voltas com a história das “mentalidades”. Nas suas palavras: “foi sob a rubrica mentalidades que me recrutaram quando um princípio de notoriedade me permitiu ser recrutável” (AGULHON, 1997: 112).

A deusa Mariana é uma singularidade essencialmente francesa, explicável no passado quando a França era uma ilha republicana na Europa monárquica. Não nem havendo reis nem imperadores, a figuração do Estado com abstração faz-se através de uma alegoria feminina, emprestada da tradição greco-latina. E Agulhon (já sob influência dos novos ares culturais) deu-se conta de que Mariana não teve “irmãs” além-fronteiras! Os americanos, “tão bons republicanos” quanto os franceses, não conheceram nenhum símbolo equivalente a Mariana e não fizeram tantas estátuas e retratos do Estado republicano como eles.

Com historiador, ele explica essa diferença através da história, acreditando que “está nela uma grande parte da verdade”:

O civismo americano exprime-se mais pela veneração dos “país fundadores” (Washington, Franklin, Jefferson, etc) ligada com a que se ligada com a que se tem pelos presentes mais notáveis (Lincoln). É que a República americana tem “país fundadores” apresentáveis! A nossa República francesa não tem: os heróis da nossa revolução ou se saltaram contra ela (Mirabeau La Fayette), ou bateram-se contra eles (Danton, Robespierre), ou então voltaram à monarquia (Napoleão). Como venerá-los? (AGULHON, 1998: 119)

Não seria então, por isso que, na falta de pais fundadores honrados, tem os franceses que honrar a República em sua abstração anônima? – pergunta-se Agulhon. Mariana teria sido uma resposta (tipicamente) francesa não só como uma reação aos reis, mas também por causa dos heróis, contra eles. A República americana nasceu com a própria nação americana, sendo essa uma razão plausível para que a imagem da República na França seja “colorida”, apaixonada, enquanto que “lá, além-mar, calma na serenidade da evidência”. A “análise dos símbolos” é uma das vias existentes para entender e explicar a contraditória República francesa, sua sociedade “complexa, talvez mais que outras”.

A História Cultural francesa parece passar incólume a todo o conflito que atinge a Antropologia interpretativa contemporânea, “pós-moderna”, acerca da representatividade da escrita etnográfica, onde o pesquisador não estranha apenas o “Outro”, mas também a si mesmo, questionando o estatuto da sua verdade. Ao reconhecer a Antropologia como sua “vizinha”, apropria-se de seus objetivos tradicionais e fazer uma incorporação ritualística (uma espécie de canibalismo simbólico...) dos seus conceitos e noções. A História Cultural é um “assunto doméstico”, pertinente à história intelectual de França, que o mundo “de fora” só tem a espreitar, a aprender.

## **Antropólogos na *selva*: história e etnologia... Mato Grosso!**

Depois de fazer uma abordagem geral acerca da constituição do campo de relações entre antropólogos e historiadores, passando rapidamente pela busca obstinada de consolidação da hegemonia da História Cultural francesa, seria no mínimo útil e oportuna uma introdução à repercussão que esses debates encontram onde menos se esperava, onde eles teriam menos probabilidade de se encontrar: na *selva*!

A Universidade Federal de Mato Grosso nasceu em 1970, sob a orientação do regime militar, dedicada a ser um centro de produção científica sob o signo da “Universidade da Selva”. Nada mais paradoxal, se considerarmos que a *selva*, ao menos no imaginário europeu, evoca a ideia de um lugar absolutamente vazio de ciências, a confirmação cabal da sua total impossibilidade, distante imensamente do seu nicho civilizado, pois ali o homem primitivo impera, na solidão da floresta. Como toda a natureza, um homem objetivo da curiosidade e do interesse de viajantes e cronistas, os precursores dos homens de ciência que historicamente fizeram de Mato Grosso o seu campo de estudo.

Dois ambientes abrigaram, desde o início, os estudos dos antropólogos e historiadores em Mato Grosso, na UFMT: o Departamento de História e o Museu Rondon. Nos anos 80, os antropólogos compunham circunstancialmente uma área dentro do Departamento de História e desenvolviam suas pesquisas etnológicas no Museu Rondon, que passaram a dirigir em 1981, quando ainda era um

órgão suplementar da Coordenação de Cultura. Em 1990, a criação do Departamento de Antropologia desvinculou os antropólogos do Departamento de História, consolidando sua área de conhecimento, com uma produção diversificada em termos de metodologia e unificada em torno de seus objetos, voltados para o estudo das culturas e sociedades indígenas.

Foi na área de Antropologia que os estudos de Etnohistória encontraram seus primeiros desdobramentos, através da participação de pesquisadores visitantes no Museu Rondon, financiados pelo CNPq. Nos anos 80, a antropóloga Denise Maldini, que faleceu precocemente em 1996, foi sem dúvida a sua grande precursora, interessada especificamente em fazer reflexões históricas em uma perspectiva etnográfica, quando ainda os historiadores recusavam-se a fazê-la, abarcando o seu universo infindável de dados sobre os índios de Brasília, estudando a sociedade dos índios Pakaas-Novos, ela iniciou o seu diálogo com a área de História em 1983, com seu trabalho de conclusão de especialização (“Mato Grosso: História e Historiografia”, coordenado pelo historiador Luiz Rios Volpato), com o título *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*.

É de 1987 o seu principal trabalho de reflexão teórica acerca da proposta de construção de uma Etnohistória do Vale do Guaporé, apresentado em um seminário na UFMT. Publicado em 1993, com o título *A teia da memória*, o trabalho inaugurou a *Série Antropologia*, a publicação do Departamento de Antropologia, quando ela havia assumido a sua chefia. Em 1989, publicou pela Vozes o seu livro *Guardiães da Fronteira – Rio Guaporé, século XVIII*, marcando sua contribuição substancial em termos de metodologia. Depois de sua morte foi publicado, em 1997, pela *Revista de Antropologia* da USP um de seus principais artigos: “De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e das fronteiras indígenas nos séculos XVIII e XIX”.

Em *A Teia da memória*, ela discutiu a construção de uma Etnohistória a partir dos problemas teóricos próprios do campo da Antropologia, que assumia como sendo a sua disciplina de formação. Uma discussão nunca esgotada, um cenário, que ela colocava para a localização de alguns temas, voltados para a historiografia em uma perspectiva antropológica. Traçou um panorama sobre os problemas teóricos concernentes à Etnohistória, abordando as propostas metodológicas, as tendências e as dificuldades de alguns trabalhos para, finalmente, fazer uma reflexão sobre o instrumento, o recurso imprescindível das “histórias de vida”, apontando para o seu propósito maior, que estava voltado para os índios do vale do Guaporé.

Ela considerou que a História e a Etnologia guardam em comum uma semelhança de método, na medida em que ambas evidenciam a importância da interpretação, como nos ensinaram os antropólogos clássicos. Clifford Geertz consolidou a ênfase na interpretação a partir dos anos 70, retomando o conceito de cultura, que é há muito tempo um patrimônio dos estudos antropológicos (LARAIA, 1995). O etnógrafo debate-se com uma multiplicidade de estruturas conceituais, que se sobrepõem e que devem ser apreendidas e apresentadas. Sua apreensão é tão difícil quando fazer uma leitura de um manuscrito estranho, desbotado, incoerente, cheio de vazios, comentários tendenciosos, escrito com sinais não convencionais. Recorrendo a Marshall Sahlins, Denise Maldini lembra que o que distingue o homem é que ele vive de acordo com sistemas simbólicos: o que determina que os americanos não comam carne de cachorro e comam a carne de gado é perceptível aos sentidos tanto quanto o preço da carne; o que determina que os homens usem calças e as mulheres usem saias não tem necessariamente conexão com as características físicas mas sim com o sistema simbólico, onde o que conta não é a

natureza do objetivo em si mas o fato de que calças são produzidas para homens e saias para mulheres.

O que atrai os historiadores é justamente essa ideia, lembrando Roberto Darnton e a influência de Geertz nos seus estudos: uma História de cunho etnográfico tem como propósito tratar a chamada civilização ocidental da mesma maneira que os antropólogos tratam as chamadas culturas exóticas. Contos infantis, descrições, narrativas bizarras, arquivos curiosos, embora não sejam típicos do pensamento, no caso, do século XVIII, fornecem “maneiras de penetrar nele”. “Conversar com os mortos”, tarefa essencial do historiador, não é só indagações aos documentos, buscar os significados através dos símbolos, da exegese dos textos. Na perspectiva histórica, o “nativo” é o documento. Tal qual ocorre na Antropologia, em que a relação informante-etnográfico é dialógica, onde o etnográfico é o iniciante, como já discutiu James Clifford, a propósito da textualização e da exegese de um sistema cultural. A observação e o diálogo são mediatizados pela interpretação. Ao propor as questões, o etnógrafo se inclui no seu próprio empreendimento, ele é parte da condição da sua própria pesquisa, por isso nenhuma etnografia é definitiva ou definitivamente objetiva. A produção etnográfica tem sua própria historicidade.

Denise Maldí pergunta-se: a que se propõe, de fato, uma Etnohistória? Sua pertinência está na constatação de que os trabalhos existentes sobre Etnohistória estão longe de constituir um consenso. A questão do tempo é tratada na Antropologia Interpretativa através da sua interiorização, onde o pesquisador assume a sua condição histórica, renunciando à objetividade postulada pelas abordagens positivas. Ela recorre ao argumento de Hayden White de que “o elemento histórico é uma estrutura verbal em forma de discurso narrativo, que pretende ser um modelo das estruturas passadas”, para aceitar que os mitos também o são, ressaltando a posição de Lévi-Strauss, para quem a “história mítica”, ao trabalho com simbologias, não significa “irrealidades”. Busca em Raimundo Panikkar a lembrança de que somente para o espírito ocidental é desconcertante não ver no mito a história, sendo o mito e a história maneiras de ver o horizonte da realidade. A forma como o tempo é percebido é cultural, o tempo cíclico e linear não necessariamente estão em oposição. Em suas palavras:

Portanto, o dado documental (que é uma narrativa) e a narrativa mítica podem ser considerados perspectivas concorrentes de investigação e não dimensões metafísicas apostas. Além disso, qualquer forma de narrativa atesta o caráter simbólico da consciência do tempo. O discurso mítico, que os antropólogos consideram uma forma privilegiada de pensar, pode sem dúvida ser utilizado como modelo. (MALDI, 1993: 14)

O falecimento prematuro de Denise Maldí, em 1996, interrompeu uma vida intensa e vibrante, quando ela oferecida o melhor de si, quase por finalizar sua tese de doutorado, amadurecendo suas reflexos que tomaram impulso nos anos 80, É impossível não recordar sua satisfação ao ser convidada para participar do Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e etnológicas no México, em 1993<sup>6</sup>, e para debater com Chiara Vangelista, da Universidade de Torino (Itália), no Congresso de Americanistas em Estocolmo, na Suécia, em 1995, interessada nos povos indígenas da região de fronteira. Seu livro *Guardiões da Fronteira*, quando ela ainda assinava Denise Maldí Meireles, foi uma das principais fontes de Vangelista, sobre as relações hispano-portuguesas no Norte de Mato Grosso nos séculos XVIII e XIX.

<sup>6</sup> Onde apresentou seu trabalho *Território, Movimento e Fronteira: Dinâmica e estratégica Culturais entre os Pakkas-Novos*, publicado pela EdUFMT em 1998.

No seu último trabalho público, “De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX”, na Revista de Antropologia da USP (vol. 40, n. 2) em 1997, ela assim apresentou os seus propósitos:

Este trabalho é um ensaio etnohistórico sobre a representação europeia da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVIII e XIX. Orientada por uma preocupação com o diálogo entre a Antropologia e a História, procurei construir uma abordagem da territorialidade e da fronteira enquanto categorias culturais que refletem historicidades próprias, discutindo o funcionamento conceitual da representação a partir da sua formulação na “história cultural”. Esta fundamentação implica uma ressonância básica entre o objeto e a forma como é percebido, já que têm que ser entendidos, em primeiro lugar, a partir da representação que a sociedade faz de si mesma e do outro, ou seja, como define a territorialidade e com quem define as suas fronteiras. (MALDI, 1987: 184)

Na UFMT, os desdobramentos dos estudos dos antropólogos em diálogo com a História, enquanto uma disciplina ou uma área de conhecimento, são pautados muitas vezes por, digamos, “necessidades imediatas”, decorrentes de sua atuação na direção de uma Antropologia Aplicada ou Antropologia da Ação. Isso ocorre tanto no campo as saúdes quanto no da demarcação de terras, como é caso do projeto<sup>7</sup> para identificação e delimitação do território dos índios migueleños, em Rondônia, expulsos da região do rio São Miguel para a criação da Reserva Biológica do Guaporé. A documentação portuguesa sobre essa extensão região de fronteira fornece elementos fundamentais para a configuração atual dos territórios indígenas, pois são a memória que não raro falta aos grupos sobreviventes do massacre histórico nos últimos 300 anos.

Outro estudo que fez um investimento mais demorado no debate entre as duas disciplinas foi a tese de doutorado *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Waimare e Kaxiniti, grupos Paresi*<sup>8</sup>, defendida em 1994, sob orientação de João Pacheco de Oliveira, um pesquisador que é uma referência obrigatória na discussão sobre Antropologia Histórica no Brasil<sup>9</sup>. Além de gerar outros estudos, publicado na coletânea do Departamento de Antropologia *Modelos e Processos- ensaio de etnologia indígena*<sup>10</sup>, organizada por Edir Pina de Barros, levou também à atuação na demarcação de territórios Paresi, como a identificação e delimitação da Área Indígena Estação Parecis, cujo relatório foi publicado na coletânea, também do departamento de Antropologia, *Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso*<sup>11</sup>, organizada ainda por Danise Maldí.

Um novo projeto sobre a documentação portuguesa do século XVIII, contemplando os indígenas e o debate sobre a fronteira, teve impulso com a criação do curso de especialização Antropologia: Teorias e Métodos, oferecido pelo Departamento de Antropologia entre 1999 e 2000, tendo como consequência a criação

<sup>7</sup> MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Proposta de estudo para reconhecimento étnico dos índios Migueleños, de Porto Martinho (Rondônia)*. Funai- Brasília, nov. 2001.

<sup>8</sup> MACHADO, Maria Fátima Roberto. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ).

<sup>9</sup> João Pacheco de Oliveira (1988) já discutiu como as relações étnicas se articulam em um regime tutelar, através do enfoque das relações entre os índios Ticuna e o SPI no Amazonas, dando conta de que certas figuras, certas formas de ação do indigenismo oficial são pensadas pelos índios segundo seus próprios códigos, adquirindo uma dimensão que é metodológica, e que é ,ela mesma, expressão dos modelos, das teorias tradicionais de mudança social. Na interação, cada evento, cada ação é resultado da combinação de diferentes referenciais, havendo sempre um jogo de possibilidades, uma diversidade de código em operação, condicionados tanto por, fatores quanto cultural. Ao falar em situação histórica, se refere ao conjunto de relações entre atores sociais, cuja unidade não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado, buscando no processo concreto de interação e de percepção dos diferentes atores. Ele se recusa a valorizar os modelos estruturais na sua construção metodológica, para enfatizar a noção de processo, ‘onde normas, crenças e expectativas devem ser abordadas em uma análise genético, que as trate como fatos em constituição, e não como atualização simples de códigos anteriores’ (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999: 113).

<sup>10</sup> EdUFMT, Cuiabá, 1998.

<sup>11</sup> EdUFMT, Cuiabá, 1994. Ver também: MACHADO, Maria Fátima Roberto. “Ponte de Pedra: Mito, Histórias e Arqueologia”, Relatório Complementar de Impacto Ambiental, 1999 (mimeo).

de um grupo de estudo, envolvendo pesquisadores oriundos de áreas diversas, como saúde, ciências agrárias, ciências humanas e sociais.

A origem da proposta de fazer leituras antropológicas da documentação portuguesa sobre Mato Grosso está no trabalho “Memórias portuguesas sobre os selvagens: cultura e história nas relações étnicas em Mato Grosso no século XIX”<sup>12</sup>, apresentado no Congresso Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários, ocorrido em Lisboa, em 1999, e publicado em suas atas em 2000. Foi um dos trabalhos que levaram à aprovação e financiamento pela CAPES/CNPq, em 1997, uma pesquisa em arquivos portugueses (Lisboa, Coimbra e Évora) durante o primeiro semestre de 1997.

Seu objetivo foi a importância das memórias, dos testemunhos históricos, dos relatos de vida – biográficos e autobiográficos – para os estudos históricos sobre identidade e relações étnicas em situações sociais de mudança, de rupturas, de conflitos. São recursos que colocam em jogo não só a memória histórica do seu portador, mas também toda a reflexão que é feita sobre ele mesmo, na sua condição de ator, emprestando de Erving Goffman (1995) a noção de representação. Incluindo de modo amplo os relatos históricos, essa concepção acerca de construção de memória busca valorizar não só o seu caráter informativo, histórico, factual, mas também sua característica sociológica, como um instrumento de construção e reconstrução de identidades. Na concepção de Pierre Bourdieu (1996), fazer uma retrospectiva de fatos passados é sempre fazer uma versão no momento presente, é estilizar – lós em uma linha imaginária, um caminho histórico linear, homogêneo e compreensível, onde taticamente certas coisas são retidas e outras são esquecidas.

Nesta perspectiva, a *Notícia sobre a Província de Mato Grosso seguida d’um roteiro da viagem da sua Capital a São Paulo*, do português Joaquim Ferreira Moutinho, que viveu nas primeiras décadas do Brasil republicano, sobre a constituição do povo e a contribuição das raças para a formação da nação brasileira. A memória de Moutinho registrou a “selvageria” do sertão mato-grossense, à espera do “estrangeiro civilizador”. Com sua observação minuciosa, penetrou na mais íntimo dos seus costumes, descrevendo suas casas, vestes, danças, vida econômica, até mesmo seus hábitos mais secretos e o cheiro de seus corpos. Nos seus relatos, aflora sua identidade portuguesa, em contraste com uma concepção de mundo essencialmente colonizadora. Um estrangeiro que, ao naturalizar a selvageria do outro, opera uma revelação de si. Estrangeiro no sentido que é dado por Georg Simmel (1950), não como aquele estranho fugaz, que chega e logo parte, mas sim como Moutinho que, ao viver quase duas décadas em Cuiabá, casar-se e enviuvar-se, permaneceu no limiar entre próximo e distante, entre indiferente e envolvido, ao mesmo tempo pertencendo e confrontando a sociedade cuiabana. Foi a partir da sua condição privilegiada – comerciante, genro de um major e coletor de impostos – que ele contribuiu a sua suposta “objetividade”. O foco do trabalho está centrado no seu olhar sobre nativos, o que interessa não é só o que ele diz, mas também como e de onde ele diz, revelando a sua própria perspectiva na compreensão dos fatos.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> MACHADO, Maria Fátima Roberto. Ministério da Educação (ISBN 972-8186-66-5), Lisboa, outubro de 2000. Vol. II.

<sup>13</sup> A história mato-grossense contemporânea, não contemplada aqui neste ensaio, apresenta novas perspectivas no diálogo com a Antropologia, mas, como já discuti anteriormente (MACHADO, 2000), historiadores tradicionais mato-grossenses apresentam em suas produções uma visão empobrecedora na utilização dos dados históricos disponíveis sobre as populações indígenas, tanto nos arquivos quanto nas memórias. Em estudos sobre o século XVIII, seus olhares estão comprometidos com o interesse em focalizar a inserção do índio como mão-de-obra da economia “interna” da colônia, diante da sua “invisibilidade” nos enquadramentos mais amplos de Mato Grosso no sistema colonial português, que privilegiam o enfoque do trabalho escravo africano. Os povos, as sociedades indígenas são também estranhas massas humanas, que vagam ao longo dos trabalhos, aparecendo ora como bravos guerreiros (por bravamente, selvagememente “resistirem ao invasor), ora como índios “civilizados”, os “trabalhadores livres”. Em seu estudo enfocando o século XIX. Aleixo (1984)

A história da vida é um recurso empregado na construção de etnohistórias, como também já lembrou Denise Maldí no mesmo ensaio “A teia de memória”. É sempre um relato, uma construção narrativa, que serve a diferentes interesses, havendo a necessidade de formação de uma consciência reflexiva, fazendo emergir a interação entre o eu e o mundo. O enfoque biográfico e as histórias de vida são instrumentos para o conhecimento do universo social, considerando que elas são construções feitas a partir de circunstâncias provocadas pelo pesquisador. Em suas palavras (MALDI, 1993:24), “pela memória não somente é possível ter a oportunidade de recordar o passado, mas, de certa forma, revivê-lo. Este processo envolve sensações, sentimentos e consciência crítica. O lembrar é em si mesmo um momento de interpretação e, exatamente por isso, nenhum relato de vida pode ser como pertencendo apenas ao indivíduo. As possibilidades são imensas”.

## Referências

- ALEIXO, L. H. G. *Mato Grosso: Trabalho escravo e trabalho livre (1850-1888)*. Brasília: Ministério da Fazenda/Divisão de Documentação, 1984.
- AGULHON, M. M. Objecto de “cultura”? In: RIOUX, J.P. & SIRINELLI, J. F. (org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- ARRUDA, T. J.; SIQUEIRA, E. M. Mão-de-obra ao pé-da-obra: a presença do índio no processo produtivo do Brasil Colônia. Porto Alegre. *Revista Leopoldiana*, XI: 31, 1984.
- BOURDIEU, P. “O campo científico”. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. Col. Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, P. L'illusion Biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, juin, 1986.
- CARDOSO de OLIVEIRA, R. “Tempo e Tradição: interpretando a Antropologia”. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- CARDOSO de OLIVEIRA, R. “A categoria da (des) ordem e a pós-modernidade da Antropologia”. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- CRAPANZANO, V. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology*, 2 (1), 1977.
- CRAPANZANO, V. The Postmodern crisis: Discourse, Parody, Memory. *Cultural Anthropology*, 6 (4), 1991.
- DARNTON, R. *O beijo de Lamourette*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DUBY, G. “A História Cultural”. In: RIOUX, J. P.; SIRINELLI, J. F. (orgs.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

---

estou a mão- de- obra “livre da providencia como uma alternativa viabilizadora da economia mercantil e forneceu dados coletados nos arquivos históricos de Cuiabá sobre o trabalho remunerado dos indígenas e dos mestiços, que estão longe do quadro pintado por Moutinho e pelo seu prefaciador, sobre a “plebe” preguiçosa e violenta, contaminada pela “promiscuidade” com os escravos; “promiscuidade” que contaminava também a própria elite, herdeira de toda aquela “selvageria”.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

HUNT, L. "História, Cultura e Texto. Apresentação". In: HUNT, L. (org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LARAIA, R. de B. *Cultura: Um conceito antropológico*. 10 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MACHADO, M. F. R. *Índios de Rondon. Rondon e as Linhas Telegráficas na visão dos sobreviventes Waimare e Caxíniti, grupos Paresi*. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.

MACHADO, M. F. R. "Identificação e Delimitação da Área Indígena Estação Paresis". In: MALDI, D. (org.). *Direitos Indígenas é Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: EdUFMT, 1994.

MACHADO, M. F. R. "Rondon e os Paresi: as representações indígenas sobre o amure etnógrafo". In: PINA de BARROS, E. (org.). *Modelos e Processos: Ensaios de Etnologia Indígena*. Cuiabá: EdUFMT, 1998.

MACHADO, M. F. R. "Memórias portuguesas sobre os selvagens: cultura e história nas relações étnicas em Mato Grosso no século XIX". In: *Actas do Congresso Luso-Brasileiro "Portugal: Memórias e Imaginários"*. v. II. Lisboa, 2000.

MALDI, D. *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*. Cuiabá: EDUFMT, 1984.

MALDI, D. *Guardiães da Fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

MALDI, D. A Teia da Memória. Proposta teórica para a construção de uma etnohistória. *Série Antropologia*, 1, 1993.

MALDI, D. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, 40 (2), 1997.

MALDI, D. "Território, Movimento e Fronteira: Dinâmica e estratégia cultural entre os Pakaas-Novos". In: PINA de BARROS, E. (org.). *Modelos e Processos. Ensaios de Etnologia Indígena*. Cuiabá: EDUFMT, 1998.

MARCUS, G. E. That Damn Book: Ten Years After Writing Culture. *Revista Etnográfica*, 2 (1), 1998.

MARCUS, G.; FISHER, M. M. J. *Anthropology as Cultural critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

PACHECO de OLIVEIRA, J. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PACHECO de OLIVEIRA, J. *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

RIOUX, J.P. "Um domínio e um olhar". In: RIOUX, J. P.; SIRINELLI, J. F. (org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

SAHLINS, M. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Island Kingdom*. Oceania/Michigan: Association for Social Anthropology/The University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SCHWARCZ, Lilia K. M. Entrevista Com Robert Darnton. *Boletim da Associação Brasileira de Antropologia*, 26 (1): 7-11, 1996.

SIMMEL, G. "The Stranger". In: WOLF, K. H. (org.). *The Sociology of George Simmel*. The Free Press, 1950.

SIRINELLI, J. F. "Elogio da Complexidade". In: RIOUX, J. P.; SIRINELLI, J. F. (org.). *Para uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

**ACENO**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

QUALIS A3



**ENSAIO FOTOGRÁFICO**  
**O medo dos porcos**

***Marisol Marini***<sup>1</sup>  
**Universidade de Campinas**

MARINI, Marisol. **O medo dos porcos (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14): 289-300, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

ACENO

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela USP. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Unicamp. Integra os grupos de pesquisa: NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença, LAPOD - Laboratório de Estudos Pós-Disciplinares e GEICT – Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia. Integrou o grupo de pesquisa Mind the Body, sediado na Holanda. Realizou um projeto audiovisual sobre a pesquisa de doutorado intitulado “Corpos Instáveis” (Link: <https://www.youtube.com/watch?v=RoL4AhYYYFo&feature=youtu.be>)

O ensaio fotográfico foi realizado no âmbito da pesquisa etnográfica sobre a produção de dispositivos de assistência circulatória também conhecidos como corações artificiais, que transformou-se na tese intitulada *Corpos Biônicos e Órgãos Intercambiáveis – a produção de saberes e práticas sobre corações não-humanos*. O desenvolvimento de tais dispositivos cardíacos ocorre em três distintos momentos: os testes *in vitro*, também conhecidos como testes de bancada; os testes *in vivo*, que são cirurgias experimentais performadas em animais; e as avaliações em humanos. Apresento aqui imagens do segundo momento, das cirurgias agudas realizadas em porcos, que se caracteriza como um processo de validação dos dispositivos, de avaliação de sua adequação, além do treinamento da técnica cirúrgica que poderá ser realizada em humanos no futuro.

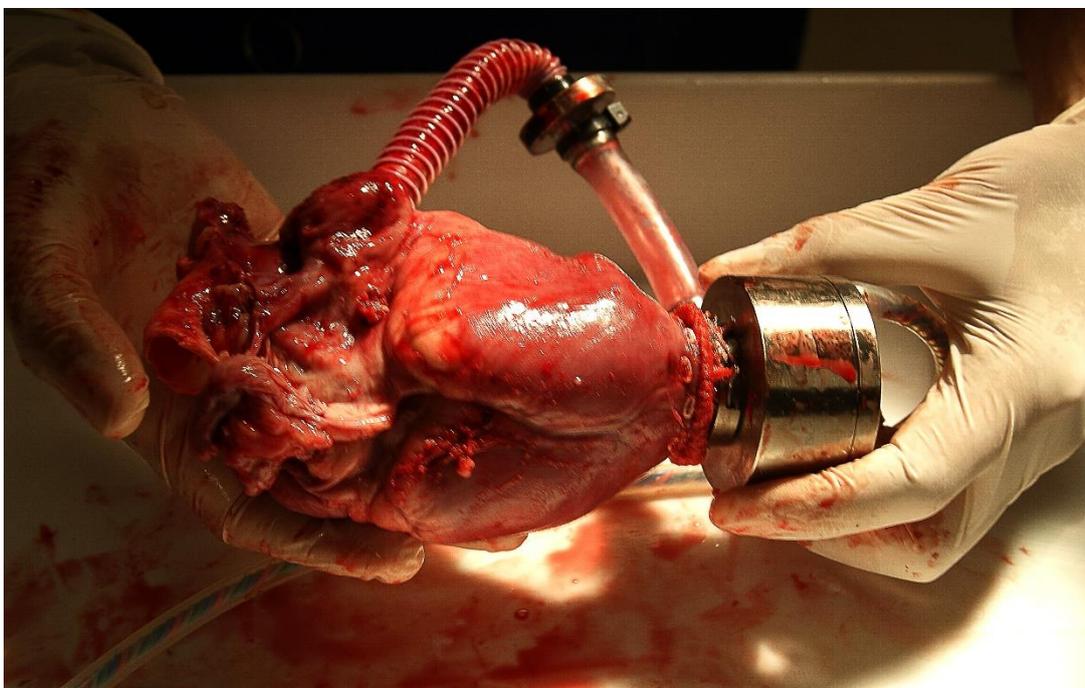
As imagens explicitam a participação e entrelaçamento de inúmeros atores, humanos e não-humanos, para a emergência de uma nova entidade, composta pelo órgão do animal associado a um dispositivo de assistência ventricular. Dadas as semelhanças anatômicas, nas cirurgias experimentais os porcos mimetizam os órgãos e corpos humanos. Os procedimentos são ritualizados e as relações ali instituídas operam “como se” o porco fosse um humano, revelando as transformações transespecíficas emergidas. Assim, as relações entre animais humanos e não-humanos não operam apenas como interespecíficas nos testes *in vivo*. Comparativamente, a naturalização e transformação dos corpos nos procedimentos cirúrgicos operam como esforços simétricos inversos de humanização dos porcos e desumanização dos humanos.

A narrativa trazida pelas imagens ilumina a transformação do animal em campo cirúrgico, com o isolamento do órgão a ser manipulado, a transformação do corpo em bancada, operando como uma naturalização dos porcos, que se tornam abstraídos pelo campo cirúrgico. Os esforços de apagamento, no entanto, por vezes fracassam, deixando escapar uma coxa, um mamilo, gestos afetados, momentos dramáticos. Os animais participam desses rituais como vítimas sacrificiais para salvaguardar a humanidade dos humanos e garantir-lhes vida futura, contribuindo de maneira fundamental para o avanço da ciência e da produção tecnológica.

Cabe destacar que o registro fotográfico se constituiu como uma estratégia metodológica, como uma forma de justificar a presença da antropóloga no campo cirúrgico, atribuindo uma função a uma espectadora não prevista na cena – comumente ocupada por inúmeros profissionais que participam de uma verdadeira coreografia através das quais técnicas ritualizadas são performadas.

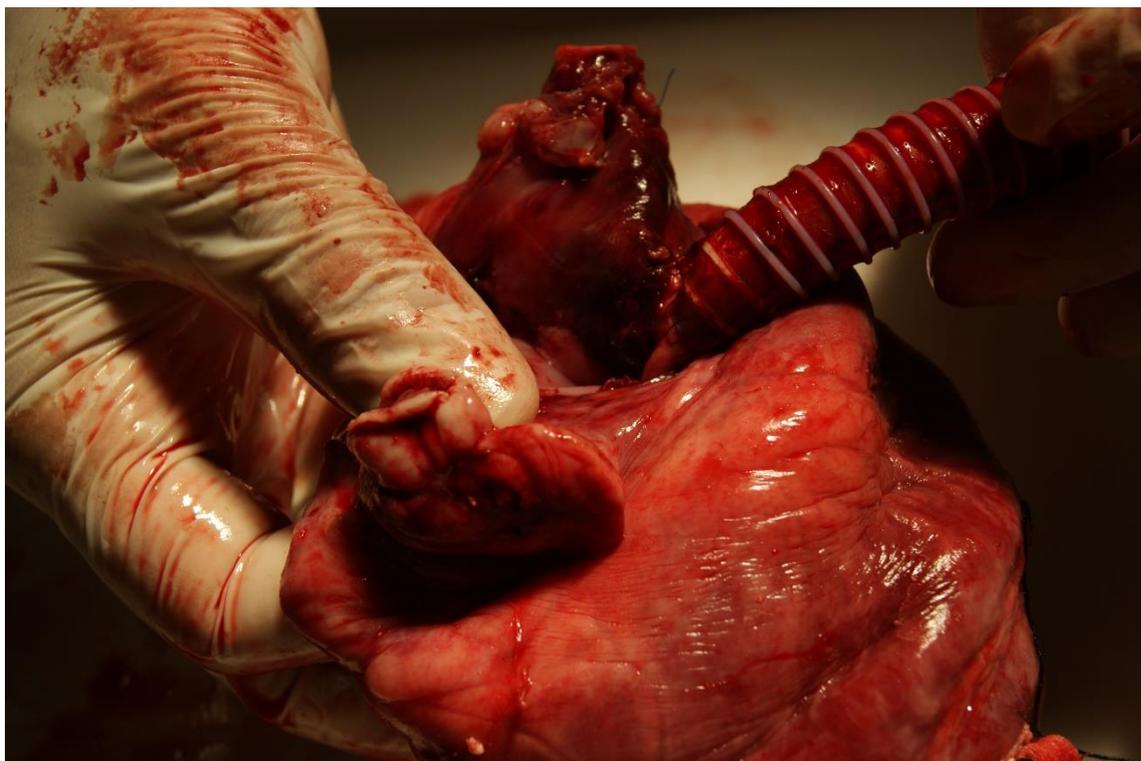
\*\*\*\*

Todas as imagens foram realizadas num centro cirúrgico experimental de uma instituição médica de São Paulo, em 2014.



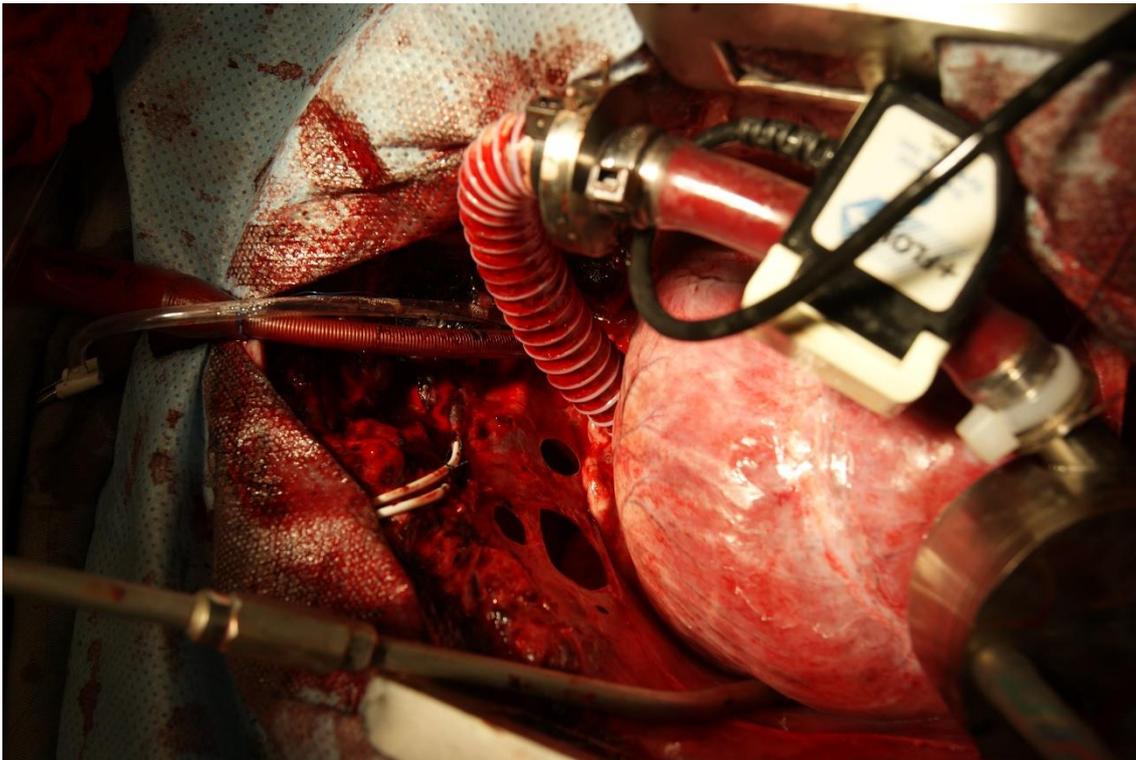
**Foto 1 – Enlace**

As cirurgias experimentais consistem na implantação de um dispositivo mecânico que tem por objetivo auxiliar o órgão nativo. Eis o que sobrevive às intervenções cirúrgicas: o arranjo entre o dispositivo e o órgão. A carne e o aço são posteriormente analisados, em busca de rastros que permitam compreender a relação instituída ao longo do procedimento. Como tornar esta relação mais harmônica?



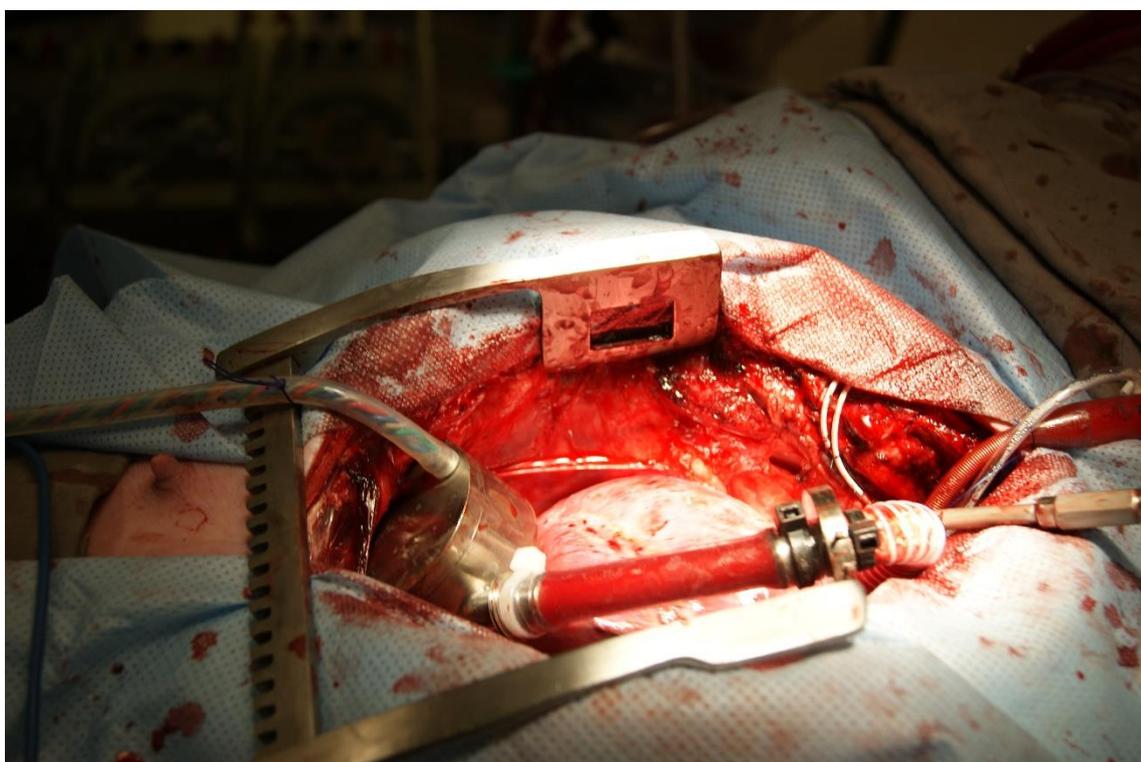
**Foto 2 – Cavidade**

Um órgão descontextualizado, extraído de um corpo, de um sistema no qual integra e para o qual dá coerência e mantém oxigenado. Aqui órgão exposto, mutilado, cuja carne começa a ganhar novas tonalidades. Corpo que flui e se espalha para além da organização, cavidade aberta, na qual uma cânula que performa o ventrículo é inserida.



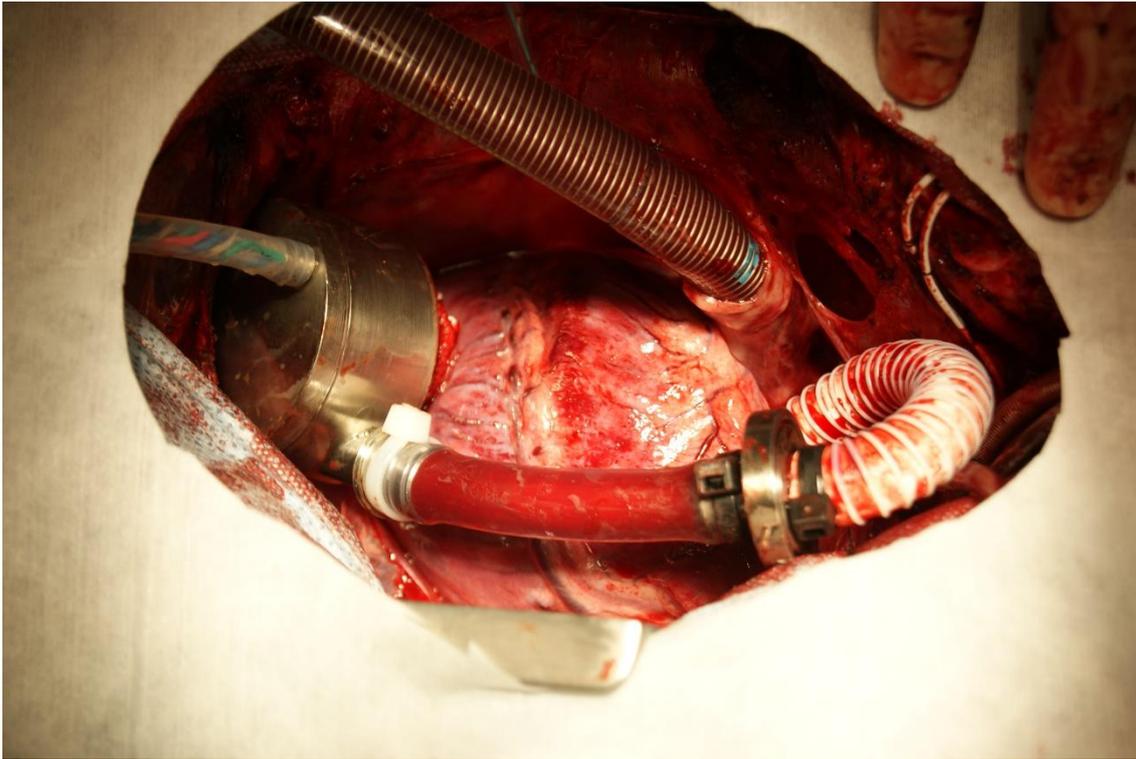
**Foto 3 – Rasgo**

É difícil a tarefa de contenção do sangue. Ele ensopa os tecidos, jorra, vaza. Há também os tecidos corporais, que se rompem, se esgarçam, ficam machucados. O pericárdio se rompe, atribuindo dramaticidade à cena. É difícil também a tarefa de registrá-la. O movimento é incessante. O coração insiste em bater.



**Foto 4 – Deslize**

Há momentos em que a pessoa escapa ao disciplinamento do campo cirúrgico. Um mamilo nos lembra que tem alguém embaixo do campo que transforma o corpo em bancada. A semelhança dos corpos, o que permite naturalizar os porcos, convocando-os para performar a fisiologia humana, pode gerar confusão.



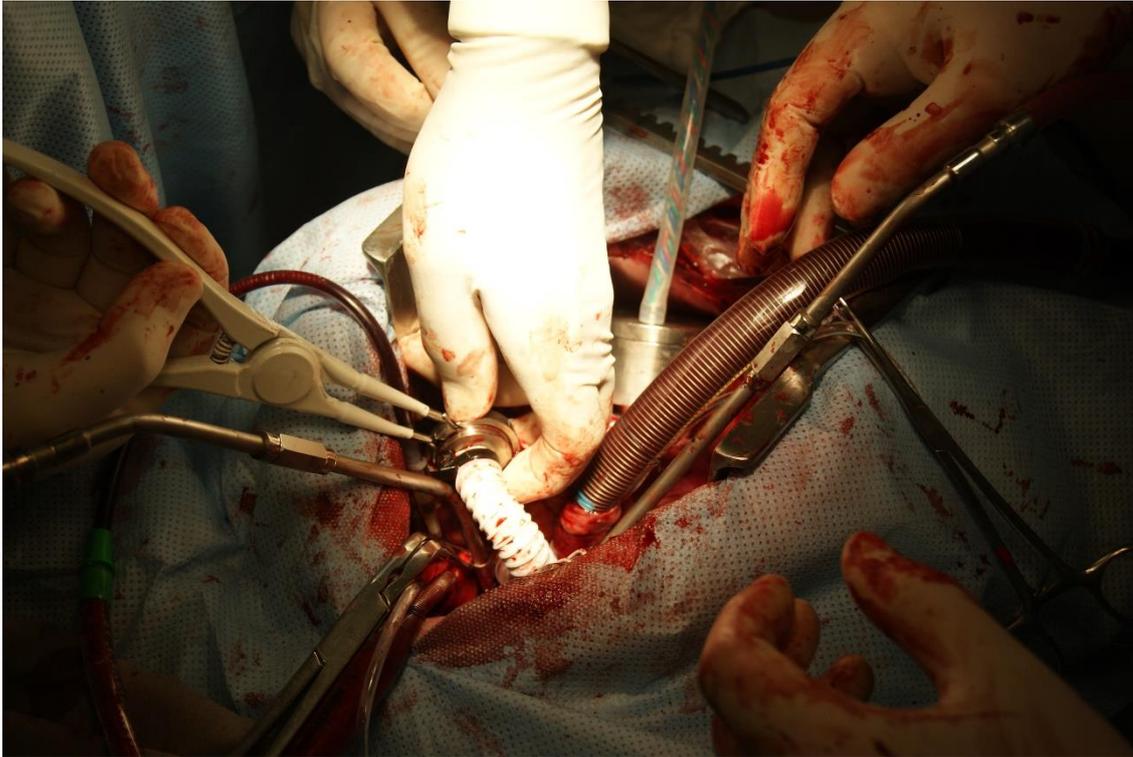
### Foto 5 – Composição

Há poucos minutos o cirurgião principal havia se incomodado com a realização das fotografias, num momento tenso, cujo registro parecia ser inapropriado. Finalmente com o dispositivo devidamente implantado, ele organizou o entorno para que o procedimento saísse bem na foto.



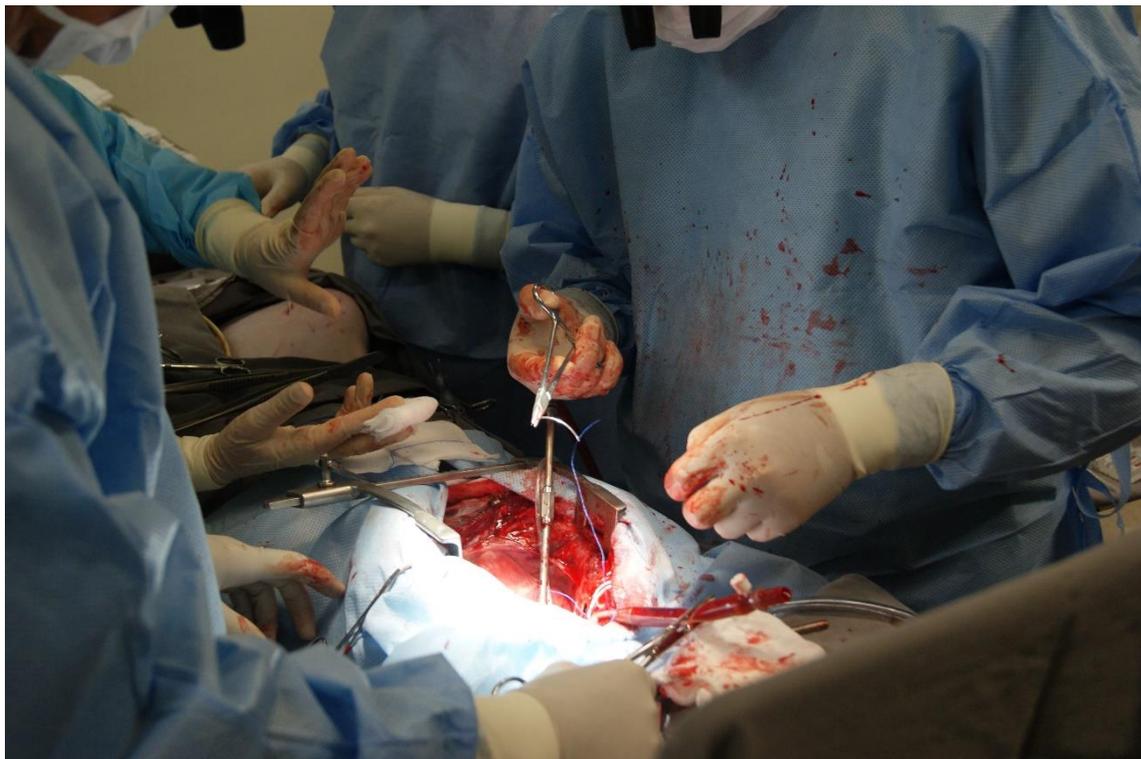
**Foto 6 – Reanimar**

Depois de formada a nova entidade composta pelo órgão nativo e o dispositivo de assistência circulatória é preciso colocá-la em movimento. O coração paralisado para ser manipulado, agora conectado ao mecanismo, precisa ser reanimado. Os fluxos e movimentos levam um tempo para se sincronizar e estabilizar.



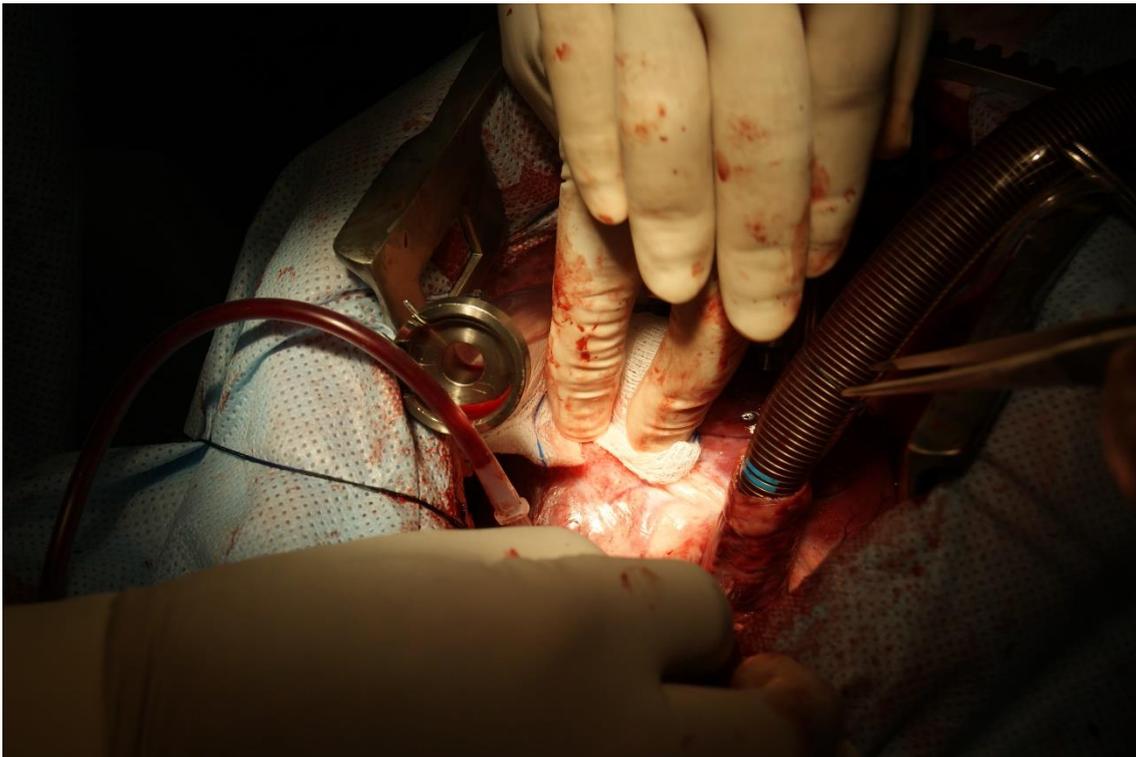
**Foto 7 – Coreografia**

Há uma coreografia bastante ensaiada, de modo que cada ator sabe como se comportar. Mas há também sempre elementos surpresas. Um registro da ciência em ação, do dispositivo e sua forma se impondo, demandando transformações. A dificuldade de realizar o encaixe levou a adequações do dispositivo posteriormente. É comum que os testes *in vivo* façam os engenheiros retornarem para as bancadas.



**Foto 8 – Corpo estendido**

Os atos cirúrgicos são performados por uma composição de corpos, mãos, instrumentos, gestos e movimentos que se expandem para além das mãos do cirurgião principal. As ações demandam uma coordenação de movimentos e habilidades artesanais, manuais e tecno-morais. Um cirurgião certa vez contou que os metros de fios já costurados e utilizados em procedimentos cirúrgicos nos quais participou, se esticados em linha reta, possivelmente dariam a volta no planeta.



**Foto 9 – Estancar o sangue**

Somar forças para estancar o sangue, ou um ato de cuidado e carinho? Nessa cena os gestos técnicos e distanciado parece se confundir com um ato carinhoso.



**Foto 10 – Os porcos sentem medo diante da morte?**

*Recebido em 13 de janeiro de 2020.  
Aceito em 29 de julho de 2020.*

RESENHA  
**Sopa de Wuhan:**  
 pensamento contemporâneo em tempos de pandemias

**Gleisson Roger de Paula Coêlho**<sup>1</sup>  
**Marina Garcia Lara**<sup>2</sup>  
 Universidade Federal de Mato Grosso



AGAMBEN, Giorgio; et al. *Sopa de Wuhan: pensamento contemporâneo em tempos de pandemias*. Madrid: ASPO, 2020. 188 p.

COÊLHO, Gleisson Roger de Paula; LARA, Marina Garcia. **Resenha – Sopa de Wuhan: pensamento contemporâneo em tempos de pandemias**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (12): 301-305, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Possui graduação em Ciências Jurídicas pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2005), especialização em Direito do Trabalho e Previdenciário na Atualidade pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2017), especialização em Direito Civil Contemporâneo pela UFMT (2017) e especialização em Direitos Humanos e Questão Social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2020). Atualmente é mestrando do PPGAS/UFMT.

<sup>2</sup> Possui graduação em Administração pelo Instituto Cuiabá de Ensino e Cultura (ICEC) e é mestranda do PPGAS/UFMT.

Publicado em espanhol, o livro digital *Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemia* reúne reflexões sobre o contexto da pandemia no período de um mês – entre 26 de fevereiro e 28 de março de 2020 – sobre as novas realidades vividas em decorrência do coronavírus, e também com reflexões sobre o futuro pós-pandemia a partir de diálogos de 15 autores: Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Jean Luc Nancy, Franco “Bifo” Berardi, Santiago López Petit, Judith Butler, Alain Badiou, David Harvey, Byung-Chul Han, Raúl Zibechi, María Galindo, Markus Gabriel, Gustavo Yañez González, Patricia Manrique e Paul B. Preciado.

O italiano Giorgio Agamben, único autor com três textos no livro, é quem inicia as discussões em 26 de fevereiro em “La invención de una epidemia”. O filósofo italiano afirma que o coronavírus seria apenas uma forma diferente de gripe e evidencia o papel dos meios de comunicação e dos governos na disseminação do clima de pânico e descreve o ciclo vicioso ao assegurar que: “la limitación de la libertad impuesta por los gobiernos es aceptada en nombre de un deseo de seguridad que ha sido inducido por los mismos gobiernos que ahora intervienen para satisfacerla” (p. 19). Em “Contagio” o autor parece ainda não acreditar na gravidade da pandemia e reitera que o governo cria um ambiente de pânico para adotar medidas excepcionais, criticando a necessidade do isolamento social e o fechamento de escolas e universidades. O francês Jean-Luc Nancy, por sua vez, tece comentários sobre as afirmações de Agamben e reitera que uma gripe “normal” é capaz de matar diversas pessoas e que o coronavírus pode vitimar ainda mais pessoas. De outra maneira o Nancy destaca que o estado de exceção de converteu na realidade, pois há uma espécie de exceção viral que nos “pandemiza”.

Slavoj Žižek, filósofo esloveno, cogita a ideia de que outras epidemias de *virus ideológicos* foram evidenciadas em decorrência do coronavírus: notícias falsas, teorias de conspiração e explosões de racismo – tudo aquilo que estava latente em nossa sociedade, apenas esperando para emergir. O filósofo esloveno acredita que, ao contrário do que se imagina, a pandemia não sugere o fim do comunismo chinês e assemelha a catástrofe da pandemia a um golpe *a la Tarantino*: a epidemia do coronavírus é uma espécie de ataque contra o sistema capitalista global, um sinal de que não podemos seguir o caminho sem que uma mudança radical aconteça.

Com escritos em formato de diário, Franco Berardi relata, a partir do dia 21 de fevereiro, quando retornou de Lisboa para Bolonha, sua vivência no período de pandemia, inclusive pintando telas para manter a calma. Para o filósofo italiano: “Lo que provoca pánico es que el virus escapa a nuestro saber: no lo conoce la medicina, no lo conoce el sistema inmunitario” (p. 37). Em 12 de março, descreve o início da quarentena em toda a Itália, haja vista que o vírus é mais rápido que as medidas de contenção. No fim de seus relatos, em 13 de março, afirma que a questão da igualdade voltou ao centro das atenções.

Por sua vez, Santiago López Petit lembra de como o ato de *lavar as mãos* se tornou algo mecânico para que a proteção de um seja a proteção de todos, e descreve que situações antes inimagináveis, como escolas fechadas e a impossibilidade locomoção livre tornam-se realidade, ficando expostos ao vírus apenas

<sup>3</sup> Tradução livre: “a limitação da liberdade imposta pelos governos é aceita em nome de um desejo de segurança que tem sido induzido pelos mesmos governos que agora interveem para satisfazê-la”

<sup>4</sup> Tradução livre: “O que causa pânico é que o vírus está além do nosso conhecimento: não é conhecido pela medicina, não é conhecido pelo sistema imunológico”.

aqueles que *necessitam de dinheiro*. Para o filósofo espanhol, por mais que a mobilização pareça ser uma guerra contra a população, o objetivo é salvar vidas, e devido a essa nova realidade, descreve como o sistema neoliberal se vê ameaçado.

Em “El capitalismo tiene sus limites”, Judith Butler, ao analisar a situação dos EUA que não tem um sistema de saúde público, inicia suas reflexões destacando que: “El aislamiento obligatorio coincide con un nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global durante el nuevo tiempo y espacio que impone la pandemia<sup>5</sup>” (p. 59). Afinal, para o vírus não existem fronteiras e muito menos a ideia de um território nacional, o que nos leva a pensar sobre igualdade, interdependência global e as obrigações mútuas, mas destaca que a exploração capitalista encontra um jeito de se fortalecer e se reproduzir nas zonas de pandemia. A filósofa estadunidense faz uma crítica ao presidente norte-americano Donald Trump, que tenta se aproveitar da situação para assegurar sua reeleição, na sua tentativa de comprar as vacinas de uma companhia alemã. Embora em um primeiro momento se acredite que o vírus não escolheria classe social, idade e sexo, a desigualdade social e econômica que estamos tratando de um vírus discriminatório.

Alain Badiou destaca que embora a pandemia viral não seja muito diferente de outras vividas pela humanidade - como a gripe aviária, o Ebola, entre outros - o que difere dessa vez, mesmo sendo a segunda desse tipo nesse século, “la pandemia actual golpea esta vez a gran escala al llamado mundo occidental<sup>6</sup>”. Para o filósofo franco-marroquino a epidemia atual surgiu, provavelmente, nos mercados da província de Wuhan, na China, onde vários animais vivos são vendidos de forma amontoadas, e que, possivelmente, um deles havia sido contaminado. Mesmo após a pandemia, o autor não acredita que haverá uma consequência política para nos países, especialmente no caso francês.

David Harvey faz um estudo sobre os reflexos da pandemia no modelo econômico dominante que, em sua opinião pessoal, já passava por dificuldades, pois o “modelo neoliberal descansa de manera creciente en capital ficticio y en una ingente expansión de la oferta de dinero y creación de deuda<sup>7</sup>” (p. 81). Para o filósofo inglês, a natureza não está separada da cultura, da economia e da vida cotidiana, e que devido as alterações ambientais causadas pelo capital, os vírus sofrem mutação para permanecerem seguros, e conseqüentemente podem acabar se tornando uma ameaça a vida humana. O autor acredita que o coronavírus não foi tratado com seriedade desde o início, e que ações foram tomadas apenas em março após o surto na Itália, e, corroborando com o texto de Judith Butler, o autor diz que se trata, sim, de uma pandemia de classe, gênero e raça.

Byung-Chul Han contrapõe o ponto levantado por Žižek e destaca um melhor controle da pandemia por parte dos países asiáticos em relação aos europeus/ocidentais, especialmente através de uma vida cotidiana organizada, vigilância digital e um bom comportamento por parte da população. O filósofo sul-coreano lembra que o fato de estar se vivendo sem inimigos desde a guerra fria e se estar vivendo em “la sociedad del cansancio” (sociedade da fadiga) fez com que se perdesse a vigilância e o paradigma imunológico, lembrando que “La globalización suprime todos estos umbrales inmunitarios para dar vía libre al capital<sup>8</sup>” (p. 107).

<sup>5</sup> Tradução livre: “O isolamento obrigatório coincide com um novo reconhecimento de nossa interdependência global durante o novo tempo e espaço que impõe a pandemia”.

<sup>6</sup> Tradução livre: “a atual pandemia está atingindo o mundo ocidental dessa vez em grande escala”.

<sup>7</sup> Tradução livre: “modelo neoliberal depende cada vez mais do capital fictício e de uma expansão da oferta monetária e criação de dívidas”.

<sup>8</sup> Tradução livre: “A globalização suprime todas as barreiras imunológicas para dar via livre ao capital”.

Raúl Zibechi, por sua vez, afirma o caos do sistema-mundo acrescido do declínio da hegemonia estadunidense e da contínua ascensão como potência global da China. A pandemia, que afetou em maior intensidade tanto os Estados Unidos, a União Europeia e os países latino-americanos não atingiu com a mesma intensidade os países asiáticos. O pensador uruguaio afirma “la pandemia es la tumba de la globalización neoliberal, em tanto la del futuro será una globalización más “amable”, centrada em China y Asia Pacífico<sup>9</sup>”.

María Galindo relata as diversas faces do coronavírus que de uma enfermidade, se transforma em ordem de confinamento, uma permissão para serem extintas as liberdades, uma forma de se eliminar os espaços sociais, bem como uma arma de destruição e proibição aparentemente legítima. A feminista boliviana destaca que devido as condições dos hospitais que foram construídos em sua maioria no início do século XX, os parentes dos doentes se organizam para que não sejam hospitalizados, devido ao medo, e chama atenção sobre as medidas copiadas de economias, que nada se relacionam com as da Bolívia: não os protegem do contágio e muitas vezes podem privar de sua forma de subsistência.

Markus Gabriel descreve, com exatidão, aquilo que temos vivido desde a publicação de seu texto: trata-se de um vírus cuja magnitude desconhecemos, que não se sabe ao certo quantas pessoas estão infectadas, quantas morrerão e em quanto tempo haverá uma vacina. Um ponto relevante é a ineficácia da ideia de fechamento das fronteiras entre os Estados pois “todos estamos unidos por un cordón invisible, nuestra condición de seres humanos<sup>10</sup>” (p. 130). Para o professor e filósofo alemão, o coronavírus revela as fraquezas da ideologia dominante do século XXI, tendo em vista que existe uma crença equivocada de que o progresso científico e tecnológico seria suficiente para incentivar o progresso humano.

Agamben em sua última contribuição fala sobre a reação das pessoas diante da pandemia, de como a sociedade “aceitou” ter suspensa sua condição normal de vida. Destaca que talvez como ponto positivo traga a reflexão sobre se a forma que vivíamos era a correta. Ademais, apresenta uma reflexão sobre a fé e de como as religiões se contradizem sobre a gravidade da pandemia, e que talvez as pessoas que continuam mantendo o mínimo de clareza consigam voltar a viver como antes.

Gustavo Yañez González relata que, apesar de outros eventos fatídicos terem acontecido no último século, nada se compara ao Covid-19. O vírus evidencia duas características comuns aos seres humanos: a animalidade constituinte e a fragilidade imunológica frente ao desconhecido. O chileno sugere uma hospitalidade diante de um hóspede que não desejamos e que a fragilidade é a condição e a causa dos nossos sentimentos de medo, solidão e incredulidade. Ademais, recorda Agamben e concorda que a instalação de restrições de liberdades reforça o sentimento de medo e apatia, já que qualquer um pode portar o vírus.

Patricia Manrique assevera que para compreender o que está acontecendo nesse período de pandemia, é necessário *tempo*. A autora espanhola destaca a *hospitalidade*, sobre como tratamos e nos comportamos com os estrangeiros perante a alteridade geral. Uma das primeiras evidências a ser observada é que se está nas mãos de psicopatas e de um sistema necropolítico, que escolhe quem matar e quem expor. Por fim, destaca que essa Europa autônoma e desumana que se acreditava invulnerável agora se vê fragilizada.

<sup>9</sup> Tradução livre: “A pandemia é o túmulo da globalização neoliberal, e no futuro existirá uma globalização mais “amigável”, centrada na China e nos países asiáticos do Pacífico”.

<sup>10</sup> Tradução livre: “todos estamos unidos por um laço invisível, nossa condição de seres humanos”.

O artigo de Paul Preciado, filósofo espanhol, finaliza a coletânea e retoma algumas noções de Foucault para pensar em epidemia tendo em vista que o corpo humano é o objeto central de toda a política (biopolítica) e o poder regula a vida e a morte das populações. Neste sentido, evidencia que estamos diante de formas de controle do corpo e sugere mudanças: “en primer lugar, es imperativo cambiar la relación de nuestros cuerpos con las máquinas de biovigilancia y biocontrol: estos no son simplemente dispositivos de comunicación”<sup>11</sup> (p. 185).

*Sopa de Wuhan* visa descrever, compreender e problematizar o comportamento dos indivíduos em diversos países do mundo em relação a pandemia. No cenário brasileiro, percebemos a falta de confiança da população e os governantes que minimizam a pandemia à uma *gripezinha*. *Sopa de Wuhan* é um convite ao conhecimento, ao debate de ideias e à noção do *bom senso* – que deveria ser comum a todos nesses árduos tempos em que vivemos. Por fim, reiteramos a ideia proposta por Preciado (p. 160): “cambiar la mirada abre puertas a nuevas soluciones”.<sup>12</sup>

Recebido em 14 de setembro de 2020.  
Aprovado em 15 de outubro de 2020.

<sup>11</sup> Tradução livre: “Em primeiro lugar, é necessário mudar a relação dos nossos corpos com as máquinas de biovigilância e biocontrole: não são simplesmente dispositivos de comunicação.”

<sup>12</sup> Tradução livre: “Mudar a maneira de olhar abre portas à novas soluções.”